

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

**DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
POSGRADO EN HISTORIOGRAFÍA**

**PEREGRINACIÓN DE SANTIAGO AHUIZOTLA AL SANTUARIO
DE LOS REMEDIOS. *ESPACIO Y TIEMPOS QUE PERMANECEN***

T E S I S

**QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
DOCTORA EN HISTORIOGRAFÍA**

P R E S E N T A

MTRA. GUADALUPE SÁNCHEZ ÁLVAREZ

BECARIA CONACYT

DIRECTOR DE TESIS

DR. JOSÉ LEONARDO MARTÍNEZ CARRIZALES

**MEXICO, D. F.
2011**

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN HISTORIOGRAFÍA

**PEREGRINACIÓN DE SANTIAGO AHUIZOTLA AL SANTUARIO
DE LOS REMEDIOS. *ESPACIO Y TIEMPOS QUE PERMANECEN***

T E S I S

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE

DOCTORA EN HISTORIOGRAFÍA

P R E S E N T A

**MTRA. GUADALUPE SÁNCHEZ ÁLVAREZ
BECARIA CONACYT**

DIRECTOR DE TESIS

DR. JOSÉ LEONARDO MARTÍNEZ CARRIZALES

SINODALES

DRA. SILVIA PAPPE W.

DRA. DANNA LEVIN R.

DR. ARTURO GUTIÉRREZ A.

PEREGRINACIÓN DE SANTIAGO AHUIZOTLA AL SANTUARIO DE LOS REMEDIOS.

ESPACIO Y TIEMPOS QUE PERMANECEN



ESPACIO Y TIEMPOS QUE PERMANECEN



ESPACIO Y TIEMPOS

ESPACIO Y TIEMPOS QUE PERMANECEN



TIEMPOS QUE PERMANECEN



Índice

Introducción	6
I. Comunidad y fiesta de Santiago Ahuizotla	12
1.1 <i>Señorío conquistador, señorío conquistado</i> . Azcapotzalco.....	14
1.2 <i>Entre pasado y presente</i> . Organización de la comunidad Santiago Ahuizotla.	22
1.3 <i>Tiempo y espacio que perviven</i> . Peregrinación al santuario de Los Remedios.....	31
• Día uno: <i>La romería de barriada</i>	31
• Día dos: <i>La Peregrinación</i>	34
• Día tres: <i>Cambio de Mayordomía</i>	38
II. Grafía, memoria, espacio y tiempo	45
2.1 <i>Actores, miradas y simbolismos</i> . Las peregrinaciones en tiempo presente.....	50
2.2 <i>Memoria de la grafía</i> . Peregrinación de Santiago Ahuizotla como grafía de la memoria.	58
2.3 <i>Peregrinación como péndulo de la memoria</i> . A manera de metáfora.....	63
2.4 <i>Grafía del espacio</i> . Memoria de la comunidad.	70
2.5 <i>La peregrinación como tiempo</i> . Los tiempos en la peregrinación.	74
III. Lectura de la grafía	85
3.1 <i>Tiempo prefigurado</i> . Tiempo que anticipa.....	91
3.2 <i>Suma de memoria e historia</i> . Horizonte histórico.....	103
3.3 <i>Tiempo y orden de los tiempos</i> . Tiempo presente.....	108
IV. Grafía del espacio simbólico que permanece en la memoria	119
4.1 <i>Espacio de memoria</i> . Pueblo Santiago Ahuizotla.	122
4.2 <i>Las fracturas del espacio</i> . Transformaciones territoriales de Azcapotzalco.....	134
Planos, imágenes y croquis	151
Plano 1. Pueblo Santiago Ahuizotla en la actualidad.....	151
Plano 2. Azcapotzalco en el siglo XVI.....	152
Plano 3. Azcapotzalco en las postrimerías de la Colonia.....	153
Imagen 1. Recorrido de la peregrinación.....	154
Imagen 2. Pueblo Santiago Ahuizotla.....	155
Plano 4. Plano general de la municipalidad de Atzcapotzalco.....	156

Plano 5. Plano del Distrito de la Ciudad de México 1844.....	157
Fragmento del plano 5.....	158
Croquis 1. Croquis del plano del Distrito Federal.....	159
Plano 6. Plano Estadístico del Distrito Federal.....	160
Croquis 2. La ciudad de México dividida en cuarteles 1782.....	161
Plano 7. Carta Corográfica del Distrito Federal 1899.....	162
Plano 8. Plano de la Municipalidad de Azcapotzalco 1899.....	163
Plano 9. Plano actual de Azcapotzalco.....	164
Anexo 1.....	165
Conclusiones finales.....	171
Bibliografía.....	175

Introducción

El primer contacto que tuve con la peregrinación de Santiago Ahuizotla al santuario de la Virgen de los Remedios se dio a principios la década de los 80s. Entonces, percibí dicha peregrinación como una “fiesta de pueblo” que cada año era igual, en el sentido de que se cargaba la misma imagen, siempre se realizaba el mismo recorrido al santuario de Los Remedios que, sin variación era amenizado por la música de banda y el tronar de cohetes. Invariablemente en los días previos a este festejo se instalaba la feria a las orillas del pueblo, se quemaba el castillo al retorno de los peregrinos, y aparecía amenazante, pero siempre divertido, el torito; incluso me parecía que la gente que participaba cada año, era la misma.

Así, poco a poco esas “monótonas repeticiones” que se daban cita puntualmente cada año terminaron por despertar mi interés y empecé a plantearme preguntas básicas como las siguientes: ¿Por qué se realiza la peregrinación? ¿Por qué en honor a la virgen de Los Remedios? ¿Por qué a ese Santuario? Años después empezaron a aparecer en las calles del pueblo, principalmente en rededor de la iglesia, carteles adosados a muros y puertas en los que se anunciaba la próxima peregrinación. En ellos se invitaba a los habitantes del pueblo de Santiago Ahuizotla y al público en general a asistir a la peregrinación anual, como aniversario de la realizada en el año de 1837, primera de una larga serie que todavía perdura según la memoria colectiva, y se describían las actividades de tres días de fiesta en los que se insertaba la peregrinación. Gracias a esos carteles me enteré de que eran diversos los ritos que la estructuraban y los lugares donde se realizaban, así como la existencia de mayordomos y un rito especial para llevar a cabo un “cambio de mayordomía”.

Especulé entonces que se trataba de una importante tradición y decidí observar más de cerca la peregrinación de modo que me dispuse a participar en ella sin imaginar que al hacerlo, mis preguntas se incrementarían en la medida que confirmaba que se trataba de un interesante rito lleno de detalles difíciles de percibir desde fuera. Asimismo, me di cuenta de que hacerla posible requería del trabajo de varios grupos de personas y de la participación de casi toda la comunidad, que por medio de ella se mantenía unida una parte

importante de la población y que realizarla requería todo un año de organización. Entre estos descubrimientos personales no es menor el relativo a que la peregrinación parecía ser un dispositivo de la identidad histórica y social del grupo humano que se empeñaba en llevar a cabo esta fiesta año con año. De modo que a las preguntas antes mencionadas se sumaron otras como: ¿Qué significa la peregrinación? ¿Qué comunica? ¿Por qué se realiza por ese camino? ¿Qué significa cada rito que la estructura? ¿Bajo qué criterio se eligieron en 1837 los lugares donde realizan los ritos? ¿Por qué es mínima la presencia del párroco durante los tres días de fiesta y nula durante la peregrinación?

Comencé entonces a buscar información acerca de esta peregrinación y no encontré referencias escritas ni estudios, por lo que decidí indagar sobre otras y me percaté de que la peregrinación de Santiago Ahuizotla guardaba muchas e interesantes semejanzas con peregrinaciones actualmente realizadas por pueblos indígenas y comunidades rurales. Detalle por demás extraño pues por una parte la población de este pueblo no es exclusivamente indígena en el sentido estereotipado, y por otra, Santiago Ahuizotla pertenece a Azcapotzalco, una de las Delegaciones del Distrito Federal inmersa en la mancha urbana.

No hallé una disciplina que abordara una peregrinación como la que había despertado mi interés, es decir, una peregrinación estructurada de manera indígena en una especie de “pueblo urbano”. Constaté que cada disciplina posee un bagaje de conceptos establecidos para el análisis de las peregrinaciones que van desde la manera de considerarlas, abordarlas, describirlas, analizarlas y explicarlas, y que cada disciplina cuenta con una gama de conceptos establecidos que en conjunto marcan la pauta de la investigación y delimitan los resultados de la misma. Generalmente las investigaciones se quedan en el presente, acaso refieren fechas de inicio si se trata de peregrinaciones antiguas pero no es común que expliquen los procesos de la comunidad y la peregrinación en el tiempo, tampoco lo es que cuestionen el origen de ambas ni de las significaciones y re-significaciones que ha tenido la peregrinación en las diferentes generaciones de peregrinos. Los resultados de los trabajos hacen referencia al tiempo presente de las comunidades y dan por sentadas muchas cosas como por ejemplo: que las peregrinaciones son manifestaciones religiosas producto del

sincretismo religioso y son practicadas por costumbre por comunidades cien por ciento indígenas, o bien, que son manifestaciones religiosas populares practicadas por comunidades urbanas como respuesta al tiempo actual.

El resultado de dicha revisión me permitió comprender varios aspectos de la peregrinación de Santiago Ahuizotla en el presente y la dinámica de la comunidad en torno a ella. Asimismo, constaté la importancia del espacio y del tiempo en la dinámica comunidad-peregrinación y de la falta de trabajos enfocados en esos aspectos, justo los más relacionados con las preguntas que me planteé en relación a la peregrinación de Santiago Ahuizotla. Al margen de un caso como éste, los trabajos revisados referían a peregrinaciones totalmente indígenas o francamente urbanas y contemporáneas, y no a peregrinaciones indígenas realizadas por personas que por línea de sangre y costumbres son indígenas y habitan en una zona urbana asumiendo roles de vida distintos a los que tradicionalmente se piensan como propios a las comunidades indígenas.

Fue precisamente a raíz de esa falta de trabajos que surgió la idea de abordar la peregrinación más allá de la curiosidad personal y considerarla un objeto de estudio para la Historiografía, de modo que el punto de partida para entender la peregrinación era la comunidad y el territorio de Santiago Ahuizotla, cuyo origen corresponde a los sistemas prehispánicos de la vida social y cuyo desarrollo se integra a los procesos de la conflictiva e inestable modernidad de México. Por ello en el Capítulo I de este trabajo se presenta un relato histórico del territorio Santiago Ahuizotla y su comunidad, pero además, del territorio que contiene a ambos elementos. Asimismo, se ofrece una descripción detallada de los tres días de fiesta que incluyen la peregrinación.

A partir de ese relato y descripción fue posible analizar la peregrinación en el presente apoyándome en la sociología y la antropología, y a partir de ello explicar su importancia, función, significación y dinámica en el tiempo presente de la comunidad. Quedó claro, sin embargo, que esa importancia, función, significación y dinámica vienen de un tiempo pasado, del horizonte histórico en el que surgió, es decir, que sin ser un texto propiamente, la peregrinación representaba un acontecer ya desaparecido. Y dado que la historiografía se

refiere a la forma en que el pasado se construye en textos, el primer paso fue proponer conceptualizar la peregrinación como una *grafía* no escrituraria en el sentido occidental. Conformar el cuerpo teórico para consolidarla como tal requirió de una intensa revisión historiográfica de trabajos antropológicos, históricos, etnográficos e historiográficos que se extendió dos años. Hacerlo no fue fácil ya que implicaba ampliar la mirada de la historiografía y extender la definición de lo que puede considerarse objeto de análisis historiográfico, además de analizar discursos históricos no visibles ni escritos, sino abstractos, conceptuales.

Ese análisis teórico tuvo como resultado, entre otras cosas, respuesta a muchas de las preguntas que yo había venido formulándome desde mis primeras experiencias en torno a la peregrinación de Santiago Ahuizotla, además me permitió plantear hipótesis acerca del inicio de la peregrinación como un acto de resistencia a la dominación, y que su estructura es indígena. El sustento teórico de este método de análisis conforma el Capítulo II de este trabajo.

Posteriormente procedí a la aplicación de la metodología tomando *el tiempo* como concepto guía del análisis historiográfico de la peregrinación como *grafía*, mismo que se convirtió en un método que no sólo me ayudó a indagar en el pasado, en el horizonte histórico de 1837 de la peregrinación, me mostró además que ese pasado se relaciona sólidamente con otros pasados y otros presentes, es decir, que en esta *grafía* se hallan condensados numerosos tiempos y muchas historias. De ahí la necesidad de analizar concienzudamente el *tiempo de la comunidad* y el *tiempo de la peregrinación* en relación con el *tiempo de la historia oficial*, ése que se presume evolutivo, moderno. Los resultados del análisis fueron sorprendentes: 1. que la peregrinación, a pesar de su propio devenir, se entrelaza con historias oficiales; 2. que Santiago Ahuizotla como espacio presenta un devenir propio e independiente de su devenir como pueblo y su devenir como comunidad, y que cada uno de esos “devenires” se ligan y relacionan entre sí y con otras historias incluida la historia nacional.

Así, a manera de comprobación, en el Capítulo III se demuestra que la metodología propuesta funciona pues al ser aplicada se comprobó que la peregrinación se desenvuelve por sí misma como fenómeno y como *el tiempo propio de la comunidad* que la realiza, y que ese *tiempo* transcurre imbricado en la medición oficial del tiempo regida por los movimientos de la tierra. Por su puesto que el tema del tiempo *en y de* la peregrinación no queda agotado en este trabajo, son muchos los elementos que la estructuran y por lo tanto los tiempos contenidos en ella. Baste como ejemplo que, en su propio devenir, la peregrinación como recorrido de una comunidad se ha efectuado 173 veces y que cada recorrido dura en promedio tres horas, que si al número de recorridos y el tiempo que dura cada uno se multiplica por cada peregrino que ha asistido a la peregrinación desde 1837, entonces el tiempo cronológico se difumina, puede manipularse e incrementarse, extenderse y contraerse, cambiar de rumbo y dirección.

El análisis de diversos tiempos contenidos en la peregrinación indicó la importancia del *espacio de la peregrinación*, de modo que emprendí la investigación correspondiente y encontré que en cada uno de esos tiempos, el espacio, a pesar de sus modificaciones morfológicas y de paisaje, se impone como elemento determinante para la existencia de la peregrinación. Para dicho análisis fue necesario realizar una revisión historiográfica del *espacio de la peregrinación* en concordancia al territorio que lo contiene: pueblo Santiago Ahuizotla- cerro Los Remedios- Azcapotzalco, en relación a la historia oficial de la configuración territorial del Distrito Federal y la Ciudad de México. Con esta información se conforma el Capítulo IV de este trabajo.

Por supuesto no dejé de lado el análisis de dos elementos también indispensables dentro de la estructura de la peregrinación: la advocación a la virgen de Los Remedios y la mayordomía, elementos inexorablemente conexos entre sí que también nos remontan a otros tiempos. Nótese que la investigación se efectuó en torno a la advocación y no acerca de las imágenes de la virgen involucradas: la que carga la comunidad y la que se encuentra de fijo en el santuario de Los Remedios. Si se hubiese indagado sobre las imágenes los resultados obtenidos serían totalmente diferentes y ligados a otras historias de personas, lugares, ideas y objetos.

Lo que en este trabajo se presenta es una propuesta metodológica en la que los recursos de la Historiografía son de gran ayuda para complementar, más allá de otras disciplinas, el estudio y análisis tradicional de la peregrinación de Santiago Ahuizotla y de aquellas que presenten características similares. Por ello no profundizo en aspectos tales como el significado simbólico del cerro de Los Remedios, la quema del castillo, la constante presencia de la música de banda y el tronido de los cohetes, etcétera, aspectos cuyo análisis más profundo y circunstanciado cae en los dominios de la antropología y la etnografía y, por tanto, fuera de la discusión planteada por la Historiografía a propósito de la dinámica *espacio-tiempo* y su proyección en relatos funcionales para la identidad histórica de un grupo social. Esta propuesta de análisis diferente, efectuada desde la Historiografía, permite comprender principalmente cómo a través de fenómenos como la peregrinación de Santiago Ahuizotla el *espacio* y el *tiempo* permanecen simbólicamente en el presente. Asimismo, que indirectamente esta metodología se prese como una opción más para historiar la historia.

Cabe señalar que también realicé trabajo de campo aún con anterioridad a mi ingreso al Posgrado en Historiografía y durante el tiempo que estuve inscrita. Dicho trabajo consistió en participar continuamente con la comunidad (durante cinco años aproximadamente) en todo lo referente a la peregrinación: organización, asistir y participar en ella, además de realizar registros fotográficos, videos, y entrevistas libres a los mayordomos entrantes y salientes, a sus esposas e hijos y en general a todos los participantes que me lo permitieron.

Finalmente debo mencionar que a la revisión historiográfica y al trabajo de campo se sumó el conocimiento adquirido en el Posgrado, del cual sobresale el curso *Representaciones del tiempo y el espacio* impartido por del Dr. Leonardo Martínez Carrizales pues a partir de ése se definió un aspecto importante de la metodología aquí propuesta y, evidentemente, una parte sustancial de esta tesis.

I. Comunidad y fiesta de Santiago Ahuizotla



Imagen de la virgen de Los Remedios perteneciente a la comunidad de Santiago Ahuizotla. Foto: Guadalupe Sánchez A. mayo/2009.

El interés por el estudio y análisis de la peregrinación anual de Santiago Ahuizotla al santuario de Los Remedios, requiere analizar la comunidad de Santiago Ahuizotla en relación con Azcapotzalco, ya que desde tiempos remotos, este pueblo ha estado ligado a Azcapotzalco como parte de su territorio, pero también en costumbres y tradiciones, específicamente las que tienen que ver con las peregrinaciones. En ese sentido, este trabajo pretende comprender cómo por medio de esta peregrinación iniciada en 1837, la comunidad crea, fomenta y fortalece una dinámica propia que a su vez, promueve y robustece una identidad propia hasta nuestros días.

De tal modo, en la primera parte de este capítulo se presenta un panorama general de Azcapotzalco, como territorio tradicional que conserva costumbres a pesar de los cambios limítrofes que padeció durante siglos.¹ Cambios de ordenamientos jurisdiccionales como efecto de dominaciones políticas y militares, ordenamientos de la propiedad territorial en virtud de criterios en conflicto relativos a sanciones, atribuciones y concesiones; y ordenamientos territoriales debidos al funcionamiento de la autoridad religiosa y civil. En la segunda parte ofrece en particular las tradiciones y costumbres que estructuran a la población de Santiago Ahuizotla como *comunidad*. Y en la tercera se describe la estructura de la peregrinación en relación a la comunidad de dicho pueblo, y los tres días de fiesta en los cuales se inscribe la peregrinación al santuario de Los Remedios. Finalmente se expondrán los motivos que nos llevan a sostener que algunos elementos y prácticas de la peregrinación implican una retórica indigenista. Y es gracias a esta retórica que estamos en condiciones de afirmar la gran amplitud de la temporalidad que caracteriza nuestra peregrinación.

No se trata de una descripción de tipo antropológica o etnográfica, sino de lo que consideramos evidencia de la compleja vida social que se da actualmente al interior de una comunidad que forma parte de la ciudad de México y que puede definirse como una *comunidad tradicional*,² precisamente el punto de partida de esta investigación historiográfica.

¹ Los detalles serán presentados en el Capítulo IV.

² Una disertación amplia sobre el término *comunidad tradicional* se presenta en el capítulo II de este trabajo.

1.1 *Señorío conquistador, señorío conquistado. Azcapotzalco*

El pueblo Santiago Ahuizotla, también llamado barrio,³ forma parte de la Delegación Azcapotzalco, Distrito Federal. Se trata de un lugar donde, a pesar de localizarse la zona industrial más importante de la entidad, las tradiciones forman parte de la cotidianidad de los grupos sociales que lo conforman. Esta Delegación actualmente se integra por 110 “colonias” de las cuales 28 son pueblos de origen prehispánico,⁴ entre ellos se encuentra justamente Santiago Ahuizotla (Plano 1). Algunos autores sostienen que las primeras noticias de Azcapotzalco se remontan al siglo XI, periodo en el que se fundó propiamente como señorío (1012). Un siglo después fue conocido como el Altepetl o Señorío Tecpaneca que alcanzó un extenso dominio territorial mediante las alianzas matrimoniales y de tipo militar que sus gobernantes pactaron con otros señoríos.⁵

Posteriormente, en el año 1428, tras la muerte de Tezozomoc y el derrocamiento de Maxtlazin, los integrantes de la Triple Alianza: Izcoatl señor de Tenochtitlan, y sus aliados los señores de Tlacopan y Tezcoco,⁶ destruyeron los templos Tecpanecas, y Azcapotzalco fue dividido en dos parcialidades: Tepanecapan, donde se agruparon los naturales del lugar, y Azcapotzalco Mexicapan en el que se instalaron los conquistadores mexicas,⁷ quienes

³ Los barrios, en el mundo colonial, fueron todas las colonias o espacios urbanos cuyo núcleo eran los pueblos indígenas. En esa división temprana de la ciudad de México, los barrios eran los destinados a la República de indios que surgió por la imposibilidad numérica de gobernar los inmensos territorios conquistados; el método de conquista, la consideración de inferioridad cultural que se atribuyó a los indígenas y la supuesta necesidad de su evangelización fueron el origen directo de la República de indios. Fue la sociedad o comunidad política indígena que habitaba América aunque posteriormente pertenecieron a ella los mestizos. En un principio se trataba de una figura jurídica, por decirlo de alguna manera, más tarde se aplicó el término a una comunidad que cumplía con ciertas características en las que se incluía el territorio que ocupaban. Desde esta perspectiva la hoy Villa de Azcapotzalco viene a ser el núcleo de todos los pueblos de indios que lo conformaban, de tal modo, fue gobernado por la República de indios.

⁴ Para conocer más sobre el Señorío Tecpaneca véanse los artículos de Carlos Santamarina Novillo que se derivan de su tesis doctoral que, bajo la dirección del Dr. José Luis de Rojas presentó en la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad Complutense de Madrid con el título: *El sistema de dominación azteca: el Imperio Tepaneca*. Santamarina Novillo Carlos, “Los azteca-tepaneca: en torno a sus orígenes y gentilicio”; Santamarina Novillo Carlos, “El Acolhuacan bajo dominio Tepaneca, un capítulo de la expansión de Azcapotzalco”, Anales del Museo de América.

⁵ Para información respecto a la antigüedad de Azcapotzalco y Santiago Ahuizotla ver planos en Anexo 1.

⁶ Gilberto Pérez Rico, *Azcapotzalco en la Cultura*, p.14.

⁷ Charles Gibson, *Los Aztecas bajo el dominio español 1519-1810*, p.42.

posteriormente sometieron a los señoríos antes conquistados por los Tecpaneas. Así dio inicio la lucha por el *espacio* que Azcapotzalco enfrentaría durante siglos.

En esas condiciones los conquistadores encontraron Azcapotzalco casi 100 años después, no obstante, con la caída de Tenochtitlan en 1521, Hernán Cortés restableció a todo este territorio su autonomía como señorío y en 1532 restituyó a los habitantes sus *calpullis* o barrios, y las pertenencias que antes les arrebataron los miembros de la Triple Alianza.⁸ Entre esos pueblos se encontraba Ahuexotla, *lugar de huejotes en agua*, hoy conocido como Santiago Ahuizotla. Sin embargo no se trató de una buena acción de Cortés, sino que formó parte de su estrategia política de conquista. El reconocimiento no le devolvió a Azcapotzalco derecho sobre los señoríos que antes permanecieron bajo su dominio, ya que Cortés reconoció a cada uno como señorío independiente. Esa estrategia le permitió repartir tierras a sus encomenderos, situación que a su vez favoreció la creación de ranchos y haciendas, y nuevos pueblos de indios y barrios dentro del mismo territorio de Azcapotzalco. En el mundo colonial, los barrios se estructuraban con los pueblos de indios que se ubicaban en torno a la cabecera por ser sujetos de ella, y la forma de gobierno que los regía fue la República de indios.

A partir de entonces, Azcapotzalco fue objeto de pugnas y conflictos entre habitantes naturales, nativos y españoles, sobre todo después de que Cortés entregó Azcapotzalco como encomienda⁹ a sus capitanes Francisco y Juan de Montejo. La posesión de

⁸ En 1521 con la caída de Tenochtitlan, Cortés restableció esta zona como señorío y restituyó a los habitantes sus tierras y pertenencias. Los *calpullis* (barrios) reconocidos como tales en Azcapotzalco en 1532 fueron: Pochtla, lugar de pochotes o reunión de mercaderes; Izquitlan, lugar del pedernal; Tetlaxuman, lugar de los trabajadores de la tierra; Azacualco, lugar de serpientes y hormigas; Tlamatzinco, lugar pequeño de agricultores; Atenco, a la orilla del agua; Amolonco, lugar pequeño donde cae el agua; Amalinatzingo, lugarcito de hierba de agua; Nextenco, lugar del puente gris; Huitzanahuac, lugar del sacrificio; Texcolco, lugar de piedras arenosas; Zapotla, lugar de zapotes; Huexotitla, lugar de los huejotes; Xochihuacan, lugar de los que tienen flores; Xaltitlco, lugar arenoso; Acayucan, lugar de las cañas de agua; Tomatla, lugar de tomates; Ahuexotla, lugar de huejotes en agua; Mazatlán, lugar de venados; Atlicholohuacan (¿); Tlilhuacan, lugar negro o de brujería; Xocoyohuacan, lugar de los que tienen pequeños; Cuahutla, arboleda; Azcapotzalco, en el hormiguero. Peter Gerhard, *Geografía Histórica de la Nueva España 1519-1821*, pp. 43 y 254.

⁹ En América, la encomienda fue una institución socio-económica mediante la cual, los indígenas de un pueblo o señorío (encomendados) eran entregados a un encomendero. Los primeros debían retribuir con trabajo o especie, y a cambio debían recibir un trato justo, retribución equitativa y evangelización. Sin embargo, en la realidad las obligaciones del encomendero fueron omitidas y la encomienda se transformó en

Azcapotzalco como encomienda fue cuestionada por la Corona debido a que Francisco Montejo era funcionario, sin embargo, logró conservarla hasta su muerte en 1553 cuando pasó a manos de su hija Catalina. El Consejo de Indias también sancionó esa posesión pero como conclusión ratificó a Catalina como poseedora de la encomienda en 1557, junto con su esposo Alonso de Maldonado, quien había sido oidor de la Segunda Audiencia en 1531. Catalina conservó la encomienda hasta su muerte, aproximadamente en 1582. Sucesivamente el Consejo Real de Indias otorgó la encomienda a Luis de Velasco II en 1607.

Ante el despojo, se sabe que los indios atacaban con perros, fuego, trampas, pozos y redes,¹⁰ al ganado que invadía las pocas y pequeñas parcelas que pudieron conservar, además de protestar acudiendo a los medios legales impuestos por la Corona, pues según las leyes, ni encomiendas ni concesiones debían perjudicar a los indígenas ni a sus propiedades. Las pugnas fueron particulares en el sentido de que pese a desenvolverse especialmente entre los grupos dominados (indígenas) por las leyes españolas y los representantes de dichas Leyes (españoles), los indígenas se defendían acudiendo tanto a sus propios instrumentos, como a los “oficiales” otorgados por esas nuevas leyes. Ése no fue el único grupo al que se enfrentaron; el despojo muchas veces era perpetuado por otros indígenas, de tal modo que los conflictos se desarrollaban en medio de dos tradiciones. Los problemas se agudizaron en 1533 con la llegada del virrey de Mendoza quien otorgó tierras como mercedes a oidores y allegados, alegando que se trataba de las tierras de Moctezuma y aprovechando que la corona autorizó echar mano de ellas debido a que después de la conquista se convirtieron en terrenos baldíos.¹¹ En 1539 el virrey otorgó al oidor Lorenzo de Tejada una merced en Azcapotzalco y dos en Tacuba al año siguiente.¹² Se trató de tierras concesionadas para ser usadas como ranchos o estancias para la cría de ganado o actividades agrícolas.¹³

un sistema de trabajo forzado para los pueblos originarios en favor de los encomenderos. Silvio Zavala, *Suplemento Documental y Bibliográfico a la Encomienda Indiana*, p. 43.

¹⁰ Charles Gibson, *Los Aztecas bajo el dominio español 1519-1810*, p. 287.

¹¹ Ethelia Ruiz Medrano, *Gobierno y sociedad en Nueva España. Segunda Audiencia y Antonio de Mendoza*, p. 308.

¹² *Ibidem*, p. 223.

¹³ Como ejemplo baste mencionar la hacienda de Santa Lucía que, creada desde el siglo XVI, en el siglo siguiente ya contaban con 5 mil caballos y 10 mil vacas.

Pero como Cortés había otorgado el señorío de Tacuba a Isabel Moctezuma (llamada así tras la conquista),¹⁴ hija del *huey tlatoani Motecuhzoma II*, los problemas de tierras que Azcapotzalco enfrentaba se agudizaron. Esas tierras, según las leyes indígenas, pertenecían como sujeto¹⁵ a Azcapotzalco antes de la caída de los Tecpanecas ante la Triple Alianza. Tal situación colocó a los habitantes de Azcapotzalco y Tacuba en un constante litigio, empero, la fracción de Isabel Moctezuma fue conservada como concesión hasta 1716, año en que una de sus descendientes, Teresa de Oca y Moctezuma, aún recibía los tributos de 217 indios.¹⁶ Conservar el territorio de Tacuba no fue el único objetivo, sino la resolución del litigio iniciado en 1546 por su sexto esposo Juan Cano y su hijo (del quinto matrimonio) Juan de Andrade Moctezuma, y recuperar tierras, casas y objetos de valor que formaban el patrimonio que ella debía heredar de sus padres y abuelos, todos gobernantes de México Tenochtitlán.¹⁷ La intervención directa de doña Isabel en el litigio no fue posible debido a su analfabetismo, y a que las normas legales españolas prohibían a las mujeres casadas presentar sus casos. El inicio del litigio fue justamente una carta¹⁸ escrita como respuesta a vecinos y funcionarios de la Real Audiencia que presentaban reclamaciones contra sus propiedades, al menos desde el 22 de junio de 1531 cuando el presidente de la segunda Audiencia, Sebastián Ramírez de Fuenleal, escribió al rey Carlos I pidiendo el pueblo de “Tacuba también con sus sujetos que al presente tiene y sirve doña Isabel, hija de Moctezuma”. Según el parecer de Ramírez de Fuenleal, esas tierras debían pertenecer a la ciudad de México, porque sin ellas “esta ciudad no se puede sustentar buenamente”.¹⁹

Por su parte Cano fundamentaba la heredad de esas tierras con base en el peso de la tradición, arguyendo que Motecuhzoma Xocoyotzin, padre de Isabel, fue “señor natural de

¹⁴ Anastasya Kalyuta, “La casa y hacienda de un señor mexica: Un estudio analítico de la Información de doña Isabel de Moctezuma”, p. 16.

¹⁵ Los pueblos sujetos por definición estaban sometidos a pagar un tributo en especies y trabajo.

¹⁶ Charles Gibson, *Los Aztecas bajo el dominio español 1519-1810*, pp. 420, 421.

¹⁷ Anastasya Kalyuta, *op.cit.*, pp. 14, 34.

¹⁸ La primera copia del documento se realizó en 1560 a petición de Juan Cano y ahora se encuentra en el Archivo General de Indias, Real Patronato, 181, R. 8. La segunda se hizo en 1566 a petición de Juan de Andrade, hijo mayor de doña Isabel y su quinto esposo Pedro Gallego de Andrade. Actualmente el documento se localiza en el Archivo General de Indias, Patronato Real, 245, R. 3. *Ibidem*, p. 14.

¹⁹ *Ibidem*, p. 16.

la ciudad de México y de todas sus provincias” y recibió el poder por legítima sucesión.²⁰ Ante tal argumentación, el conquistador Ruy González envió en 1553, una carta a Carlos V en la que declaraba que Motecuhzoma “no era legitimo señor” sino tirano y usurpador puesto que “tenía un hermano mayor a quien convenía señorear”.²¹ Por su parte Cano argumentaba que Motecuhzoma se había convertido a la fe católica, y que a pesar de ser “gentiles”, los padres de doña Isabel se habían casado según las leyes y costumbres de la tierra. Por tal razón, todos los señores indígenas nacidos de dicha unión debían considerarse legítimos y gozar de todos los derechos y beneficios. Al morir Axayacatl, único hijo varón de Motecuhzoma, todos sus derechos debían pasar a su hermana doña Isabel. Con tal argumento, Cano desconocía todos los señoríos que existieron antes, ya fuese como tributarios o como conquistadores, incluyendo a los tecpanecas de Azcapotzalco, asegurando que todos los pueblos y tierras reclamadas fueron bienes patrimoniales de Motecuhzoma y su esposa principal.²²

Los argumentos eran falsos según Margarita Menegus. Las tierras que Hernán Cortés otorgó a Isabel pertenecían a Antonio Cortés Totoquihuaztli, gobernante de Tacuba a la llegada de los conquistadores.²³ Pero al parecer existía respeto por la tradición de heredar los bienes, incluidas las tierras, de generación en generación, sin ningún documento de por medio pues la *palabra* y la *memoria* bastaban, tanto de los implicados, como de los testigos. Si se trataba de delimitar los linderos de algún *altepetl*, *calpulli*, señorío, pueblo o barrio, según se vea, la información podía conservarse también en la *memoria colectiva* y en ocasiones en sus “pinturas”.²⁴ Del mismo modo procedió en 1545 la Real Audiencia de México al otorgar merced de tierras de 20 caballerías ubicadas en Tlilhuaca y Ahuehuetitla o Ahuexotla (San Juan Tlihuaca y San Santiago Ahuizotla) a los indios del común de Azcapotzalco, por tratarse de terrenos que en el pasado pertenecieron al tlatoani tecpaneca Tezozomoc. Y a pesar de tal resolución, gran parte de las tierras de Azcapotzalco fueron

²⁰ *Ibidem*, p. 18.

²¹ Silvio Zavala, *Epistolario de la Nueva España 1505-1818*, p. 33.

²² Anastasya Kalyuta, “La casa y hacienda de un señor mexicana: Un estudio analítico de la Información de doña Isabel de Moctezuma”, p. 19.

²³ Para ahondar sobre este tema consulte: Margarita Menegus Bornemann, Rodolfo Aguirre Salvador, *Los indios, el sacerdocio y la Universidad en Nueva España, siglos XVI-XVIII*.

²⁴ Definitivamente se referían a códices o algunos planos que no contienen escritura en castellano o en español.

repartidas a españoles, incluso algunas llegaron a ser encomiendas y mercedes al mismo tiempo. Se tienen referencias de que en el año 1560 el oidor Tejada se había apropiado de casi todo el territorio que conformaba Azcapotzalco, salvo apenas del área de la cabecera; se trataba de 102.5 hectáreas de tierra localizadas entre las cabeceras de Tenayuca y Tacuba que además incluían terrenos de Tlalnepantla.²⁵

Pero dado que poco después de la caída de Tenochtitlan a Azcapotzalco llegaron frailes dominicos, a ese nuevo ordenamiento del territorio se sumó y traslapó uno más que respondía precisamente al dominio religioso; se trataba de porciones de territorio evangelizado conocidas como parroquias. La manera de delimitar dichas parroquias en la Nueva España se hacía por medio de la construcción de capillas y templos católicos y anteponiendo un nombre cristiano a los nombres originales de los pueblos evangelizados que en conjunto formaban la parroquia. Así, durante el siglo XVI, los dominicos construyeron el convento en la cabecera Azcapotzalco, capillas en algunos pueblos como Tilhuacan, Pochtlan y Nextengo, y ya entrado el siglo XVII en Ahuexotla que desde entonces se llamó Santiago Ahuizotla²⁶ (con variantes como Ahuizotl). En adelante el pueblo quedó oficialmente incorporado a la parroquia de Azcapotzalco.²⁷

El plano (fotocopia) que presentamos con el número 2²⁸ resulta más que interesante aunque en apariencia sólo represente un territorio con sus caminos y construcciones. Desde mi formación como arquitecta pienso que se trata de un registro, o lo que hoy llamamos “un levantamiento” de las construcciones y caminos que encontraron los frailes o Cortés y su

²⁵ Con información del cuadro 5 de Charles Gibson, Ethelia Ruiz presenta un croquis en el que indica el área del territorio adquirido por el oidor Tejada. Ethelia Ruiz Medrano, *Gobierno y sociedad en Nueva España. Segunda Audiencia y Antonio de Mendoza*, p. 310.

²⁶ La parroquia de Santiago Ahuizotla aparece como construida en el siglo XVII en el Catálogo de Monumentos Históricos de Azcapotzalco elaborado por el Instituto Nacional de Antropología e Historia.

²⁷ Para ampliar la información sobre la llegada de los dominicos a Azcapotzalco y las construcciones que levantaron consulte la Tesis de Maestría titulada: *La arquitectura religiosa del siglo XVI en Azcapotzalco. Caso de estudio: el ex convento de Azcapotzalco*, elaborada por quien escribe y presentada en la Universidad Nacional Autónoma de México en el año 2006.

²⁸ La fotocopia fue proporcionada por el Archivo Histórico de Azcapotzalco donde supuestamente estuvo alguna vez el plano original cuya fecha de elaboración fue el siglo XVI. Actualmente no se conoce el paradero exacto del plano.

soldados en Azcapotzalco.²⁹ Destaca la forma de las construcciones representadas ya que no corresponden a las que acostumbraban los frailes para indicar las fábricas católicas, ni siquiera a las europeas en general (medievales o renacentistas). La intervención en la fotocopia (así lo indica la tipografía) se ocupó de nombrar los pueblos representados en el plano, ubicando correctamente con el número 13 al pueblo Ahuexotla aún sin capilla. Se observa también que se trataba de un lugar rivereño y que desde entonces existía, como parte de la traza primigenia, la calzada que hoy conocemos como avenida Azcapotzalco.

Posteriormente, con la desecación de la riera del lago de México, los límites de Azcapotzalco se extendieron hacia el oriente y se formaron nuevos pueblos y barrios, pero también, una parte del territorio se concedió a españoles para ser utilizado como ranchos y haciendas. La expansión se aprecia en el plano 3,³⁰ ocupando parte de la riera de la laguna de México. Asimismo, Azcapotzalco aparece determinado por la conquista espiritual, pues evidentemente las fábricas representadas corresponden a construcciones cristianas, una en cada pueblo y muchas sustituyendo los antiguos elementos arquitectónicos que ahí existían, según lo vimos en el plano 2. La presencia de las capillas simbolizaba la cristianización “oficial” de cada pueblo de indios, ranchos y haciendas que constituían el territorio. En Azcapotzalco como en casi toda la Nueva España, a los nombres prehispánicos de los antiguos calpullis se les antepuso el nombre de un santo o santa católica, para así considerarlos pueblos de indios, comunidades, barrios o pueblos según la época en que situemos la investigación. En este plano no aparece señalado el pueblo Ahuexotla, ni alguna capilla que sugiera su existencia a pesar de que en el plano 2 sí.³¹ Resalta la disposición de la cabecera de Azcapotzalco y su convento, pues a simple vista fungían como centro de un territorio mayor flanqueado por cuatro iglesias importantes. La jerarquía de dichas construcciones no sólo se deduce porque poseen torre y campanario, sino por contraste con las que se hallan entre ellas y el convento, las cuales se caracterizan por su

²⁹ Levantar en el sentido de proceder a dibujar un plano de una población, una construcción, etcétera, siguiendo los procedimientos técnicos de la formación y la época de quien dibuja.

³⁰ Se trata de una fotocopia también proporcionada por el Archivo Histórico de Azcapotzalco donde supuestamente estuvo alguna vez el plano original y actualmente no se conoce el paradero exacto del mismo.

³¹ Sin embargo la antigüedad de Santiago Ahuizotla como Ahuexotla se remonta al periodo clásico. Su existencia se confirma a la llegada de los conquistadores. Ver los planos correspondientes en el Anexo 1 de este trabajo.

sencillez tal y como corresponde a las capillas de pueblo (o barrio). Cabe señalar que la tipografía en este plano tampoco pertenece a la época en que se elaboró.³²

Las parroquias organizadas por los frailes muchas veces no correspondían con delimitaciones impuestas bajo criterios como la propiedad, la organización del espacio por razas y gobierno, el uso comunitario o particular de la tierra, etcétera. De modo que el espacio se encontraba en constante movimiento (metafóricamente) pues sus límites se encogían y ensanchaban al pasar de ser tierras comunales de cultivo y cría de ganado a encomiendas y mercedes. En ese sentido, autores como Charles Gibson manejan la idea de que los clérigos obligaban a los indígenas a donar sus tierras, dado que las recibidas vía testamentos eran apenas pequeñas parcelas. Efectivamente, una importante fracción de las tierras de Azcapotzalco perteneció a los dominicos hasta 1805 ya que desde el principio de la conquista controlaron la región, reconstruyendo Azcapotzalco a partir del convento, las iglesias y capillas que construyeron durante los siglos XVI, XVII y XVIII sobre los antiguos calpullis tecpanecas localizados en la parte firme de Azcapotzalco. Posteriormente lo hicieron conforme la expansión territorial se daba al desecar el lago; baste mencionar que el santuario de la virgen de Guadalupe fue dueño desde el siglo XVII de varias haciendas de la región, una de ellas fue la hacienda de Las Salinas,³³ ubicada en lo que otrora fuera lago.

Hasta aquí puede notarse que Azcapotzalco es territorio de una comunidad política prehispánica intervenida en 1428 por los integrantes de la Triple Alianza, e intervenida y reconstituida nuevamente durante la conquista iniciada por Cortés en el siglo XVI, con la cual se consiguió la incorporación de pobladores españoles y la expansión del territorio. La expansión por la desecación sugiere que la demarcación político-jurídica no corresponde entonces con la comunidad de Azcapotzalco antes de la desecación del lago; no obstante, según la historia contada en los Anales de Tlaltelolco,³⁴ los islotes conocidos como

³² Se deduce que las copias de los planos fueron intervenidas posteriormente porque el español que se lee en ellas no es antiguo, por el lenguaje empleado, la tipografía, y otros detalles.

³³ Charles Gibson, *Los Aztecas bajo el dominio español 1519-1810*, p. 129.

³⁴ Para más información acerca de los Tlaltelolcas y Tenochcas o mexicas, tanto sus orígenes como su relación con Azcapotzalco y sus habitantes, véase: Berlin Heinrich, *Anales de Tlaltelolco. Historia de Tlaltelolco desde los Tiempos más Remotos*.

Tlaltelolco y Tenochtitlan fueron parte del territorio de Azcapotzalco desde la fundación del señorío tecpaneca. De hecho vimos en el plano 2 que esos islotes aparecen como parte de Azcapotzalco, y según los Anales de Tlaltelolco no fue sino hasta el año 1320 que los llamados mexicas, posteriormente tenochcas, aparecieron en la cuenca de México en busca de tierras donde asentarse. El documento refiere que fueron invitados a quedarse a vivir en ese islote por Acolnahuacatzin, en ese tiempo señor tecpaneca, y que ante tal gesto, los mexicas decidieron ir a Azcapotzalco y permanecer ahí 3 años y pagar tributo a los tecpanecas desde 1321.

Y como antes la conquista, la independencia yuxtapuso nuevos ordenamientos territoriales con fines administrativos, políticos y económicos a esa estructura territorial previa que tenía su propia lógica. Los cambios y nuevos ordenamientos se extendieron hasta la segunda mitad del siglo XX, afectando los límites territoriales de Azcapotzalco que se cambiaron con la misma la frecuencia que cambiaron los representantes del poder, sobre todo durante el siglo XIX, periodo en el cual, la mayor parte del territorio de Azcapotzalco continuaba siendo ranchos y haciendas. Dos de ellas, la de Clavería y Vallejo, serían afectadas en el siglo XX como producto de reconfiguraciones territoriales: la primera durante el Porfiriato como una zona residencial elitista, y posteriormente la Vallejo (1929), como un complejo industrial que surgió en el periodo pos-revolucionario. En cuanto a la Hacienda del Rosario, ésta fue fragmentada y convertida en unidad habitacional ya entrada la década de los 70s.³⁵ Aparentemente carecen de importancia estos datos, no obstante, los lugares a los que hacen referencia aparecen tanto en planos antiguos como en los elaborados durante el periodo post-independentista.

1.2 Entre pasado y presente. Organización de la comunidad Santiago Ahuizotla

Cambios en la demarcación territorial ocurridos en Azcapotzalco no paralizaron las *costumbres y tradiciones*, los habitantes conservaron desde las más comunes y generalizadas como las fiestas de los santos de advocación, las peregrinaciones que se realizan por todo el mundo católico, hasta otras exclusivas de cada pueblo como la fiesta de

³⁵ Los detalles de esas reconfiguraciones territoriales se verán en el capítulo IV de este trabajo.

la *alquila* y la de los *naturales* que se realizan en Santiago Ahuizotla. Ni los cambios territoriales, ni los ocurridos en los órdenes político, administrativo y cultural, frenaron la continuidad de ciertas costumbres como formas valiosas de vida; la población de Azcapotzalco no dejó de lado sus tradiciones. Hoy por hoy los habitantes de sus pueblos, barrios y colonias realizan diferentes peregrinaciones, una de ellas, la más antigua, es la llamada “fiesta de los naturales”³⁶ que se realiza el día 12 de noviembre y consiste en una peregrinación a pie a la Basílica de Guadalupe. La efectúan los habitantes de todos los pueblos antiguos, barrios y colonias nuevas, independientemente de su advocación e independientemente de alguna autoridad católica. Lo que resulta más interesante es que los habitantes afirman que peregrinan al Tepeyac desde el año 1532, por tratarse de un “legado histórico de sus antepasados”, y porque Azcapotzalco fue el primer pueblo de México y América que le rindió tributo a la Guadalupana.³⁷

Los habitantes de algunos barrios como Santo Tomás, Santa Apolonia y San Simón Pochtlan acuden al santuario del Señor de Chalma en diferentes fechas. Otra peregrinación es la que reúne a los habitantes de los pueblos San Miguel Amantla, San Juan Tlihuaca, San Lorenzo Tlaltenango (que actualmente pertenece a Naucalpan, Estado de México) y la Villa de Azcapotzalco, para ir a pie anualmente desde 1936 al santuario de Los Remedios,

³⁶ Son varios los autores que hacen referencia a esta fiesta: Delfina López Sarrelangue, Jaques Lafaye y Manuel Rivera Cambas, entre otros. Lafaye menciona que en principio la fiesta se realizaba el día 8 de diciembre y supone que la fecha fue cambiada después de la Independencia; para Rivera Cambas se realizaba el penúltimo domingo de noviembre aunque declara que a ese lugar asistían los indios aún antes de arraigarse el culto a la guadalupana; López Sarrelangue coincide con Cambas pues menciona que dicha fiesta se llevaban a cabo los días 25 y 26 de noviembre. Manuel Rivera Cambas, *México pintoresco, artístico y monumental*, p. 288, 308. Delfina Esmeralda López Sarrelangue, *Una Villa mexicana en el siglo XVIII: Nuestra Señora de Guadalupe*, pp. 242- 276. Jaques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional*, p.350.

³⁷ La información fue tomada de uno de los carteles-invitación, medio usualmente empleado por los habitantes de Azcapotzalco para difundir este tipo de prácticas. Estos documentos son colocados días antes de los eventos en los establecimientos más concurridos de los barrios como lo son: la parroquia o iglesia del pueblo, hasta las carnicerías, tortillerías, etc., no obstante, se tienen noticias de esta peregrinación desde el año 1731, y se dice que no fue fomentada por los frailes, sino que dado la costumbre de los indígenas de llegar al cerro “en peregrinación”, el rey Fernando VI ordenó institucionalizarla en 1748 como “la fiesta de los naturales”, dando instrucciones a los clérigos del santuario de entregar la iglesia a los indios como dueños legítimos durante los días 25 y 26 de noviembre, así como de no alterar “en lo más mínimo” sus festejos. Delfina Esmeralda López Sarrelangue, *Una Villa mexicana en el siglo XVIII: Nuestra Señora de Guadalupe*, pp. 242- 276. Otro documento que hace referencia al tema son las efemérides católicas del 26 de noviembre de 1786, en las que se menciona que debido a la aglomeración de indígenas con motivo de la fiesta de los naturales, un indígena que se acercó a tomar agua del “pocito” de la Villa cayó en él y se ahogó. Cabe señalar que ninguna de las fuentes aquí citadas señalan que aquellos que realizaban dicha fiesta hayan pertenecido específicamente a Azcapotzalco.

también conocido como Totoltepec, localizado en Naucalpan, Estado de México, en honor a la virgen de Los Remedios, tal como lo hace la comunidad de Santiago Ahuizotla desde 1837 pero en distinta época del año.

Esas peregrinaciones no son las únicas que se efectúan y estructuran a Azcapotzalco al margen de los párrocos de los pueblos, se conservan costumbres propias que van más allá del catolicismo y de las transformaciones del territorio dictadas por las políticas administrativas del Estado, ya que dichas costumbres les permite conservar una identidad y una territorialidad que reafirman con manifestaciones colectivas como las peregrinaciones. Esos pueblos y quizá muchas de sus costumbres provienen del pasado remoto de Azcapotzalco ya que aún en los años precedentes a 1837, los habitantes naturales y nativos de Azcapotzalco conservaban su tiempo de vida comunal y rural, inclusive ahí se producían los productos agrícolas que demandaba la ciudad. En suma, advertimos los elementos de un orden del tiempo colectivamente asumido que escapa a las pautas del Estado moderno.

En cuanto a Santiago Ahuizotla, la comunidad que habitaba el pueblo conservaba costumbres y tradiciones relacionadas con la religiosidad, la cotidianidad y los ciclos agrícolas, y aún en 1904 “su única distracción eran las fiestas religiosas”.³⁸ Ese estilo de vida aparentemente comenzó a modificarse en 1930 cuando se instalaron en los terrenos de la ex hacienda Vallejo las primeras industrias, y la construcción de la refinería en 55 hectáreas de terrenos ejidales pertenecientes precisamente al pueblo de Santiago Ahuizotla; un pueblo cuyo aspecto continuaba siendo rural y sus actividades agrícolas hasta hace pocas décadas (ganaderas hasta los 90s y agrícolas hasta los años 60s), a pesar de que la zona industrial y la refinería ocasionaron la llegada de pobladores de otros lugares. Actualmente, por causa del proceso de urbanización forma parte de la mancha urbana de la ciudad de México.³⁹

La *memoria* colectiva de los habitantes del pueblo de Santiago Ahuizotla sostiene que en el año 1837 inició la peregrinación que anualmente realizan hasta el santuario de Los

³⁸ Guadalupe Lozada, “De los ahuehuetes a los chapopotes / La influencia de Pemex en Azcapotzalco” pp. 39-43.

³⁹ Otros pueblos que han sufrido procesos similares son San Ángel, Coyoacán e Iztapalapa.

Remedios, y que forma parte de las tradicionales fiestas religiosas que celebran en honor a Nuestra Señora de Los Remedios. Se trata de una tradición constituida por tres días de festejos,⁴⁰ mismos que más adelante se describirán, con la intención de presentar dicha peregrinación como sujeto de estudio de este trabajo.

Esta peregrinación presenta una naturaleza compleja y paradójica ya que a través de ella la comunidad define su vida cotidiana. En ella se mezcla el rito y el juego, la ceremonia y la diversión, el respeto a la tradición y a la costumbre, la espontaneidad y lo espiritual, lo íntimo y lo público, lo religioso y lo profano; en síntesis, la armonía de las costumbres con el tiempo moderno. La peregrinación es la clave de la existencia comunitaria que lleva los registros de la vida social, es un *tiempo sin tiempo*, es cíclica y repetitiva, festiva y sacra. Es la metáfora⁴¹ de una realidad que sólo se percibe mediante los actos que conforman la peregrinación, cuyo significado es simbólico e inaccesible a la descripción directa. Es la vía de acceso a otro *orden del tiempo*, a un sentido diferente de la historicidad en el cual reside la identidad colectiva heredada del pasado a la comunidad de Santiago Ahuizotla.⁴²

En cuanto a la estructura de la peregrinación, presuntamente ésta ha atravesado las sociedades de casi dos siglos, pero no como algo inconsciente y repetitivo sin sentido, sino como parte de la realidad de los habitantes de Santiago Ahuizotla, de su cotidianidad; se trata de una estructura tradicional organizativa conocida como mayordomía⁴³ que hace posible la peregrinación y a su vez, cohesiona a la comunidad. La mayordomía es un sistema organizativo que consiste en la suma de voluntades y requiere de amplios preparativos y múltiples participantes que entran en escena desde antes durante la *fiesta de*

⁴⁰ Ya que la determinación de la fecha es problemática desde un punto de vista documental, se asume como cierta porque forma parte de las creencias de una comunidad tradicional, así como de su anclaje histórico y de su noción de tiempo compartido e identitario.

⁴¹ En sentido retórico, la metáfora es una alegoría en la que unas palabras se toman en sentido recto y otras en sentido figurado. En la peregrinación se trata de una realidad del pasado refigurada en la actualidad.

⁴² Como rito, la función de la peregrinación es cimentar la solidaridad social y la identidad colectiva de la comunidad.

⁴³ Las mayordomías surgieron con el sincretismo religioso que se dio con la conquista. La estructura de ellas varía según la comunidad donde se presenten, al igual que las funciones y elección del mayordomo. Coinciden en que el mayordomo es el encargado de procurar y cuidar la imagen católica que se venera en el barrio, celebrando sus festividades y haciendo los rituales correspondientes. Las diferencias pueden notarse al analizar diversas mayordomías como por ejemplo las de Xochimilco, Chiapas, etcétera. Para conocer al detalle la estructura de las mayordomías de Chiapas véase la obra: Felix Rodríguez León, *Los zóques de Tuxtla*. Sobre las mayordomías de Xochimilco consulte: Luis Eduardo Garzón Lozano, *Xochimilco hoy*.

la alquila, un hecho que forma parte de la peregrinación ya que ese día se hace una fiesta a la que acude gran parte de la comunidad, para que se anoten en “el libro” todos aquellos que deseen ser mayordomos de la virgen. Se acostumbra que los ancianos mayordomos del pueblo presidan la fiesta ya que son ellos quienes tienen bajo su cuidado “el libro”⁴⁴ en el que se han anotado durante décadas. El lugar donde se realiza dicha fiesta es el campo de beisbol que se ubica en la calzada “de la Naranja”, límite al sur del pueblo de Santiago Ahuizotla, colindando con la colonia Ahuizotla que actualmente forma parte de Naucalpan, Estado de México. En este mismo sitio se agasaja a los *barrenderos* el día previo a la peregrinación, y se quema el castillo el día de la peregrinación para dar por concluidos los tres días de fiesta. Ese *espacio* es el punto donde la demarcación moderna corta al territorio antiguo, aunque para la comunidad tradicional de Santiago Ahuizotla sigue siendo parte de lo propio, independientemente de que en la nueva estructura administrativo-territorial ya no les pertenezca. Todas esas actividades son señal de la importancia de dicho espacio.

Este trabajo es un relato histórico construido con base en documentos antiguos (planos) y complementado con trabajos bibliográficos que nos presenta un Azcapotzalco distinto al que se percibe hoy. El relato parte de un territorio general (Azcapotzalco) que nos conduce a un espacio singular que es Santiago Ahuizotla, cuya comunidad practica una peregrinación que rememora un *tiempo-espacio* particular, confirmando que ese espacio formó parte de la retícula espacial y social de Azcapotzalco desde tiempo atrás.⁴⁵ Una retícula que permanece y se actualiza gracias a peregrinaciones como la de Santiago Ahuizotla, a pesar de que sobre ella se montaron otras retículas trazadas por las encomiendas, las mercedes, la Iglesia, y los propietarios de ranchos y haciendas coloniales; así como por los principios dominantes modernos que desde el siglo XIX determinan, bajo el control del Estado nacional, las demarcaciones administrativas del territorio y la población.

⁴⁴ Realmente se trata de un cuaderno.

⁴⁵ Antes de la llegada de los conquistadores, los pueblos antiguos como Azcapotzalco se conocían como altepetl, cuya retícula social correspondía a una estructura espacial conformada por un *Cu* y varios *calpullis*. Santamarina Novillo Carlos, “Los *azteca-tepaneca*: en torno a sus orígenes y gentilicio, p. 64.

Otro aspecto que hace importante a esta peregrinación es que a pesar de esas variaciones territoriales, el camino que desde 1837 recorren los habitantes de Santiago Ahuizotla al santuario de Los Remedios es el mismo. Por consiguiente, la peregrinación actualiza a la comunidad, la hace vigente a pesar de los cambios en las demarcaciones y las nuevas trazas urbanas que transformaron el *espacio* y fragmentaron el camino; con ella se desborda la demarcación actual de la delegación política de Azcapotzalco y se extiende a Naucalpan, estado de México (imagen 1), re-vinculando y re-articulando un territorio que ancestralmente pertenecía a una o varias comunidades que compartían la concepción de un mismo *espacio simbólico* relativo a su cosmovisión. Por ello la peregrinación no sólo puede verse como objeto a estudiar desde otras disciplinas como la antropología, sino como un documento historiográfico que es posible leer como registro histórico o como una huella del tiempo significativa y vinculante para una comunidad.

Hasta hace algunos años, el mayordomo principal era quien patrocinaba la peregrinación y se hacía cargo de la imagen de la virgen durante el transcurrir de un año, se hacía cargo de todos los gastos excepto de la música de banda pues, tradicionalmente, ese gasto lo cubre la comunidad con donativos. Hoy por hoy el mayordomo principal comparte los gastos con otras personas que son reconocidas también como mayordomos, sólo que el principal es quien se anota en el “libro” y los otros son acompañantes. De tal suerte que es el mayordomo principal quien recibe y asume su responsabilidad públicamente con el pueblo como testigo, y quien un año después hará entrega del cargo a un nuevo mayordomo. Este cambio se debió, según cuentan los habitantes de Santiago, a los cambios económicos que ha enfrentado la comunidad. Cuentan que en cierta ocasión nadie se anotó en el “libro”, por lo que algunos naturales que antes habían sido mayordomos se organizaron para crear una emergente mayordomía colectiva.

Otros participantes que integran la estructura de la peregrinación son las mayordomas (cónyuges de los mayordomos), los barrenderos, los coheteros, los músicos, la comisión de festejos (integrada por voluntarios para recolectar los donativos de la comunidad), los floristas, la costurera y la comunidad misma, desempeñando un rol definido durante un año en el cual se inscriben los tres días de festejo.

En los días de fiesta, los floristas elaboran diversos retablos con flores naturales para enmarcar los altares que en distintos *tiempos y espacios* contienen la imagen de la virgen. Por su parte, la costurera confecciona los diferentes vestidos y atuendos con los que “visten” la imagen de la virgen durante la peregrinación y durante los festejos de todo el año: el onomástico de la virgen que se festeja el primero de septiembre, el día de la *alquila* que se festeja 50 días antes del domingo de pentecostés, y el 25 de julio, día del festejo de Santiago el Mayor, el patrono del pueblo. Ambos oficios, florista y costurera de la virgen, se han heredado no como forma de vida o medio de sustento, sino únicamente para desempeñarlos durante los días de fiesta y para la imagen de la virgen.

La mayordomía es importante porque genera en los habitantes un mecanismo de pertenencia y favorece la reproducción social. Define la identidad del pueblo de Santiago Ahuizotla, al tiempo que hace una distinción entre el “natural”, el “nativo”, el “habitante” o el “vecino” de la comunidad: se llama naturales a aquellos cuyas raíces histórico-familiares se remontan a tiempos inmemoriales; nativos son aquellos que han contraído nupcias o formado una familia con un natural. Vecinos son aquellos que han llegado a vivir al pueblo y no tienen lazos familiares con los naturales, mientras que la categoría de habitantes se utiliza para generalizar las “categorías” antes señaladas. Esta clasificación no es gratuita ni exclusiva de esta comunidad, existía en el lenguaje colonial desde los tiempos de la conquista en que los indios fueron llamados naturales, y a los españoles que se asentaron a su lado se les conoció como vecinos. Y es gracias a la mayordomía que puede llevarse una especie de registro histórico de los naturales y los nativos ya que sólo ellos pueden participar en la mayordomía.

Por otra parte, dentro de la estructura social de esta comunidad, existe como parte de sus tradiciones un sistema “político” conocido como “comisariado”, que se conserva aunque no se asocian con él códigos formales de derecho y castigo de los habitantes. Sus funciones e implicaciones prácticas atañen a intereses locales e intra-comunitario que no han sido absorbidas por el sistema jurídico-político moderno que ejercen las autoridades surgidas del Estado nacional. Los comisarios se reúnen domingo a domingo para tratar asuntos afines con las resoluciones del gobierno delegacional en turno y el pueblo, por ejemplo:

organizarse para que el lugar sea y aparezca como “pueblo” en la nomenclatura oficial del Distrito Federal, evitar que continúe la edificación de unidades habitacionales, y lo relacionado con los festejos tradicionales de la comunidad.

El *espacio* donde acostumbran reunirse en un *espacio* de valor simbólico que, al igual que la peregrinación, ejemplifica la permanencia del pasado en el presente, o bien, la armonía del pasado con el presente que al mismo tiempo revela la existencia de una trama de significados propios al *espacio-tiempo* de la comunidad. Se trata de un predio que siempre fue comunal y sus funciones han estado ligadas a las tradiciones de la comunidad. Ahí no sólo se reúnen los comisarios, también se celebran asambleas a las que convocan a toda la población, pero lo más destacable es que en ese espacio se efectúa el “cambio de mayordomía” al día siguiente de la peregrinación. Las acciones que en él se realizan denotan un valor simbólico precedente a dos edificios que ahí se construyeron entre los años 1992-93, como parte de los programas sociales que emprende el gobierno federal; uno es usado como comisaría y otro como oficialía del Registro Civil.

Para los habitantes de Santiago Ahuizotla ese espacio representa una especie de centro, ya que el área donde se ubica y sus alrededores inmediatos es conocida como “medio pueblo”. La población comenta que “siempre” se le ha llamado así, desde el tiempo de los abuelos. En el plano 2 ese espacio aparece señalado con un elemento arquitectónico distinto a los edificios religiosos.

De tal modo, la peregrinación ha de analizarse como *discurso* y como *grafía*. El hecho de que en ese *espacio* se continúen realizando las funciones comunitarias antes mencionadas hace evidente que el valor simbólico del *espacio* es mayor e inherente a lo que aparentemente representa, ya que ese valor va mucho más allá de la acumulación de funciones derivadas de diferentes horizontes históricos. Ese *espacio* forma parte de las tradiciones y conforma una parte de la identidad de los naturales y nativos de Santiago

Ahuizotla, sobre todo del grupo involucrado directamente en la peregrinación,⁴⁶ y el grupo que conforma el comisariato.⁴⁷

La coexistencia del comisariado con el sistema de mayordomías incita a pensar que la mayordomía es de tipo cívico-religioso y que aparentemente no tiene que ver con la política, que no existen intereses ni beneficios políticos asociados en los motivos por los cuales se realiza la peregrinación. Las funciones de este comisariado son equivalentes a las que tenían los cabildos de los pueblos de indios⁴⁸ durante el periodo colonial, en el que como hoy, coexistía con dos o más sistemas jurídicos: el Estado representado por diversos personajes y leyes escritas, entre las que destacaba organizar a los pueblos de indios o municipios bajo el sistema de comunidad para administrar los recursos de las colonias españolas.⁴⁹ Y el poder eclesiástico representado por frailes y sacerdotes a quienes se debía tributar bajo las figuras del diezmo, la cofradía, la caja de comunidad, etcétera.

Pero considerando que uno de los “significados del discurso cifrado” en la peregrinación es identitario-indígena,⁵⁰ tal como los datos antes presentados lo sugieren, entonces desde luego que hay un sustrato político, además y más allá del religioso. Sobre todo porque esta mayordomía no se conforma para festejar al santo patrono del pueblo como ocurre en la mayoría de los casos, sino que se forma para servir y adorar una advocación diferente,

⁴⁶ Según Merton, se entiende por grupo “un conjunto de individuos en interacción según reglas establecidas”, las colectividades, en cambio, serían conjuntos de individuos que aún en ausencia de toda interacción y contacto próximo, experimentan cierto sentimiento de solidaridad “porque comparten ciertos valores y porque un sentimiento de obligación moral los impulsan a responder, como es debido, a las expectativas ligadas a ciertos roles sociales”. Robert K. Merton, *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, pp. 240-249.

⁴⁷ Ggeneralmente integrado por los más ancianos del pueblo que alguna vez, por lo menos, fueron mayordomos.

⁴⁸ Antes de la conquista los pueblos de indios estuvieron organizados en señoríos y eran gobernados por un *tlatoque*. A la llegada de los españoles cada una de las dos partes en que estaba dividido Azcapotzalco fue convertida en pueblo de indios, y por lo tanto gobernados por un cacique que se reconocía como “noble” si era impuesto, y como “de sangre” si se trataba de un indio natural quien era reconocido gracias a la transmisión oral. Margarita Menegus Bornemann, “Las reformas borbónicas en las comunidades de indios (Comentarios al reglamento de bienes de comunidad de Metepec, 1808)”, pp. 755,776.

⁴⁹ Los pueblos de indios o municipios fueron una figura del estado colonial que facilitó la aplicación de leyes, provocando así que los indios mantuvieron una relación de subalternidad que se extendió aún después del periodo del liberalismo. Eran concebidos para ser habitados únicamente por indios que, en consecuencia, tuvieron que soportar racismo, discriminación, y la exclusión de los beneficios de una sociedad, al tiempo que sufrieron las exigencias jurídicas del Estado.

⁵⁰ En el sentido de conservar un conjunto de rasgos propios a la comunidad que los caracterizan frente a los demás pueblos de Azcapotzalco y de los cuales se tiene conciencia.

digámosle propia, a pesar de pertenecer al ejército de santos católicos. No es gratuito que la imagen de la virgen de Los Remedios no permanezca en la parroquia del pueblo sino en casa de los mayordomos.⁵¹ Es como si la parroquia del pueblo y su atrio, el espacio religioso católico por excelencia, quedara olvidado el resto del año pues es intrascendente a la virgen y las actividades de la mayordomía.

1.3 Tiempo y espacio que perviven. Peregrinación al santuario de Los Remedios

Día uno: *La romería de barriada*

El primer día se organiza la “*romería de barriada*” integrada principalmente por mujeres, jóvenes y niños; todos son voluntarios y casi en su totalidad forman parte de la mayordomía saliente. Se reúnen a las 9:00 a.m. en el atrio de la parroquia del pueblo para dirigirse al Santuario de los Remedios. Lo hacen siempre en sábado, un día antes de la peregrinación a la que acuden casi todos los habitantes del pueblo. Igualmente lo hacen a pie con estandartes de la mayordomía vigente y de otras anteriores, que tienen bordada la imagen de la virgen de Los Remedios o del Apóstol Santiago, patrono del pueblo. También cargan escobas y cubetas, pues su misión es llegar al cerro de Los Remedios y subir a la cima para barrer el atrio de la Basílica de Nuestra Señora de los Remedios que se encuentra ahí. Llevan además bolsas y canastas con alimentos para compartir después de terminar su misión. Otro elemento que no falta en este acto es la bandera de México.

El camino que siguen es el mismo que al día siguiente recorrerá todo el pueblo llevando la imagen de la virgen. Regularmente el grupo apenas rebasa las 50 personas y los pocos varones que se incluyen en él se encargan de cuidar al resto del grupo, sobre todo en los momentos en que cruzan avenidas muy transitadas. El pequeño contingente es encabezado por uno o dos coheteros que de manera constante lanzan cohetes anunciando la marcha de los barrenderos. Al paso de éstos, la cotidianidad del pueblo se detiene ya que al tronido de

⁵¹ En Xochimilco se acostumbra adorar uno o más santos en cada barrio (Niño-pa o Niño-pan, Niño de Belem, Niño Dormido, etcétera), independientemente de la advocación de las parroquias; y al igual ocurre en Santiago Ahuizotla con la virgen de Los Remedios, esos santos permanecen en casa del mayordomo y no en las catedrales, parroquias, iglesias o capillas.

los cohetes, la gente sale de sus casas o se asoma por las ventanas para saludarles con la mano, incluso los dependientes de los negocios que inevitablemente los ven pasar se toman un tiempo para saludarlos, entonces los bistecs dejan de ser aplanados, las tortillas de ser despachadas y las naranjas de ser pesadas... todas las miradas se posan en ellos, incluso los vehículos particulares, taxis y microbuses hacen alto para cederles el paso, como dándose un tiempo para verles pasar: ni pasajeros ni conductores protestan por el tiempo que tarda en pasar la romería. Rostros con gesto de extrañeza o sorpresa pueden ser vistos a través de las ventanillas, revelando que los pasajeros no tienen tiempo de pensar en el tiempo que les roba la romería, sólo siguen con la mirada a ese grupo de *barrenderos* que logra hacerles olvidar el ritmo de vida en el que se hallan inmersos.

En todo momento los *barrenderos* son custodiados por elementos de seguridad, tanto del D.F. como del estado de México. Los del Distrito Federal los escoltan desde que salen del atrio de la parroquia de Santiago Apóstol y caminan sobre la calle de Nextengo para incorporarse a la avenida Santiago Ahuizotla. A su paso, algunas personas salen de sus domicilios para unirse al contingente. Más adelante doblan a la derecha y marchan por la calzada “de la Naranja” en dirección poniente. En esta calzada, que sirve de límite entre Azcapotzalco y Naucalpan, nuevamente el tiempo parece congelarse: el ruido de los autos, camiones y microbuses cesa... todos guardan silencio ante el sonido de los cohetes, la música de banda y el paso de la romería que aún en este punto es alcanzada por más parroquianos para unirse al grupo.

Así llegan al extremo poniente de la calzada de la Naranja, un punto donde se bifurca: a la izquierda inicia el arranque de lo que se convierte en un puente, y a la derecha se incorpora a la calzada “de las Armas”, antiguamente llamada “camino de las carretas”, otro de los límites entre la Delegación Azcapotzalco, Distrito Federal y Naucalpan, estado de México. Los *barrenderos* siguen por esa calzada, ahí los esperan elementos de seguridad para escoltarlos a partir de ese momento y hasta llegar al pie del cerro de Los Remedios; dichos elementos ya no pertenecen al Distrito Federal sino a Naucalpan. En ese punto los *barrenderos-peregrinos* doblan a la izquierda y se incorporan a la calzada de las Armas por un paso a desnivel pues sobre éste se encuentra un puente. Es un tramo corto el que

caminan sobre esa calzada pues se pliegan a la derecha para tomar la calle del río, una calle corta que sigue el cauce del río de Naucalpan, el río no se ve pues un talud de varios metros de altura que forma parte del llamado Vaso Regulador de Cristo, no permite verlo.

El trayecto por esa calzada es corto y se incorporan a la avenida 16 de septiembre, a su izquierda el río de Naucalpan se aleja. Siguen por esa avenida y justo al pasar bajo el periférico se encuentran con las vías del tren, las cruzan y siguen de frente hasta pasar la avenida Vía Gustavo Baz. Durante su marcha por la 16 de Septiembre las escenas se repiten: todos detienen su tiempo para cederles el paso. Ya nadie los saluda pero se detienen para mirar extrañados al pequeño grupo anunciado por los cohetes, que carga cubetas, escobas y estandartes.

La avenida 16 de septiembre termina antes de pasar la vía Gustavo Baz, enseguida se encuentra una pequeña glorieta, donde los barrenderos se incorporan por fin a la avenida de Los Remedios. Por ella proseguirán hasta llegar al Santuario, no sin antes cruzar otras calles y la difícil y transitada avenida Sudamérica. Salvando este punto hacen un breve descanso para tomar agua y charlar, posteriormente retoman su camino y no se detienen hasta llegar al pie del cerro, donde hacen un segundo descanso antes de iniciar el ascenso a la cima donde se encuentra la basílica de Nuestra Señora de Los Remedios.

Una vez en el atrio, la *romería* se agrupa frente a la entrada principal de la basílica para recibir la bienvenida y bendición del sacerdote en turno; después depositan los estandartes al interior de la Basílica y posteriormente salen a realizar su encomienda: regar y barrer el atrio. Por supuesto que el atrio se encuentra limpio, el acto es simbólico, por lo cual lo hacen sin prisa y contentos, como si no hubiesen caminado cerca de dos horas para llegar ahí.

Una vez terminada la tarea se reúnen para convivir y compartir los alimentos que cargaron desde sus hogares. El valor simbólico de alimentarse hace referencia a compartir los favores recibidos por los dioses. Terminadas encomienda y convivencia, los barrenderos son nuevamente recibidos por el sacerdote, esta vez al interior de la Basílica para oficiar

una misa en su honor. Al término toman sus estandartes, escobas y cubetas y emprenden el camino de regreso al pueblo de Santiago Ahuizotla sin mostrar fatiga o aburrimiento.

Bajan del cerro y toman la misma ruta... Bajo el puente donde se une el extremo poniente de la calzada de la Naranja con la calzada de las Armas, la *romería de barriada* es recibida por centenares de habitantes de Santiago Ahuizotla entre los que se encuentran los mayordomos en turno para realizar un rito que consiste en “coronar” a los *barrenderos* con coronas de flores naturales hechas por las mayordomas, como gesto de gratitud por haber “barrido” el recinto al cual será llevada la virgen de Los Remedios al día siguiente. Concluida la ceremonia todos juntos se dirigen acompañados por la banda de música y “tronando cohetes” al campo de beisbol que se encuentra casi al otro extremo de la Calzada de la Naranja, lugar donde ya se halla instalada “la feria” para convivir con todo aquel que llegue al lugar.

Finalizan ese primer día de festejos con una cena hecha especialmente por todos los mayordomos y mayordomas para agasajar a los *barrenderos* mientras ameniza la música de banda.

Día dos: *La Peregrinación.*

El día que se efectúa el recorrido es el señalado por los católicos como *domingo de pentecostés*, quincuagésimo día que sigue al de Pascua de Resurrección, que fluctúa entre el 10 de mayo y el 13 de junio; se trata de la festividad de la Venida del Espíritu Santo. Todo inicia en la casa del mayordomo saliente pues ahí se encuentra la imagen de la virgen. Desde las 6:00 horas se escuchan los cohetes, y la banda de música toca frente al recinto que ha albergado a la imagen todo el año, por cierto en todo momento custodiada por el Señor de las Lágrimas, una versión de Cristo crucificado. Al mismo tiempo hombres y mujeres de la mayordomía y familiares preparan “mole” y cientos de litros de agua de sabor en el patio de la casa para repartirla entre los peregrinos durante el descanso que se hará al pasar la portada principal del Santuario de Los Remedios, ubicada al pie del cerro donde se localiza la Basílica de Nuestra Señora de Los Remedios.

Una vez terminada la preparación de alimentos y agua, imágenes y estandartes son colocados también en el patio de la casa para, en su presencia, todos juntos, familiares, músicos y amigos, compartir el desayuno mientras “truenan” los cohetes y toca la banda. Terminado el desayuno las mayordomas piden que todos los presentes se unan a rezar *un padre nuestro* delante de las imágenes. Al terminar salen guardando la formación tradicional de esta peregrinación: los coheteros al frente seguidos por el Señor de las Lágrimas que es cargado por un varón, sea mayordomo o no; tras ellos, el baldaquín que guarda la Virgen es llevado en hombros por cuatro mayordomas; los estandartes y banderas de México cargados por mujeres adolescentes; la banda de música y los demás participantes. En ese momento las mayordomas reparten un distintivo de listón con los nombres de los mayordomos impresos y el año de la mayordomía a todos y cada uno de los peregrinos para que lo porten en algún lugar visible.

La imagen de la virgen luce radiante: porta un vestido nuevo y varias joyas como anillos, pulseras y collares de oro. El vestido le fue confeccionado especialmente para ese día. Lo hizo una mujer del pueblo quien funge prácticamente como “la modista de la virgen”, ya que se encarga de hacer todos los atuendos que la virgen usa durante el año. El Señor de las Lágrimas también estrena un vestuario del mismo color y tela que el vestido de la virgen.

El grupo sale acompañado de la música de banda y cohetes, y se dirige a la parroquia de Santiago Apóstol ubicada en la plazuela del pueblo. Los cohetes son lanzados al aire para anunciar la ubicación de los peregrinos, así, quienes pretenden unirse a ellos, tienen la oportunidad de anticiparse al paso de la peregrinación. Una vez en el atrio, donde más personas esperan, se escucha el repique de campanas llamando a sermón. Al terminar la última campanada aparece el párroco y ofrece el sermón en el cual expresa que “la peregrinación representa el camino del mundo bajo la voluntad de Dios” y que “la virgen de los Remedios representa a María que acompaña al mundo en su camino, y que el destino y final del camino es Dios”. Posteriormente el párroco lanza “agua bendita” tanto a las imágenes como a las personas, mientras lo hace se lanzan cohetes.

La peregrinación sale del atrio de la parroquia e inicia ese recorrido que acostumbran hacer desde 1837; quienes conforman la peregrinación siguen el camino que un día antes anduvieron los *barrenderos*. Cuando los peregrinos llegan a la calzada de la Naranja se incorpora a ellos el “torito”; en este punto del trayecto el contingente que se conforma por hombres y mujeres de todas las edades y por familias completas sobrepasa las 1000 personas.

El trayecto continúa mientras el grupo crece y avanza en la medida que avanza la mañana. La peregrinación se llena de color y adquiere dinamismo porque los peregrinos no permanecen en estricta formación, sino que se mueven de un lugar a otro para conversar pues la mayoría se conocen o son familiares.

Y al igual que en la romería del día anterior, los peregrinos son custodiados por elementos de seguridad del D.F. y el estado de México. Esta vez la peregrinación es más vistosa por la cantidad de peregrinos, la música de banda, y por llevar cargando la imagen de la virgen de Los Remedios. Así caminan cerca de una hora y media hasta llegar a la arcada de acceso al Santuario, ahí se detienen a descansar y la mayordomía ofrece a los asistentes agua, pulque y cervezas. En ese lugar ya esperan otros habitantes del pueblo que por motivos diversos como enfermedad, longevidad, etcétera, decidieron desplazarse en vehículos. Ahí colocan las imágenes de la virgen y el Señor de las Lágrimas para que frente a ellas un grupo de danzantes ofrezca una danza “prehispánica” que inicia elevando copal humeante a los cinco puntos cardinales.

Después de aproximadamente una hora de descanso, cuando ya han llegado más habitantes de Santiago Ahuizotla, se retoma el camino que conduce a una construcción contemporánea a la que suelen llamar “capilla abierta”: se trata de una capilla al aire libre cuya advocación es el Arcángel San Gabriel; ahí son recibidos por un sacerdote que oficia otra misa. Según los peregrinos, esa misa se realiza en honor a la Virgen de Los Remedios y a los peregrinos, lo cierto es que al igual que ocurre en el sermón que se realiza en el barrio antes de partir, en éste apenas se menciona la procedencia de la peregrinación. El discurso de la misa es el mismo que suele darse en las misas cotidianas, sólo al final se hace una pequeña alusión al

número de representaciones del rito y su procedencia; se mencionan también los nombres de los mayordomos salientes y entrantes, pero el sacerdote enfatiza que peregrino significa: “vamos avanzando al encuentro con el Señor”.

Concluida la misa, los mayordomos llevan las imágenes al atrio de la basílica, esta vez no lo hacen las mayordomas debido a que se trata del tramo más inclinado del cerro. Una nueva bienvenida les espera frente a la portada de la basílica a la cual entran y colocan las imágenes, los estandartes y las banderas. En ese momento se escuchan una gran cantidad de cohetes y la banda toca mientras el grupo de danzantes ejecuta otra danza en el atrio, junto al acceso principal de la nave.

Después de ese momento los peregrinos inician una verbena, la mayoría se concentra en un espacio cubierto con una gran lona y previamente acondicionado por los mayordomos y su familia, con todo lo necesario para ofrecer los alimentos y bebidas tradicionales: mole, barbacoa, pulque y cerveza. Ese espacio forma parte de las áreas verdes del Santuario y se ubica entre la capilla abierta y el acceso al atrio de la basílica, aunque algunos prefieren separarse de la comunidad y buscar espacios apartados para convivir más íntimamente con su familia (hijos, padres, hermanos, cuñados, sobrinos, etcétera). En el espacio destinado a la comunidad se encuentra el mayordomo principal quien entrega las tradicionales “cazuelas de mole” a todos y cada uno de los mayordomos que le acompañaron durante el año. Las cazuelas son de barro y cada una ha sido grabada con el nombre del mayordomo a quien le corresponde. A los asistentes se les sirven los mismos alimentos y bebidas en platos y vasos, y cada quien se sienta a comer donde le place.

A las 17:00 horas la mayoría de los asistentes regresa a la basílica pues inicia otra misa en honor a la virgen de Los Remedios, mientras, otros se organizan para recoger lo que llevaron para hacer posible la convivencia. Al término de la misa la peregrinación emprende el camino de retorno, el trayecto es el mismo y el destino es el campo de beisbol, lugar en el que se hallaba una chinampa en 1899, y donde aún se encuentra instalada “la feria”, se “quema el castillo” y continúa la convivencia. Para este momento la noche ha

caído, así que muchos peregrinos regresan en auto, ya sea al inicio o al final del contingente.

Después de la quema del castillo, las mayordomas cargan nuevamente la imagen y se dirigen a la casa del mayordomo principal saliente donde depositan las imágenes, las mayordomas son acompañadas por algunas personas de la comunidad mientras otros se quedan en la “feria” y otros se retiran a sus hogares. El mayordomo principal comenta que la peregrinación de ese segundo día de fiesta representó el “cambio espiritual” de la mayordomía, y que el “cambio material” se celebrará al día siguiente.

Día tres: *Cambio de Mayordomía.*

Este día los preparativos inician en dos espacios simultáneamente: la casa del mayordomo principal saliente y la casa del mayordomo principal entrante. El motivo de la fiesta es entregar la Virgen a la nueva mayordomía.

En la casa del mayordomo saliente la música de banda se escucha desde las 8:00 horas, y se comparte el último almuerzo en presencia de las imágenes. En la casa del mayordomo entrante todo es movimiento pues se preparan para recibir a la Virgen, después de varios años de haberse anotado en “el libro”. En el patio de la casa los floristas elaboran una especie de retablo compuesto por una estructura de ramas que se cubre primero con alfalfa y posteriormente con claveles rojos y margaritones blancos. El retablo resguardará más tarde a la imagen. Algunos floristas son o han sido mayordomos, otros son familiares de ellos o habitantes del barrio que conocen el oficio por tradición. También fabrican lo que ellos suelen llamar “tularcos” para colocarlos en las calles por donde pasará la nueva mayordomía con la imagen de la virgen. Los “tularcos” se hacen con “festón”, una especie de follaje verde y fresco en forma de listón o liana pero de mayor diámetro, al que se insertan claveles y margaritones naturales como en el retablo.⁵² Se coloca un tramo tensado

⁵² Los tularcos o tulearcos se fabricaban con tules y enramadas durante el rito asociado al dios del maíz Centeotl durante la época prehispánica. Actualmente *el rito del tularco o tulearco* se realiza en el Barrio Santa Crucita Analco (del otro lado del agua), lugar donde los dos últimos domingos de julio los habitantes del barrio de San Francisco Caltongo ofrecen en la capilla su propia versión de “tularcos” que hacen con remos

de lado a lado de las calles, en la parte alta de las casas, que sirve como base para colocar otros tramos de festón que al caer y subir varias veces sobre el tramo tensado, forman una especie de arcos catenarios.⁵³ Debajo de ellos pasará la virgen en el primer recorrido de la nueva mayordomía. Mientras el recorrido se realiza, las que serán nuevas mayordomas preparan alimentos en sus hogares, para más tarde llevarlos a la casa de quien será el nuevo mayordomo principal y degustar todos en medio de la música de banda.

Pasada la hora de la comida, en casa del mayordomo saliente todos se preparan para cumplir con el *cambio de mayordomía*, el rito inicia con una *verbena*, término que también se le da al último recorrido que realizan con la virgen.

Los verbeneros salen en dirección a la parroquia de Santiago Apóstol, respetando la formación tradicional. Durante su marcha encuentran altares provisionales colocados fuera de algunas viviendas; en cada altar los verbeneros colocan las imágenes y junto con los presentes rezan a la Virgen y al Señor de las Lágrimas un “padre nuestro”. También se reza una “gloria” para que las familias que colocaron los altares sean bendecidas. Una vez en la parroquia, son recibidos en el interior para rezar *un rosario* en honor a la Virgen; es el sacerdote en persona quien lo dirige mientras en el atrio esperan los músicos y los coheteros. Al terminar, los verbeneros entonan las “mañanitas a la Virgen de los Remedios”, una composición hecha por los habitantes, especialmente para esta Virgen; posteriormente salen de la iglesia y los cohetes “truenan” anunciando el inicio de la segunda etapa del recorrido que culminará en el espacio donde se reúne la comisaría ya que en él se efectúa el *cambio físico de mayordomía*. (Imagen 2)

En la Comisaría esperan los nuevos mayordomos acompañados de centenas de personas. Los mayordomos salientes llegan y colocan las imágenes de la virgen y el Cristo en un altar situado previamente. A continuación realizan el ritual: el mayordomo principal saliente

arreglados con tule, flores y banderitas de papel de china, evocando a la chinampa. Los arreglos son llevados a la capilla de ese barrio en honor al triunfo de la cruz. Ana Cecilia Espinosa García, Marisa Mazari Hiriart, Atlas de culturas del agua en América Latina y el Caribe. Pueblos indígenas de México y agua: Xochimilcas. pp. 7, 8.

⁵³ Los arcos catenarios son aquellos que surgen de la curva que se produce al colgar una cadena. Se caracterizan por su forma alargada. En siglos pasados se realizaron muchas cúpulas de iglesias derivadas de esas curvas y no de arcos de medio punto.

entrega las imágenes al nuevo mayordomo, el cambio se realiza en medio de orgullosos y agradecidos discursos pronunciados por ambos mayordomos.

Una vez realizado el cambio de mayordomía, las mayordomas intercambian ramos de flores, en tanto que las entrantes coronan con flores a las salientes. Acto seguido, la nueva mayordomía se retira a la vivienda del nuevo mayordomo para desde ahí, iniciar su primer recorrido por el pueblo. Esta vez el recorrido seguirá los límites de la segunda mitad del pueblo. Al igual que la mayordomía saliente, cumple con los descansos en los altares efímeros y pasa debajo de los tularcos. El recorrido termina en el campo de beisbol donde se colocó con anterioridad un tercer altar, en él instalan la imagen e inmediatamente después se “quema el castillo”; mientras toca la banda y se truenan cohetes ante la expectación de la comunidad. Al finalizar “la quema del castillo” se toman nuevamente las imágenes y ambas mayordomías se dirigen a la casa del nuevo mayordomo para finalizar los festejos compartiendo la cena e iniciar un nuevo ciclo.



En el tiempo actual una primera lectura de la peregrinación nos dice que se trata de una retórica indígena, en el sentido de que a través de ella una comunidad posee y alimenta una identidad propia no comprendida dentro de la cultura nacional homogénea. No se trata de una comunidad que se autodefina como indígena por el hecho de realizar la peregrinación y conservar costumbres que vienen del pasado, sino de una comunidad consciente de que su identidad particular proviene de un pueblo antiguo, la cual se desea conservar. Y no cabe duda de que la peregrinación es el vehículo principal para conseguir su propósito, así lo indican muchos de los actos y elementos que estructuran a la comunidad como lo son la existencia de una Comisaría y el sistema de mayordomía, un mecanismo que aún con las variantes que presenta de un lugar a otro, es hoy por hoy una importantísima estructura organizativa presente en grupos indígenas, rurales, pueblerinos o tradicionales como Santiago Ahuizotla, esparcidos casi en todo el país. Con este sistema se organizan las poblaciones para efectuar diversos eventos que involucran a la comunidad en general, no

obstante, los alcances de las mayordomías y detalles de su estructura se definen de modo particular en cada comunidad.

En el caso de Santiago Ahuizotla la función principal de la mayordomía es aparentemente preservar la costumbre de la peregrinación, no obstante, organizarla y realizarla trae consigo importantes implicaciones como cohesionar a la comunidad y conservar y fomentar su identidad como naturales del pueblo. Por otra parte, la peregrinación se organizó por primera vez hace 173 años y quienes entonces la realizaron eran indígenas, de tal modo que los elementos que la estructuran dan cuenta de una visión e intención distinta a la actual. Baste mencionar que esos tularcos que adornan las calles nos remontan a los tulares que existían en el lago o lagos del valle de México, a pesar de que ya no se hacen con tules; el nombre que se les da es un indicador retórico, una marca de autoctonía que al parecer se conservaba en Santiago Ahuizotla en 1837 y ha pervivido en la actualidad mediante la peregrinación.

Con la bandera de México los peregrinos hacen vigente la apropiación del simbolismo indígena del escudo, así como el discurso indígena que articula la peregrinación como emblema de la identidad de la comunidad.⁵⁴ El símbolo del águila que devora la serpiente hace alusión a la fundación de Tenochtitlan, reforzando la idea a los indígenas del México posindependiente de que sus raíces eran antiguas, propias y legítimas. Este símbolo, sin embargo, no es representativo de todo lo indígena, se trata de un símbolo que a la llegada de los conquistadores formaba parte, fundamentalmente, del universo mexica, pueblo dominante en el centro de México en ese momento que fue reconocido por los españoles como el gran imperio. De ahí la validación de la legendaria águila mexica y la interpretación y adopción simbólica de ella por parte de los criollos independentistas. Por supuesto ésta es una conceptualización moderna, sin embargo, no perdamos de vista que la comunidad que realizó la peregrinación en 1837 descendía de un pueblo que se asentó en la

⁵⁴ Antonio Rubial menciona que el águila sobre el nopal hace alusión al mundo indígena, que se trata del emblema de la fundación de Tenochtitlán que en principio otorgó identidad a los indígenas para más tarde ser incorporado a la identidad criolla. Antonio Rubial, “Nueva España: imágenes de una identidad unificada”, pp.72-115. Sobre el tema, Rafael Barajas Durán coincide con Rubial en que el escudo del águila sobre el nopal hace referencia a la fundación de Tenochtitlán, pero además afirma que el origen de esos símbolos tiene raíces profundas en culturas antiguas y propias. Rafael Barajas Durán, “Retrato de un siglo ¿Cómo ser mexicano en el siglo XIX?”, p. 126.

cuenca con mucha anterioridad a los mexicas y que su mitología fundacional no se relaciona con el águila devorando a la serpiente. Y a pesar de que actualmente no toda la comunidad conoce completamente los detalles de la historia,⁵⁵ sabe que sus ancestros son más antiguos y por ello siempre han defendido su origen; de ahí que en la mayordomía participen únicamente los naturales del pueblo.⁵⁶ En cuanto a la bandera de México, no se conoce con exactitud en qué momento de la historicidad de la peregrinación la comunidad incluyó la bandera como parte del discurso. Su presencia puede interpretarse como una negociación con el Estado y, por lo tanto, como parte de la retórica indígena; lo mismo sucede con el acto de barrer que implica una negociación de la institución eclesiástica y la religiosidad popular tradicional, una negociación que se ha dado por cinco siglos en el mundo hispanoamericano. Especulamos que en 1837 la negociación consistió en una especie de “reconocimiento y consentimiento mutuo”, de “pedir y dar permiso”, donde la comunidad pidió aparentemente reconociendo la autoridad de la Iglesia, de tal modo que barrer se traduce en un acto de “gratitud”. Por su parte, la Iglesia otorgó el permiso asumiendo su autoridad y al hacerlo “reconoció” la peregrinación como parte de los ritos católicos, aceptando el acto de barrer como ofrenda.

Actualmente la negociación eclesiástica consiste en la bendición que el párroco hace a la comunidad justo antes de iniciar el recorrido y en la interpretación “oficial” de la Institución, la explícita, mientras que las interpretaciones de la comunidad permanecen silenciosas e inscritas en los recorridos, los vestuarios y los actos que se realizan fuera del recinto de la iglesia y que no controla el párroco sino los mayordomos. Se trata de una confrontación y negociación cultural que se oculta bajo la forma de la peregrinación aunque la interpretación del sacerdote al acto de peregrinar parece restarle importancia a la comunidad y a su costumbre de peregrinar cargando la imagen de la virgen. E

⁵⁵ Durante la peregrinación es común escuchar a una madre o padre explicando a sus hijos lo que está pasando y detalles acerca del proceso que se siguió para llegar a ese día.

⁵⁶ Los naturales del pueblo son quienes descienden de los pobladores originales de Santiago Ahuizotla. La importancia de que sean ellos quienes participan es, entre otras cosas, asegurar la vigencia de la peregrinación y que se realice como dicta la costumbre ya que se han dado casos en los que algún nativo llega a ser mayordomo principal, por estar asado con una natural, y por ignorancia realiza cambios en la estructura de la peregrinación. Ese fue el caso de un mayordomo que decidió quemar el castillo en el atrio de la iglesia y no en el campo de beisbol donde se acostumbra, ante lo sucedido los demás mayordomos y naturales reaccionaron con molestia, sin embargo, respetaron la decisión pues fue tomada por “el principal”. Lo ocurrido tuvo lugar durante el tiempo que realicé trabajo de campo.

independientemente del inicio de la peregrinación en 1837, este ritual aparentemente católico nos remonta a los tiempos tempranos de la conquista, en primer lugar por esa contemporánea “capilla abierta” ubicada en el santuario en la cual se recibe a los peregrinos, se trata de una capilla que emula las capillas abiertas típicas de los conventos e iglesias del siglo XVI destinadas a la evangelización. Esas capillas se distinguen porque sus características constructivas y formales son específicas, y servían para alojar a la multitud de indios que no cabían dentro de las naves principales de los templos o iglesias, no eran aceptados en ellas o porque no deseaban entrar.

El recorrido de los límites del pueblo en la clausura de las fiestas en honor a Nuestra Señora de Los Remedios marca una relación entre el dentro y el afuera. Estos recorridos que delimitan los linderos del pueblo son una práctica que tanto en el mundo mesoamericano precolonial como en el mundo hispánico,⁵⁷ tuvieron un sentido fundacional.⁵⁸ Muchos documentos indígenas tempranos tenían mapas de linderos que señalaban recorridos, incluso cuando se fundaba un pueblo nuevo. En la tradición española también se hacían estos recorridos, se trataba de un ritual de posesión mediante el cual la comunidad que recibía de los reyes una merced de tierra, a través de los virreyes, tomaba posesión del territorio asignado. Y cualquiera que sea el referente que tomaron en consideración los peregrinos de 1837, actualmente forma parte de la retórica indígena a la que hace referencia la peregrinación.

Otra particularidad de esta peregrinación es que son las mayordomas quienes cargan a la virgen durante el recorrido, como reconociendo a la mujer un lugar importante dentro de la comunidad y la estructura de la peregrinación misma. Como si al ser ellas quienes la cargan se rescatase la relevancia de deidades femeninas como la *madre tierra* y la *diosa de la fertilidad* presentes en la cosmogonía indígena. Pero también, simbolizando que ella, la virgen, se enseñorea en el espacio y la comunidad involucrados en la peregrinación,

⁵⁷ Cabe señalar que realizar estos recorridos con la comunidad formó parte de mi trabajo de campo. Durante los trayectos me limité a realizar un croquis en el que señale la dirección de los peregrinos y los nombres de las calles por donde pasaron, posteriormente vacié la información en un plano del pueblo y entonces “descubrí” que los recorridos delimitaban Santiago Ahuizotla.

⁵⁸ Desde la perspectiva de Mircea Eliade, el dentro corresponde a lo sagrado y el afuera a lo profano, pero no en el sentido físico, sino como experiencia. Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, pp. 21-25.

rescatando simbólicamente a la antigua deidad, al pueblo que la adoraba y el espacio que a ella pertenecían. Y al igual que ocurre en todas las peregrinaciones, las diferencias históricas, económicas, culturales o morales no son evidentes, todos los participantes se unen en un mismo sentir y un mismo objetivo: realizar la peregrinación y distinguirse como comunidad pues todos los peregrinos portan un distintivo que los ostenta como “los peregrinos de Santiago Ahuizotla”.

Puede concluirse que para los habitantes de Santiago Ahuizotla ha sido y es importante conservar las relaciones de parentesco, tanto ritual como consanguíneo; la peregrinación destaca porque todos aquellos que participan como mayordomos de la virgen adquieren el lazo del compadrazgo. Y no sólo entre quienes ostentan el cargo durante un año, sino con todos aquellos que alguna vez lo han sido, de tal manera que cualquier habitante puede llegar a ser compadre de su padre, hermano, tío, abuelo, hijo o hasta nieto, pues puede participar sin distinción de edad, género o número de veces que repita el cargo, todo aquel que lo desee siempre y cuando sea “natural” o “nativo” del pueblo. La peregrinación permite a esta comunidad transitar en un *tiempo* y un *espacio* simbólicos difíciles de entender en medio de una urbe como el Distrito Federal, pero además conservar una especie de red de parentesco exclusiva de los indios naturales originales de Santiago Ahuizotla; de ahí la idea de que se trata de una retórica indígena.

Así que al considerar la peregrinación de Santiago Ahuizotla como una *práctica* iniciada en 1837 es obligatorio analizarla en el presente desde la óptica de disciplinas que, como parte de su dinámica, abordan los diferentes temas que se desprenden del estudio de las peregrinaciones. Ya sea por su impacto social, contenido cultural, historia, función dentro de la comunidad, estructura, etcétera. Este ejercicio contribuirá para el entendimiento del caso de estudio, pero al mismo tiempo marcará la pauta para expresar nuestra propia visión de la peregrinación como documento historiográfico; como la *grafía* de la memoria de una comunidad y la permanencia de un *espacio* y un *tiempo* que, a su vez, ha transitado por muchos tiempos.

II. *Grafía, memoria, espacio y tiempo*

El descubrimiento de la escultura de la Virgen de los Remedios, Autor: anónimo. Fecha: circa 1750. Técnica: óleo sobre tela, 141 x 64 cm. Colección: Pinacoteca del Templo de La Profesa / CONACULTA, DGSMPC, Ciudad de México, D.F. Fuente: The Arts in Latin America, 1492 – 1820 (Catálogo) USA, Publishing Department/ Philadelphia Museum of Art – Yale University Press, 2006, p 342.



En este capítulo se presenta una revisión historiográfica de los trabajos que algunas disciplinas han efectuado en torno a las peregrinaciones. La intención es conocer los métodos, categorías, instrumentos y conceptos que se aplican en el análisis, interpretación y concepción de las peregrinaciones. Esta revisión ha sido útil para acercarnos desde esas miradas a la peregrinación de Santiago Ahuizotla al Santuario de Los Remedios, con la certeza de que son una contribución importante para emprender un primer acercamiento a la organización, estructura, participantes, experiencia e interpretación de las peregrinaciones. Una vez aprovechadas las perspectivas de esas disciplinas (antropología y sociología fundamentalmente, enunciaremos un planteamiento de análisis formulado desde la historiografía, que hace evidente nuestra mirada y percepción, comprensión y explicación de la peregrinación, y todo lo que implica organizarla y efectuarla. Esta propuesta responde a ciertos cuestionamientos que en torno a ella han surgido, pero que no ha sido posible responder desde otras disciplinas.

Una de las finalidades de este trabajo es entresacar los detalles de la peregrinación en el presente, para identificar sus particularidades y determinar los aspectos que comparte con las peregrinaciones en general. Para ello ha sido necesario acercarse a la comunidad de Santiago Ahuizotla y conocerla para saber cómo conceptualiza la peregrinación, qué significado le da, y qué se representa con ella y en ella.

El *horizonte histórico* de esta peregrinación se sitúa en el año 1837 dado que ese año inició, pero como ha sido efectuada 173 ciclos anuales es una historia de largo aliento. La virgen de Los Remedios aparentemente es el elemento principal e insustituible dentro de su estructura, pero si tenemos en cuenta que el culto a esta imagen se inició siglos atrás, la historia de la peregrinación escapa al año 1837 para remontarse a los orígenes del culto a esa virgen en nuestro país. Por ello nos hemos visto comprometidos a buscar el origen de la peregrinación en un pasado histórico más allá de 1837, e identificar las condiciones socioculturales en que se produjeron las primeras peregrinaciones al santuario de Los Remedios. En ese pasado encontramos algunas de las historias que carga la peregrinación de Santiago Ahuizotla desde su origen y, por lo tanto, historias cuyo sentido se representa anualmente en el acto mismo de la peregrinación. El problema principal que se enfrentó al

realizar esta investigación fue la falta de información directa sobre el caso de estudio en ese pasado remoto; la información que se obtuvo son pistas que se han considerado parte substancial de los antecedentes de la peregrinación de Santiago Ahuizotla, ya que existen elementos que guardan relación entre ella y las primeras peregrinaciones en honor a la virgen de Los Remedios y al santuario de Los Remedios.

Esos datos en conjunto han permitido concebir la peregrinación como un *documento historiográfico* al que podemos interrogar desde el presente, ya que contiene un *discurso histórico* que puede ser analizado e interpretado. De ahí la propuesta de plantear la peregrinación como *grafía de la memoria colectiva* de una comunidad que da cuenta de un *espacio-tiempo* específico que se hace presente con cada representación. Así puede ser estudiada como un fenómeno cargado de la historia de la comunidad que sigue un *régimen de historicidad* propio en sintonía con la comunidad. Una historia cíclica que no coincide con los cortes lineales de tiempo, pero que puede, dentro de su propia *historicidad*, dotar de esa historicidad a la comunidad de Santiago Ahuizotla; del mismo modo, puede ser vinculada con historias nacionales sin formar parte de ellas oficialmente. Sin perder de vista que en el presente esta peregrinación cumple con otorgar una identidad a los santiaguenses, con la que logran cohesionarse y organizarse como comunidad, tal como inciden en una comunidad este tipo de fenómenos según disciplinas como la antropología, la sociología y otras. Y no por restarle importancia, la comunidad ha olvidado lo que refiere al significado de los rituales y elementos que estructuran la peregrinación; esa falta de memoria puede atribuirse precisamente al tiempo largo de la peregrinación y a su trascendencia al *tiempo* y a la filosofía del Estado moderno. Tengamos en cuenta que su origen se remonta a un periodo en el cual, el Estado aún no se consolidaba y por lo tanto tampoco la identidad nacional.⁵⁹ De ahí cabe suponer que la comunidad ha aplicado, sin saberlo, la memoria étnica que asegura la reproducción de los comportamientos en las sociedades humanas,⁶⁰ aspecto con el cual cumple esta peregrinación aunque la comunidad no distinga los elementos simbólicos ni sus significados.

⁵⁹ Aunque cabe señalar que para entonces el Estado mexicano ciertamente había emprendido acciones para construir la identidad nacional, por ejemplo: la fiesta del 16 de septiembre conmemorando la independencia que se celebró por primera vez el año de 1825.

⁶⁰ Para ampliar información acerca de la memoria, revise la vasta investigación que presenta Jaques Le Goff acerca de las teorías de la memoria. Jaques Le Golf, *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*.

Resulta difícil analizar la peregrinación de Santiago Ahuizotla sin conocer el simbolismo que la estructura, por ello en este trabajo consideramos pertinente investigarla además como la *memoria histórica de un pueblo* que es al mismo tiempo la *representación de esa memoria* y también en sí misma *la memoria*. Las 173 ocasiones que se ha representado la constituyen como un universo bien delimitado que permite reflexionarlo como la *memoria histórica* del pueblo de Santiago Ahuizotla. En tanto *memoria histórica*, la peregrinación simboliza la mirada, el sentir, la percepción y reacción de una comunidad que existió hace 173 años, cuya estructura y realización se encuentran plagadas de rituales en correspondencia con el sentir de aquella comunidad. De tal modo que beneficiándonos de su larga permanencia en el *tiempo*, también es considerada como un *documento histórico* que se remonta a 1837. Considerar la peregrinación como *grafía, memoria, fenómeno o documento* no significa confusión o falta de definición en este trabajo, sino la manera de enriquecer la investigación de fenómenos de naturaleza polisémica como las peregrinaciones.

Existen otros tipos de fenómenos con características similares a la peregrinación de Santiago Ahuizotla, y a otras más que se realizan dentro y fuera de Azcapotzalco.⁶¹ Valdría la pena entonces rescatarlas para que no continúen como expresiones populares invisibles y sin voz, que pasan de manera espontánea una vez al año por las calles de los barrios. Considerarlas expresiones culturales cargadas de valor histórico, además de *acciones* capaces de cohesionar, organizar y dar identidad a una comunidad. En el caso de Santiago Ahuizotla, la identidad actual de la comunidad representa una identidad que se remonta mínimamente a 173 años. Las peregrinaciones, o muchas de ellas, representan un mundo simbólico particular y una historia que a simple vista pertenece sólo a las comunidades que las realizan, pero además, podemos reflexionarlas como un acto de resistencia a un discurso actual mediatizado, y como resistencia a determinaciones impuestas por el Estado en el

⁶¹ Sólo por mencionar algunos: la danza de matachines en Nuevo México y la fiesta de San Lorenzo en Picurís, Nuevo México. Para más información consúltense los trabajos de la Dra. Danna Levin Rojo, “Vecindad interétnica e identidad cultural: la fiesta de San Lorenzo en las comunidades indo-hispanas de Picurís y Peñasco, Nuevo México”, en Carlo Bonfiglioli, Arturo Gutiérrez y Marie Areti Hers (coords.), *Las Vías del Noroeste 2. Hacia una perspectiva sistémica*, pp. 189-238. Danna Levin Rojo, “The Matachines Dance in Alcalde, a Mestizo Community in North-Central New Mexico” manuscrito de un artículo en prensa, *Las Vías del Noroeste III. Genealogías, Transversalidades y Convergencias*. Danna Levin Rojo, “La historia inscrita en una danza. Los matachines como rastro vivo del pasado.” Ponencia, VII Encuentro Internacional de Historiografía.

pasado. En los capítulos subsecuentes distinguiremos evidencias que sugieren el inicio de la peregrinación de Santiago Ahuizotla como un acto de resistencia ante el desmembramiento territorial dictado por el Estado, de tal manera que con ella, entre otras cosas, se reactualizó un territorio simbólico, se reafirmó una identidad y un modo de ser en el mundo.

Investigadores como Gilberto Giménez consideran la existencia de “comunidades pueblerinas tradicionales”,⁶² cuyas características son: poseer una organización con remanentes de épocas pasadas que aún perviven, una estratificación basada en una jerarquía político-religiosa que depende del desempeño de cargos cuya unidad y esencia son contar con instituciones locales. Las peregrinaciones realizadas por ese tipo de comunidades vienen a ser parte de esa unión y organización de la comunidad, tal como ocurre actualmente entre naturales y nativos de Santiago Ahuizotla; una comunidad que encaja en la definición de “comunidad pueblerina tradicional” que hace Giménez, en el sentido de que no puede considerarse “totalmente indígena” a pesar de su pasado prehispánico y de que en 1837 quienes iniciaron la peregrinación eran indígenas, y porque actualmente es disímil a las poblaciones indígenas, a los pueblerinos y a los ciudadanos en lo relacionado a otros aspectos de su vida como lo son: el vestido, la educación, el trabajo y otros aspectos de corte económico y político. Lo anterior no significa que sólo comunidades con las características de Santiago Ahuizotla peregrinen, tampoco que todas lo hagan, sino establecer que el “peregrinar” es una costumbre que ha permeado los diferentes tipos de comunidades y grupos sociales de casi todo el país; tampoco afirmamos que todas las peregrinaciones sean el único tipo de ritual que se practica ya que existen de diversos tipos, a su vez, organizados y estructurados de modos diferentes. Cada comunidad del mundo que acostumbra peregrinar ha instituido de algún modo, dentro de la vida secular, la peregrinación como parte de la educación mental, emocional, psicológica, espiritual y religiosa de los miembros que la conforman.⁶³

⁶² Gilberto Giménez, *Cultura popular y religión*, pp. 9-11.

⁶³ Corelyn F. Sen, *Journeying as Religious Education: the shaman, the hero, the pilgrim, and the labyrinth walker*, pp. 124, 125.

2.1 Actores, miradas y simbolismos. Las peregrinaciones en tiempo presente

En México, las peregrinaciones más estudiadas por los investigadores son las efectuadas en honor a la virgen de Guadalupe. Particularmente creo que se debe a lo interesante que resulta su permanencia y trascendencia entre capas sociales y culturales diversas, y porque lejos de desaparecer, continúan surgiendo y llegando al Tepeyac durante todo el año de pueblos y comunidades de casi todo el territorio mexicano. Del mismo modo, las que llegan al santuario del señor de Chalma,⁶⁴ también desde distintas regiones durante casi todo el año, y en cantidades importantes; aunque no se han dejado de lado algunas menos conocidas como las efectuadas en honor a la virgen de Juquilla y a la virgen de Ocotlán.⁶⁵ Otras menos estudiadas son indígenas y se realizan a santuarios ancestrales, baste como ejemplo la que hacen los huicholes al wirikuta siguiendo un mismo camino desde que tienen memoria.

Algunos investigadores han analizado las peregrinaciones para explicar cómo y por qué reúnen fieles, y por qué representan la búsqueda de un camino hacia el interior del peregrino, por considerar el aspecto religioso como lo más importante de ellas. Mircea Eliade,⁶⁶ por ejemplo, pensaba que lo substancial de las peregrinaciones es el aspecto religioso ya que existe más allá de lo social, aunque se interesó también en la sociedad por considerarla la fuerza que hace posible la religión. Para Émile Durkheim, las representaciones son esencialmente colectivas en tanto involucran aspectos de moral, cultura, economía y religión; traducen el estado de la colectividad y dicho estado depende de la manera en que la colectividad se relaciona con esos aspectos.⁶⁷ Esas representaciones

⁶⁴ Rodríguez Shadow y Robert D. Shadow documentan varias peregrinaciones que llegan al santuario del señor de Chalma, entre ellas se encuentran las de Xochimilco, San Juan Tlautla, Tlahuac, Tlayacapan, San Mateo Atenco, etcétera. Para más información véase: María Rodríguez-Shadow, Robert D. Shadow, *El pueblo del Señor: las fiestas y peregrinaciones de Chalma*, México. Alejandra González Leyva realiza una interesante investigación que se remonta a la Edad Media, para explicar la formación de la iglesia católica, las órdenes mendicantes y sus procesiones, hasta llegar a la conquista espiritual de México, la historia de la fundación del santuario de Chalma y su opinión acerca de cómo se dio el sincretismo religioso, en el cual se insertan las peregrinaciones. Para más detalles véase: Alejandra González Leyva, *Chalma: una devoción agustina*.

⁶⁵ La historia que hace el presbítero e historiador Luis Nava Rodríguez sobre la virgen de Ocotlán guarda la intención de fomentar el culto. Luis Nava Rodríguez, *Historia de Nuestra Señora de Ocotlán*.

⁶⁶ Para profundizar acerca del trabajo del autor véase: Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*.

⁶⁷ Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, pp. 19, 20.

expresan la realidad *sui generis* de una sociedad, por lo tanto dichas representaciones siempre serán diferentes unas de otras, así como no existen dos sociedades iguales,⁶⁸ a pesar de que en muchas se incorporen cultos, creencias y prácticas religiosas.⁶⁹ Son diferentes aún cuando profesen la misma religión y coincidan en aspectos de estructura social; incluso el hecho de ser representaciones de la *memoria* y prácticas religiosas con fines de culto no las hace homogéneas: en su interior se manifiesta algo mucho más amplio que es el *rito* en general, se encuentra un *discurso* que se relaciona directamente con la percepción e interpretación simbólica de la comunidad practicante. En la peregrinación de Santiago Ahuizotla se relacionan una *historia* y un *tiempo- espacio*, aunque existen peregrinaciones que representan historias.

Como parte de la vida religiosa de una sociedad, usualmente las peregrinaciones son estudiadas por autores como Víctor Turner, quien asegura que cada elemento que las estructura, como lo serían el santuario o los cerros, posee uno o más significados metafóricos que atraen a los peregrinos.⁷⁰ Desde esta perspectiva, y a pesar de la significación que se da a los santuarios, parece ser que con la peregrinación se delimita al *espacio* y se lo coloca en un lugar extremo que no forma parte del mundo que estructura la cotidianidad de los peregrinos.⁷¹

En ese sentido, la Iglesia de Cristo otorga una imagen privilegiada a muchos de los santuarios de España y Europa, en ellos se procura una buena acogida y atención pastoral a los peregrinos. La vocación de dichos santuarios, o mejor dicho, de los encargados de ellos, es que el visitante se convierta en participante y el turista en peregrino, ya que según la tradición en aquellos países, en el santuario Dios acoge al hombre para que el hombre se

⁶⁸ *Ídem.*

⁶⁹ *Ibidem*, p. 23.

⁷⁰ Turner presenta los significados “ocultos” de acciones y cosas dentro de varias tribus de África (principalmente de los ndembu), Australia, Norteamérica. etcétera. Víctor Turner, *La selva de los símbolos*, p. 60.

⁷¹ Una mirada antropológica preocupada por la recuperación del significado de los símbolos producidos en torno a la vida religiosa y civil de Santa Fe, Nuevo México, fundada en 1610 y en la que conviven y forman el presente por lo menos cuatro distintas raíces ideológicas. Ronald L. Grimes, *Símbolo y conquista, Rituales y teatro en Santa fe, Nuevo México*.

convierta a él (Dios).⁷² En Francia, la París-Chartres es una peregrinación con la que se evalúa la pujanza de la Iglesia Católica en Francia, ya que se trata de una auténtica manifestación de la reserva espiritual del país; a ella asisten personas de otras naciones como Canadá, España y Estados Unidos. Se trata de una peregrinación a la que acuden en grupos (no menos de diez), cada uno conmemorando, agradeciendo o pidiendo algo en particular, la cual inician partiendo de un lugar específico para ello, y todos juntos llegan a la catedral de Notre Dame.⁷³ En este caso vemos pues que para la Iglesia Católica son de mayor importancia los santuarios y el peregrino, y no la peregrinación como un fenómeno que representa una comunidad. El papel de organizador y promotor de esas peregrinaciones lo asume el clero (a través de sus dependencias) por lo que muy probablemente los peregrinos conceden a los santuarios un valor y un significado afín al valor que les provee la Iglesia en occidente.

Para Turner las peregrinaciones son *rituales*, una secuencia estereotipada de actos,⁷⁴ es decir que los *ritos* vienen a ser las distintas fases que estructuran la peregrinación. De ese modo Turner confirma la tendencia de las sociedades (llámense tribus, comunidades religiosas o tradicionales, grupos tribales o marginados, etcétera) a significar los elementos del rito por medio de símbolos. El estudioso afirma que las peregrinaciones no reflejan una sociedad completa, sino a una comunidad particular. En el plano práctico, los análisis de Turner permiten explicar una parte de la peregrinación de Santiago Ahuizotla, pues sabemos que a nivel individual son muchos y variados los motivos, simbolismos y significaciones (costumbre, tradición, petición, promesa, manda, gratitud, etcétera) que llevan a los santiaguenses a peregrinar;⁷⁵ motivos distintos pero adosados a la experiencia de peregrinar en comunidad. La peregrinación los une, les proporciona una identidad propia y particular, pero sobre todo, y según las palabras de algunos peregrinos de Santiago Ahuizotla, les permite unirse como pueblo (en el sentido comunitario) y conservar una

⁷² *Pontificio Consejo*, Congresos Europeos de Santuarios y Peregrinaciones. El III congreso de ese tipo tuvo lugar en el Santuario de Montserrat, Barcelona, España, en el año 2002. El tema principal de ése congreso fue la función de los santuarios.

⁷³ En el año 2009 tuvo lugar la XXVII edición de la peregrinación que organiza Notre Dame de Chrétienté. Uno de los grupos que acudió cargando su estandarte fue el "Martyrs de Septembre", para conmemorar el asesinato de veinte personas en la iglesia parisina de San Nicolás de Chardonnet en 1792.

⁷⁴ Víctor Turner, *La selva de los símbolos*, p. 62.

⁷⁵ En la convivencia, los peregrinos expresaron los motivos arriba mencionados y hablaron de que la virgen ha curado milagrosamente a personas enfermas y en estado terminal.

costumbre que viene de los abuelos; esto comprueba lo dicho por Durheim en tanto la comunidad se une y compacta como si fuese un mismo ente.

En ese sentido, Turner va más allá en sus investigaciones y se aleja de los aspectos generales de las peregrinaciones para adentrarse en la experiencia de los peregrinos, ya que mientras la iglesia católica considera que el peregrino se transforma al entrar al santuario, dado que ahí se encuentra Dios,⁷⁶ él por su parte asegura que el peregrino entra en un estado especial desde que inicia su andar hacia el santuario. Sostiene que durante la marcha, los peregrinos eliminan tensiones y se liberan de la cotidianidad, que la peregrinación provoca la creación de lo que él llama la *communitas*, una “comunidad de sentimientos” que sumerge a los peregrinos en un estado de *liminalidad*, un estado anti-estructural en el que las relaciones pasadas y sus contextos se redefinen, donde los marcos estructurales de procedencia dejan de existir. Pasan del estado cotidiano al *liminal* al moverse corporalmente y su movimiento se equipara a un viaje espiritual transformador, que permite al peregrino alejarse de las estructuras cotidianas⁷⁷ y vivir una experiencia de fe, mágica, espiritual o de religiosidad (el sentir del peregrino). Esa *communitas* corresponde a la realidad *sui generis* que describe Durkheim pues independientemente del sentir y motivación individual, de las diferencias de edad, sexo, estatus cultural y socioeconómico, modo de vida, historia y demás, la comunidad se compacta en un solo sentir, en un mismo ente espiritual y en una misma y particular visión del mundo.

Así se hace evidente que el simbolismo y significación que los santiaguenses conceden a su peregrinación es distinta de la concepción que le dan los sacerdotes católicos, al menos de aquél que despide a la comunidad al iniciar su marcha:

⁷⁶ Introducción a los trabajos del III Congreso Europeo de Santuarios y Peregrinaciones. “El Santuario, espacio para una acogida fraterna universal”, presentado por el S.E. Monseñor Stephen Fumio HAMAO, *Presidente del Pontificio Consejo*, 4-7 de marzo de 2002.

⁷⁷ La *liminalidad* es un estado anti-estructural, un *in between* en el que las relaciones pasadas y sus contextos se redefinen y los marcos estructurales de donde provienen dejan de existir. Este movimiento, según Turner, permite a los peregrinos eliminar tensiones, los libera y provoca la creación de lo que él llama la *communitas*, una “comunalidad de sentimientos”. Victor Turner, *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, pp. 201, 202.

La peregrinación representa el camino del mundo bajo la voluntad de Dios” y “la virgen de los Remedios representa a María que acompaña al mundo en su camino, ya que el destino y final del camino es Dios.

Y del que los recibe en el santuario:

Peregrinar significa que vamos avanzando al encuentro con el Señor.

Ambas interpretaciones y significaciones coinciden con la visión europea y no con el sentir de la comunidad de Santiago Ahuizotla, ni con otras comunidades que efectúan peregrinaciones semejantes.

Por su parte, la Arquidiócesis de México se ocupa de organizar peregrinaciones en las cuales es notoria la diferencia con respecto a las efectuadas por las comunidades en cuanto a dinámica, organización y estructura; tomemos como ejemplo una de ellas que, por cierto, reúne a los habitantes de barrios y pueblos de Azcapotzalco para peregrinar al Tepeyac. La estructura no guarda ni mínimamente similitud con la que organizan los azcapotzalquenses por su cuenta, ni con las intenciones de realizarla. La arquidiócesis convoca a sus feligreses por medio de carteles en los que indica a los habitantes de cada barrio vestir de un color determinado para organizarlos, asimismo les indican el motivo de la peregrinación (la intención cambia cada vez que se realiza esa peregrinación). Esta peregrinación no es la única que organiza la arquidiócesis pues convoca a destinos lejanos como Zapopan y Juquilla.

Señalar que son distintos los motivos por lo cuales se llevan a cabo las peregrinaciones diocesanas no implica decir que el peregrino experimente algo distinto, posiblemente también alcance el estado *liminal*, recordemos que por una parte se trata de comunidades religiosas (no precisamente católicas) y, por otra, que la experiencia y las significaciones de peregrinar son diferentes y se mueven desde el plano individual hasta el comunitario, independientemente del objetivo de los organizadores.

Los análisis de Turner retratan certeramente lo que ocurre durante el recorrido de los habitantes de Santiago Ahuizotla en cuanto a equiparar sus movimientos con un viaje espiritual transformador que permite al peregrino alejarse de las estructuras cotidianas y vivir una experiencia *liminal*. Incluso ocurre lo mismo a los barrenderos que el día anterior acuden al santuario. Esto no significa que el resto del año se olviden de la peregrinación, al menos no ocurre con los mayordomos ni con sus familiares, ya que todo el año viven en un ambiente de religiosidad, al grado de que su cotidianidad gira en torno a la imagen de la virgen y la peregrinación. De hecho es difícil que el resto de la comunidad lo olvide, pues quienes integran la comisión de festejos pasan semanalmente a las viviendas pidiendo las contribuciones económicas para la música de banda; así se encargan también de recordar a la comunidad sobre la próxima peregrinación. Por si fuera poco, se truenan cohetes anunciando cualquier actividad que tenga que ver con la virgen, por ejemplo: que la imagen cambia de recinto (del domicilio de un mayordomo a otro), para convocar a la comunidad a rezar el rosario, y visitar enfermos.

La descripción de la peregrinación de Santiago Ahuizotla ofrecida en el capítulo anterior revela que el valor simbólico del santuario de Los Remedios no supera el valor de los distintos lugares por los que se mueven los peregrinos, sino que todos forman parte de una cartografía religiosa que se hace legible conforme se efectúa el recorrido. Vimos cómo el espacio se desborda ya que el trayecto inicia en la casa del mayordomo para tomar las calles que llevan a la iglesia, posteriormente abarca todo el pueblo hasta sobrepasar Azcapotzalco, llegar a Naucalpan y posesionarse, si no es que apropiarse, del santuario. El regreso de la comunidad al pueblo se hace caminando exactamente por donde antes se llegó al santuario, como si de esa manera conjuraran un sólo espacio constituido por *pueblo-santuario-pueblo*, que continuará la secuencia (*santuario-pueblo-santuario*) con el pasar de los años. Es decir, que si bien en un principio el *espacio* se desborda hasta alcanzar el santuario, con el camino de regreso los peregrinos integran el santuario al pueblo de Santiago Ahuizotla. Como un *espacio* que se constituye en un todo y en parte de la cotidianidad, perspectiva muy diferente a la occidental-católica que considera al santuario como algo lejano, como el fin y finalidad del viaje.

Para Mircea Eliade la peregrinación representaría el “eterno retorno”,⁷⁸ que bien puede equipararse con la secuencia *pueblo-santuario-pueblo* de la peregrinación, donde la peregrinación es la tinta con la cual la comunidad marca y hace visible cíclicamente un *espacio* y un curso análogo a la idea del “eterno retorno” de Eliade. Del mismo modo regenera periódicamente un tiempo al que vuelve mediante la repetición de la peregrinación, lo cual puede interpretarse como la permanencia del pasado en el presente, pero también, del presente en el pasado. Lo cierto es que actualmente siguen llegando muchas más peregrinaciones al santuario y no se trata únicamente de las que realizan los pueblos de Azcapotzalco, sino de otras efectuadas por distintas comunidades. Ese flujo constante de peregrinos es precisamente lo que otorga al cerro el carácter de santuario, aunque simbólicamente represente o signifique algo distinto para cada comunidad. Desafortunadamente no conocemos la cotidianidad de otras comunidades que peregrinen al santuario de Los Remedios para cotejarla con la comunidad de Santiago Ahuizotla. Sabemos que existen porque se las ve pasar, siempre siguiendo sus propias rutas, de tal modo que la primera impresión que se tiene de ellas es justamente que el santuario es destino.

En cuanto a la experiencia del peregrino, no todos los investigadores la consideran en sus investigaciones tal como lo hace Turner, sino que construyen la descripción y análisis de peregrinaciones y las exponen como prácticas culturales estructuradas por varios elementos que, a su vez, forman parte de un sistema con funciones y determinaciones sociales que trascienden la esfera personal del individuo.⁷⁹ De ahí que aborden aspectos tales como la participación femenina, la posición social de los integrantes, la reciprocidad de los habitantes y el recorrido en relación con un mundo simbólico, o como un ritual heredado del pasado. Esta clase de estudios concibe el sistema de cargos (mayordomos, ancianos,

⁷⁸ Mircea Eliade refiere “el mito del eterno retorno” en relación con las sociedades arcaicas, místicas y religiosas que repiten actos arquetípicos. Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, pp. 96, 97. Pero igualmente refiere que el hombre de las civilizaciones tradicionales se defendía de la historia aboliéndola con la repetición de la cosmogonía ya que con ello regeneraban periódicamente el tiempo, es decir, que mediante la repetición el hombre vive permanentemente en el presente. *Ibidem*, p. 160.

⁷⁹ Esta tendencia es evidente en los congresos organizados por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Para profundizar en los aspectos que analizan y su metodología, véanse los 16 trabajos publicados a raíz del Segundo Coloquio sobre Sistemas de Cargos, copatrocinado por el Instituto Nacional Indigenista y el Instituto Indigenista Interamericano. Eduardo A. Sandoval Forero, Hilario Topete Lara, Leif Korsbaek, *Cargos, Fiestas, Comunidades*.

comisarios, etcétera) en relación a la política, la economía y el derecho; relacionan el uso simbólico y la identidad en reciprocidad a las estructuras socio-políticas⁸⁰ o político-religiosas. Consideran las peregrinaciones como reproducción del sistema organizativo de la comunidad,⁸¹ como mecanismos de reproducción social mediante los cuales una comunidad se reproduce a sí misma y asegura su supervivencia y permanencia en el tiempo.

Tenemos entonces la singularidad de cada peregrinación en tanto rito, y que la originalidad de cada una manifiesta el prototipo de relación que se vive al interior de la comunidad que peregrina. De ahí insistir en que las peregrinaciones son polisémicas, ya sean ritos, acciones sociales y expresiones religiosas populares. Incluso se investiga este tipo de expresiones desde la corriente histórica aunque ésta se ocupa específicamente del ícono religioso, lo analiza a través del tiempo e identifica el desarrollo de la devoción que le prodigaron en el pasado hasta llegar al presente; así como los elementos y factores que favorecieron dicho desarrollo. El trabajo del presbítero e historiador Francisco Miranda ilustra esa tendencia.⁸²

Lo importante es que esos puntos de vista y ángulos de estudio no discrepan entre sí a pesar de ser heterogéneos. Las peregrinaciones son un tema común de investigación para destacarlas ya sea como sistema de organización comunitaria, *acciones* o *fenómenos* de la religiosidad popular. En definitiva, los ángulos en conjunto aportan información que explica una parte o el todo del origen, contenido, desarrollo, estructura y significado de las peregrinaciones. Así que sumando esos ángulos, métodos y puntos de vista para investigar cada segmento de las peregrinaciones, ya sea el sistema de cargos, el simbolismo, la significación y significantes, los participantes, el recorrido, el santuario, como fragmentos de la religiosidad popular o del catolicismo popular,⁸³ y como forma de control social que procede de la Iglesia,⁸⁴ se obtiene un amplio panorama que favorece un análisis profundo.

⁸⁰ Este enfoque es evidente en los ocho trabajos que se presentan en: Abigail Hernández, Francisco López Bárcena, *La fuerza de la costumbre. Sistema de cargos en la mixteca oaxaqueña*.

⁸¹ Como ejemplo de este punto de vista véase el trabajo analítico de Guadalupe Reyes Domínguez, “Las fiestas vistas desde la Antropología”, pp. 175-195.

⁸² Francisco Miranda Godínez, *Dos cultos fundantes: Los Remedios y Guadalupe (1521-1649)*.

⁸³ Gilberto Giménez, *Cultura popular y religión*, pp. 11,12.

⁸⁴ Como ejemplo de este enfoque antropológico véase el trabajo de Genny M. Negroe Sierra, “Iglesia y control social en Yucatán. Culto al Cristo de las Ampollas”, en *Temas Antropológicos*, pp. 280-306.

Esa suma permite averiguar aspectos y enfoques no estimados con frecuencia para el estudio de las peregrinaciones. Sobra decir que las deducciones y conclusiones de alguna investigación elaborada bajo esta propuesta (o cualquier otra), no implican una coincidencia con otros investigadores, incluso aunque se trate del mismo *fenómeno* o tema de estudio. Los resultados, propuestas, opiniones, conclusiones, dependerán del investigador más que de las propias peregrinaciones a pesar de su cualidad polisémica.

Lo mismo ocurre con el valor otorgado por los peregrinos a los elementos que organizan y secuencian sus peregrinaciones. La significación es particular a cada comunidad a pesar de que en sus disposiciones coincidan elementos y exista convergencia en un origen histórico. En cambio, peregrinaciones como la que aquí se estudia serán en definitiva antagónicas de las organizadas por autoridades eclesiásticas a pesar de que coincidan en un mismo espacio. De ahí que en este trabajo se considere que la peregrinación de Santiago Ahuizotla es una historia de largo aliento contenedora y reproductora de *memoria histórica* y cultura, más que simplemente un rito, un discurso o una expresión religiosa.

2.2 Memoria de la grafía. Peregrinación de Santiago Ahuizotla como grafía de la memoria

Partiendo de las distintas líneas de trabajo especializado en la investigación de las peregrinaciones y la multiplicidad de significados que puedan tener, en este trabajo se considerará como *grafía* a la peregrinación de Santiago Ahuizotla al santuario de Los Remedios. La función de las *grafías* es *representar algo*, como ocurre generalmente con los sistemas de representación propios del lenguaje simbólico o lingüístico, de ahí la intención de reconocer la peregrinación más allá de una expresión popular religiosa y mostrarla en sí misma como *grafía no escritural*. Considerar la peregrinación como *grafía* no implica ignorar los métodos de investigación y puntos de vista de otros autores como información complementaria. En ese sentido, la sociología analiza una peregrinación desde los diferentes segmentos que la estructuran, de tal modo que la considera una práctica, un conjunto estructurado de *acciones* que cumplen una o varias funciones sociales y políticas en un grupo social. Hemos visto que para la antropología se trata de un *ritual* que viene del

pasado, y cada elemento que la estructura posee uno o más significados metafóricos. Así tenemos que la aportación sociológica coadyuva al análisis y estudio de la peregrinación de Santiago Ahuizotla en el presente, mientras que el punto de vista antropológico permite investigar y comprender la peregrinación como un *ritual* que se desarrolla a través de ritos, es decir, que la estructuran varios segmentos.

Ambas consideraciones: *grafía* o *ritual*, permiten asumir que las peregrinaciones *representan* algo, y por lo tanto, que es posible analizarlas desde la historiografía como documentos históricos que testimonian el hacer del sujeto. De ese modo, la labor historiográfica demuestra la peregrinación de Santiago Ahuizotla como historia de la comunidad y como historia de sí misma; como una *grafía* que contiene un *discurso* intratemporal que en cada representación sumerge a los participantes en un *tiempo pasado* que simultáneamente mira al mañana, estableciendo una relación particular: comunidad-peregrinación-tiempo.

La definición antropológica que Víctor Turner ofrece para *ritual* dialoga de alguna manera con la idea de la *grafía*; veamos cómo: *ritual* es una secuencia estereotipada de actos (ritos) que comprende gestos, palabras, objetos, etcétera, que se efectúa en un lugar determinado con la intención de influir en las fuerzas o entidades sobrenaturales (pedir que termine la sequía, que se detengan las lluvias, que termine una epidemia, etc.) en función de objetivos o intereses de quienes lo realizan.⁸⁵ Mientras que *grafía*, es un signo o conjunto de signos con que se representa un sonido, una palabra, una frase, una historia, etcétera. Ambas definiciones se complementan ya que, en tanto *grafía*, cada una de las partes, al igual que los ritos que componen un *ritual*, constituyen la peregrinación y en conjunto representan el contenido de la *memoria oral*; como *ritual* se trata de un conjunto de ritos organizados y con sentido ya que cada uno posee un significado diferente. Con ambas consideraciones puede concluirse que cada uno de los segmentos de la peregrinación posee un significado que en conjunto se articulan en un *discurso*, en una historia y en cultura, en el sentido de ser producto de la construcción conceptual de un grupo social. En conclusión, al ser un ritual,

⁸⁵ Víctor Turner, *El proceso ritual: estructura y anti-estructura*, p.1.

la peregrinación es una *grafía* no verbal que contiene sentido para la comunidad de Santiago Ahuizotla.

Como cultura se complica investigarla ya que en Santiago Ahuizotla no todos los miembros de la comunidad conocen el significado de cada elemento, algunas personas conocen más que otras, por lo tanto no se cuenta con el significado simbólico de cada elemento que estructura la peregrinación. Tampoco se detienen a pensar en la existencia de claves que sirven para descifrar el conocimiento que contiene, simplemente la realizan ritualmente cada año y es precisamente por ello que puede considerarse una *comunidad tradicional*, tal como Turner señala que lo hacen ese tipo de comunidades. En este sentido, la peregrinación de Santiago Ahuizotla ha cumplido 173 ciclos a partir de su inicio en 1837, lo que nos lleva a especular acerca de los motivos por los cuales surgió en esa comunidad el culto a la virgen de Los Remedios, así como la organización de una peregrinación “en su honor”: ¿Imposición? ¿Aceptación? ¿Resistencia? ¿Sincretismo? ¿Sustitución de alguna deidad o continuidad de un culto anterior? ¿Continuidad del culto que se le profesaba a dicha virgen desde el siglo XVI? Cualquiera que haya sido el sentido que se le dio, indiscutiblemente se encuentra representado en ella.

Como *ritual*, en el sentido de estar impuesta por la costumbre y ser un conjunto de reglas establecidas para el culto y ceremonias religiosas, no resulta complicado analizar la peregrinación; desde la perspectiva de Turner es en sí misma un símbolo que representa cosas, ideas, objetos, personas, hechos e historias, tal como lo hacen las imágenes, la lengua y las *grafías*. En tanto símbolo, puede tener múltiples significados interrelacionados por analogía o asociación de pensamiento. Es decir, que teniendo en cuenta que en la realidad social los artefactos y prácticas culturales son polivalentes y polisémicos, no sólo es posible afirmar que la peregrinación de Santiago Ahuizotla es un *ritual* simbólico, un sistema de símbolos, una práctica cultural, un conjunto estructurado de acciones, etcétera, sino también que puede construirse analíticamente como una *grafía* y estudiarse como tal.

Cabe señalar que no sólo la peregrinación de Santiago Ahuizotla puede construirse y estudiarse como *grafía*, indudablemente existen muchas otras peregrinaciones que se

constituyen de esa manera, por lo tanto es posible analizarlas desde esta perspectiva, como *grafías* que contienen un *discurso* y hablan de horizontes históricos específicos, en los cuales se insertan historias de comunidades.

Proponer entonces el estudio de la peregrinación de Santiago Ahuizotla como *grafía* trae consigo implicaciones, la primera consiste en definir inicialmente la narrativa (trama) que contiene, analizarla e identificar el medio que la acoge. A continuación es preciso examinar el medio actual en que se representa para establecer si su *discurso* es actual o histórico: será actual cuando presente discontinuidades y se le reconocerá como histórico si no las presenta ya que con base en la repetición, en este caso 173 años, el *discurso* se ha fijado en la *memoria colectiva* por medio de la mnemotecnia. El *discurso* actual por su parte, será identificado, entre otras cosas, por ser nuevo o reciente, por no haberse fijado aún en la memoria colectiva y por lo tanto su forma, estructura y contenido es hasta cierto punto volátil, impreciso porque no se ha constituido y consolidado. Esa implicación abre la posibilidad de abordar todo tipo de peregrinaciones y destacar las peculiaridades de cada una, de su inicio, origen, desarrollo y contenido *discursivo*. La implicación es importante porque permite identificar la diversidad de formas de expresión contenedoras de *discursos* que van más allá del texto escrito o del habla, formas que pueden hallarse tanto en obras plásticas, gráficas,⁸⁶ visuales y físicas como las peregrinaciones, en tanto comuniquen algo con los movimientos corporales, y en tanto expresen o manifiesten contenidos simbólicos.

La peregrinación de Santiago Ahuizotla como *grafía* nos lleva a los primeros mayordomos de 1837 y a la comunidad de Santiago Ahuizotla en ese año para entender el *discurso* que la peregrinación expresa hoy por hoy sobre ese pasado. Habrá de reflexionarse en el *horizonte histórico* de 1837, como elemento primordial para entender su desarrollo e interpretar su contenido *discursivo*, teniendo en cuenta que también nos remonta a la historia de la conquista y del virreinato en México, pero además a la historia antigua de esa comunidad que es una y muchas al mismo tiempo incorporadas a la peregrinación de hoy. Así, al

⁸⁶ La idea de que todo lo que constituye nuestra realidad es objeto del discurso (cosas, sujetos, prácticas, etcétera) corresponde a la teoría del discurso de la escuela de Essex. Ana Soage analiza diferentes niveles de estudio del discurso y concluye en un interés por el papel que éste juega. Ver Ana Soage, “La teoría del discurso de la escuela de Essex en su contexto teórico”, p. 53.

investigar en ese horizonte histórico, probablemente obtengamos datos acerca de la primera mayordomía de Santiago Ahuizotla, y conozcamos los motivos que pudieron determinar el inicio de la peregrinación, pues esa información ya forma parte del *discurso* que contiene y, a su vez, el contenido de su *discurso*.

Una segunda implicación permite asumir como *sujetos históricos* a quienes hicieron posible aquella primera peregrinación, y a la peregrinación como una *acción* significativa que parece contener un mundo de significados, donde tal *acción* es orientada como una narrativa que se desarrolla en una temporalidad y dice algo de una comunidad. Es decir, es una *acción* que tiene sentido y establece una interacción entre los *sujetos históricos* y sus semejantes, la comunidad de Santiago Ahuizotla de 1837; no mediante textos, sino por medio de un lenguaje simbólico. La suma de estas dos implicaciones permite en este punto declarar al sujeto como el protagonista de su historia, y a la peregrinación como *acción*, como *documento* histórico que testimonia el hacer del sujeto. Concretamente, la peregrinación puede ser vista como una *acción* que contiene un *discurso*, que guarda y comunica un significado tal como lo hace una *grafía*, y no sólo como una *acción* que cumple una finalidad en el presente.

La peregrinación gana valor como *documento* por su inicio en 1837, mientras que sus 173 representaciones subsecuentes la constituyen como una historia de largo aliento. Como *documento* representa 173 años de la historia de una comunidad que debe su continuidad a que ha permanecido en la *memoria colectiva*, y a una rutina de práctica seguida a pesar de las circunstancias de cada momento dentro de los 173 años de historia. En este sentido, complementamos la idea de considerar que la peregrinación de Santiago Ahuizotla es una *grafía que guarda un discurso metafórico* ya que su contenido escapa a su propia historia y va más allá de su *horizonte histórico* de 1837 para transportarnos a siglos pasados y a historias aparentemente ajenas a las cuales no denota literalmente. Es decir, un *discurso* que no puede explicarla ni relacionarla directamente con los acontecimientos históricos de la ciudad de México y el Distrito Federal.

Decimos que nos remonta a historias lejanas debido a su permanencia en la *memoria* y a que los descendientes de aquella generación se encargaron de reproducir la peregrinación, y los descendientes de esta otra también, y así sucesivamente hasta hoy, actualmente la peregrinación como *grafía* nos habla de esas memorias que se hallan condensadas en ella. De ese modo la peregrinación como registro del pasado está cargada de la historia de la comunidad y de muchas historias cotidianas, oponiéndose a la historia general conformada por sucesos de mayor envergadura ordenados cronológicamente y de personajes representativos de tales sucesos. La peregrinación como *memoria* permite a la comunidad vincularse con el pasado, como *grafía* explica el *discurso* cifrado que proviene de la *memoria colectiva* y de los *discursos* del pasado, aunque no el sentir individual del peregrino como sus expectativas, experiencias, devoción, gratitud, manda, pedimento, religiosidad etcétera. En resumen tenemos que los términos *memoria* y *grafía* se complementan, es decir, que al ser *memoria* es *grafía*, de modo que la peregrinación puede ser leída como la *grafía* de la *memoria* tal como ocurre al ser abordada para su estudio como *ritual*.

2.3 Peregrinación como péndulo de la memoria. A manera de metáfora

Indiscutiblemente resulta problemática la comprensión de *grafías* como la peregrinación ya que no existe un procedimiento de lectura que pueda enseñarse como se enseña la alfabetización. Mientras que el procesamiento del texto alfabético es secuencial o lineal (su significado no necesariamente), el procesamiento de este tipo de *grafías* no. La lectura de *grafías* no escritas como la peregrinación de Santiago Ahuizotla es metafórica, se perciben, se analizan analógicamente, se comprenden y se explican a través de los elementos que la estructuran: una *comunidad*, una *tradición* o *costumbre*, un *culto*, un *rito*, un *territorio* de origen-destino-origen, un *recorrido*, una *parafernalia*, *objetos de culto*, *disciplinas corporales* como las *danzas*, la portación de *estandartes*, acciones como *barrer*; y muchos elementos de significación que dan la clave de la interpretación, como los puntos del recorrido, las actitudes de los párrocos, la presencia de la bandera, las imágenes que se llevan y se traen, el torito, etcétera. Todo en conjunto determina y fija un *tiempo-espacio simbólico* que escapa, como se ha mencionado, a demarcaciones político-administrativas

modernas, sugiriendo que el pueblo comparte un pasado histórico-cultural con la zona de Azcapotzalco y el cerro de Los Remedios.

Una vez reconocida la peregrinación de Santiago Ahuizotla al santuario de la virgen de Los Remedios como *grafía de la memoria colectiva* ha sido posible indagar de dónde viene y saber qué simboliza. Así, es posible afirmar que los elementos que la constituyen: artefactos, gestos, cánticos, plegarias, espacios, etcétera, existen por convicción y no por casualidad, y que su significado pervive en el *tiempo* a pesar de los cambios dados en las mentalidades políticas locales y oficiales que se han dado durante 173 años.

En este sentido, Pierre Nora sostiene que la *memoria* funciona al margen de la historia, que es vida encarnada en grupos, cambiante, pendular entre el recuerdo y la amnesia, actualizable, particular, mágica, sagrada,⁸⁷ desatenta o inconsciente de las deformaciones, manipulaciones u omisiones de la historia, siempre aprovechable. A través de la *memoria*, las comunidades transmiten sus tradiciones o legados identitarios, los *ritos*, los gestos, las creencias, los *mitos*, las historias... de forma espontánea y orgánica. Desde esta postura, la peregrinación al Santuario de Los Remedios es una *grafía* que también nos habla del pueblo de Santiago Ahuizotla como un espacio que reclama el derecho a ser considerado *lugar de memoria*, pues a pesar de ser mencionado y representado en documentos antiguos y en documentos actuales, no fue sino hasta 1950 que el pueblo fue reconocido “oficialmente” como “colonia” en los lineamientos del Distrito Federal. De tal modo que al asegurarse el pueblo Santiago Ahuizotla como lugar en la *memoria*, sus habitantes aseguran su existencia en la conciencia de la sociedad moderna y las instituciones que hasta antes de 1950 habían negado su existencia.⁸⁸

⁸⁷ Para ampliar la información acerca del tema véase: Pierre Nora, “Entre memoria e historia. La problemática de los lugares”.

⁸⁸ El comisariado ha sido la instancia que ha contribuido de manera sobresaliente a la permanencia del pueblo como mismo como *lugar de memoria*, asegurando con ello beneficios práctico-materiales. Baste recordar el empeño que ha puesto para que el lugar sea y aparezca como “pueblo” en la nomenclatura oficial del Distrito Federal, y aunque un poco tarde, evitar que continúe la edificación de unidades habitacionales en el pueblo.

Así, peregrinación y pueblo son constituyentes de una identidad más allá de sí mismos y del territorio del Azcapotzalco actual, y al reclamar la existencia de Santiago Ahuizotla ya sea como pueblo, barrio, territorio o espacio, los santiaguenses reclaman también el derecho a existir con su propia visión del mundo. Por medio de la peregrinación la comunidad permanece en un *tiempo* pasado de religiosidad que se extiende hasta la cotidianidad del presente, con ella asegura una identidad en el futuro, una identidad que viene del pasado mediante la transmisión oral, y que se actualiza cada año, al tiempo que representa y reactualiza un *espacio-tiempo* pasado.⁸⁹

Esas dinámicas de permanencia mediante la transmisión oral, de transferencia y adquisición del saber vinculada a los gestos, la escucha de las palabras y las imágenes es explicada por Roger Chartier de la siguiente manera:

En primer lugar durante largo tiempo se mantuvieron las formas de transmisión oral y visual de los saberes. La imitación de los gestos, la escucha de las palabras, la adquisición de un saber vehiculado por las imágenes constituyeron modalidades dominantes de los aprendizajes, no solamente de las conductas prácticas sino también de los conocimientos abstractos.⁹⁰

Y dado que la peregrinación de Santiago Ahuizotla surgió en un periodo en el cual aún se transfería el conocimiento del modo que Chartier refiere (oral, visual, imágenes, conductas y prácticas), es lógico pensar que por medio de ella en 1837 se pretendió transmitir algo cierto y propio a la comunidad. Algo que en la actualidad se refuerza día a día mediante la mnemotécnica y la *ritualidad del rito* es resumido de cierto modo como: *memoria e identidad de un pueblo*; un algo que es conocimiento en sí mismo y por lo tanto es un *discurso*.

El mismo Chartier señala el siglo XIX como la época del inicio de la práctica de la lectura como definitoria del acceso al conocimiento (refiriéndose a la cultura occidental privilegiada y dominante), y que actualmente “leer es el instrumento imprescindible sin el

⁸⁹ Frecuentemente las peregrinaciones funcionan también como fenómenos en los que se mezcla y confunde la religiosidad con aristas políticas, en el sentido de la negociación de recursos, privilegios, derechos, capacidad de hacer y tener, etcétera, con las autoridades representantes del Estado en turno.

⁹⁰ Roger Chartier, *Aprender a leer, leer para aprender*, p. 23.

cual aprender es imposible”. Asimismo afirma que “analfabetismo e ignorancia se han vuelto sinónimos”. En el caso de México, el pensamiento religioso dominante descalificó los códices en la etapa temprana de la conquista, ya que para los frailes no representaban el conocimiento de manera estructurada, mucho menos las prácticas tradicionales de los grupos indígenas pues las consideraban herejías.

Así las cosas, ¿por qué no pensar la peregrinación como una *grafía* en sentido metafórico, que contiene un saber práctico y un conocimiento abstracto hecho *discurso*? Todo lo concerniente a su ejecución ha sido transmitido oralmente de generación en generación desde 1837. Y no sólo mediante la transmisión oral, sino también visualmente y en la praxis. ¿Por qué no pensar que la peregrinación no es solamente la inscripción de un sistema de *signos*, sino también una marca socialmente significativa, colectivamente construida a partir de la experiencia compartida del pasado de una comunidad? Asumir que “dice o comunica algo” la coloca como una *grafía no escrituraria* que permite analizar y recuperar la *memoria histórica* del lugar donde se realiza. Su contenido metafórico y su valor simbólico traen el pasado al presente y narran las historias que encierra, ya sean del pueblo, la región o el país. De esa manera resurgirá del anonimato y tendrá voz como una narración del momento histórico en que se inició, y de otros momentos y periodos previos. Se reconocerá además que forma parte de la *memoria colectiva* de la comunidad de Santiago Ahuizotla.

En etapas posteriores al siglo XVI, los propios conquistadores, no todos, recuperaron parte del conocimiento local, si bien domesticado, le dieron crédito a las narraciones históricas indígenas que hasta entonces se habían transmitido de manera oral, visual y en códices, por lo que se dieron a la tarea de recuperarlas en textos. Sabemos que posteriormente esas historias y documentos fueron nuevamente descalificadas bajo la noción de mito en su sentido reduccionista de falsedad y ficción, afortunadamente las peregrinaciones eran también propias del mundo hispano católico y ello coadyuvó a su permanencia. De hecho se fortalecieron con las representaciones teatrales de las que se valieron los frailes desde el siglo XVI como recurso de evangelización. Incluso durante la última etapa del virreinato, el gobierno borbónico permitió realizar las fiestas religiosas, siempre y cuando no se tomara

dinero de las cajas reales para ello. A la postre de la independencia, los pensamientos liberales y centralistas pretendieron alcanzar la modernidad mediante la secularización de la sociedad mexicana y la “desindianización” de la población indígena, no obstante, contrariamente a sus afanes consintieron la permanencia de aspectos estructurales de las sociedades indígenas como su organización en comunidad, y de costumbres como las peregrinaciones.

Al reconocer el contenido y significado de la peregrinación se reconocerá como *grafía*, y que gracias a ella el presente de la comunidad de Santiago Ahuizotla se encuentra cargado de pasado, de ese modo se dotaría de un nuevo sentido a la peregrinación y a la comunidad, y se lograría “dar cuenta de una reflexión plural, de orden historiográfico y metodológico”, como diría Jean-Pierre Rioux,⁹¹ derivada del análisis de la peregrinación como *grafía* y su corroboración en el presente como factor de vida. Por otra parte, ¿por qué seguir limitando la historiografía a la revisión de textos escritos cuando la nueva historia se interesa por examinar la variedad de pruebas que se presentan como resultado de la diversidad de las actividades que realiza el ser humano?, y no sólo eso, sino la diversidad de identidades o formas de lo humano, con sus respectivos *órdenes* del *tiempo*, así como evidencias orales, visuales, arquitectónicas, o fenómenos como las peregrinaciones.⁹² Recordemos que en el horizonte histórico del inicio de la peregrinación de Santiago Ahuizotla el aprendizaje y la transmisión del conocimiento no se daban primordialmente con base en textos sino a través de otras vías como la expresión oral. Mucho menos tratándose de una comunidad del siglo XIX totalmente rural, apartada de la ciudad y de los centros de enseñanza que existían por esos años. Eso corrobora que la peregrinación es en sí el *documento*, la *grafía* que nos habla de ese pasado. Resulta paradójico e interesante que la peregrinación haya iniciado en 1837, periodo justo en el cual se dio el cambio a la fórmula “leer para aprender”.⁹³ A pesar de esa

⁹¹ Jean-Pierre Rioux, “Introducción. Un terreno y una mirada”, p. 11.

⁹² Al respecto de las nuevas formas de hacer historia, Peter Burke se sitúa en el contexto de cambios a largo plazo en la historiografía, y analiza los movimientos más recientes, tanto como los nuevos campos de análisis que han surgido. Plantea siete puntos de oposición entre la nueva y vieja historia entre los que se cuentan precisamente las pruebas orales, visuales, etcétera. Véase: Peter Burke, *Formas de hacer historia*.

⁹³ Periodo en el cual, Leopold Von Ranke mostró la historia con una visión de sentido común y exponiendo cómo ocurrieron las cosas, pero sin la posibilidad de la interpretación, sino apenas expresadas por una narración o descripción (relato de hechos) realizada en forma ordenada y cronológica. Leopold Von Ranke, *Pueblos y Estados en la historia moderna*, pp. 510- 512.

fórmula, hoy por hoy existen conocimientos que no se transmiten mediante textos, ni siquiera sólo de forma oral, sino mediante la praxis observada y compartida.

Regresando al tiempo presente y a la mirada antropológica, el pueblo de Santiago Ahuizotla como “comunidad pueblerina tradicional” posee una estratificación y jerarquía que existe en un mundo simbólico que coexiste al lineal. La estratificación no corresponde a estructuras modernas pues quienes participan como mayordomos de la virgen “simplemente” adquieren el mote de *compadres*, tanto de aquellos que ya lo fueron, como de quienes lo serán; aparentemente no ejercen ningún tipo de control político o religioso sobre el resto de la población, pero sí se convierten en una especie de “autoridad moral” y así se comportan todo el año. Con esa estructura al interior de la comunidad existe un tipo especial, llamémosle comunal, de orden y organización social que se reconoce en la peregrinación. Al exterior exhibe su identidad ante los demás pueblos de Azcapotzalco, mientras que el comisariado se encarga de realizar su labor en una dimensión política, para negociar la existencia de ese orden e identidad con las instituciones representantes del Estado.

Los integrantes del comisariado se encuentran atentos a participar en las decisiones del jefe delegacional en turno, ya sea para protestar, coadyuvar o beneficiarse. En otras palabras, la existencia de la jerarquía político-social-religiosa que “caracteriza” a ese tipo de comunidades se halla presente en Santiago Ahuizotla, coexistiendo con las instituciones modernas que representan al Estado nacional. Y pese a que los comisarios no influyen en las decisiones que toma quien ostenta el cargo de mayordomo, se crea una liga casi imperceptible entre los dos grupos pues los comisarios, los más ancianos del pueblo, por regla general fueron mayordomos en alguna etapa de su vida. Empero, ni mayordomos ni comisarios se sujetan al sacerdote del pueblo puesto que no es miembro de la comunidad, sino representante de una institución superpuesta, la Iglesia Católica, Apostólica y Romana. Tampoco se involucran en la preparación de los festejos del santo patrono (Apóstol Santiago el Mayor) cuyo nombre fue antepuesto desde hace siglos al nombre primigenio del pueblo (Ahuizotl), aunque sí participan en ellos.

Esa mirada antropológica de “comunidad pueblerina tradicional” se une con la sociológica en el sentido de que Santiago Ahuizotla encaja también con lo que Max Weber llama *sociedad tradicional*,⁹⁴ uno de los tipos de sociedad que el autor presenta después de haber analizado profundamente las acciones humanas con el fin de establecer el proceso de las mediciones racionales de las sociedades y a partir de ellas predecir acciones. Así determina que las “*sociedades tradicionales*” son aquellas no sometidas al proceso de modernización racionalizadora,⁹⁵ sino regidas por un tipo de autoridad tradicional, a ellas corresponden las *acciones tradicionales* como la aceptación de una autoridad que se basa en: “siempre” se ha procedido de esa forma. La *habitualidad* de los usos y costumbres le confiere legitimidad a esa organización, es decir, el principio de organización social de las *sociedades tradicionales* es la costumbre y suele reflejarse en instituciones políticas con cargos hereditarios; quienes ostentan la autoridad están legitimados por la fuerza de la costumbre y gozan desde un tiempo supuestamente inmemorial de un estatus especial. En estas comunidades pueden producirse cambios siempre y cuando una porción determinada de la población lo desee, y siempre que dichos cambios contribuyan al fortalecimiento de las costumbres y no a transformaciones de ellas.

Santiago Ahuizotla es también una *comunidad tradicional* a partir de que cuenta con las características enunciadas por Weber, principalmente las que tienen que ver con la religiosidad y la territorialidad, con un estilo de vida propio que se concreta precisamente con su peregrinación y con el comisariado. Las *comunidades tradicionales* refieren a un grupo social con características particulares arraigadas al pasado indígena de México que las distinguen y diferencian de otras, sobre todo de la sociedad occidental moderna.⁹⁶ Desde esta mirada pensamos la peregrinación de Santiago Ahuizotla como una *acción tradicional* impuesta por la costumbre, que le permite a la comunidad organizarse socialmente de modo

⁹⁴ Max Weber, *Economía y Sociedad*, p. 16.

⁹⁵ Weber criticó esa posición contrapuesta, en tanto que no consideraba a las sociedades desde una mirada cultural.

⁹⁶ Sasha Pack afirma que en países de Europa como España actualmente las peregrinaciones representan la narrativa cultural emergente surgida en el periodo de la posguerra, ya que se les vio como el emblema de los cambios ecuménicos. El análisis de la autora se remonta al siglo XIX cuando los gobiernos liberales prohibieron el culto a San James, mismo que no desapareció por completo a pesar de dichas prohibiciones, por lo que en 1879 se decidió reavivarlo primero regionalmente, después nacional e internacionalmente hasta alcanzar tintes políticos. Sasha D. Pack, “Revival of the Pilgrimage to Santiago de Compostela: The Politics of Religious, National, and European Patrimony, 1879–1988”, pp. 336-338.

tradicional, a la par de las instituciones políticas organizativas. Evidentemente, al interior de la comunidad de Santiago Ahuizotla, la estructura de la mayordomía forma parte de características exclusivas de la comunidad que la hacen diferente de otras a pesar de que las mayordomías son comunes fuera de Santiago Ahuizotla, no sólo en México sino en todo el mundo católico; al exterior corresponde a la comisaría relacionarse con las instituciones políticas de la Delegación.⁹⁷ Por ello los estudios que se hagan acerca de la peregrinación desde la mirada historiográfica coincidirán indiscutiblemente que como práctica en el presente, cohesiona a la comunidad y le garantiza un futuro de carácter uniforme establecido por el uso y la costumbre.

2.4 Grafía del espacio. Memoria de la comunidad

Desde la visión de Maurice Halbwachs, los ámbitos colectivos más relevantes en la construcción de la *memoria* individual son familia, religión y clase social, pero al mismo tiempo, por ser construida por dichos ámbitos, esa *memoria* se encuentra implícita en la *memoria colectiva*. No significa que existan dos memorias sino una: la *memoria colectiva* que surge de la reciprocidad de la *memoria individual*; se trata de una *memoria* que resulta de una articulación social que los individuos realizan en función de su pertenencia. Así se ha formado la *memoria colectiva* de Santiago Ahuizotla, gracias a la transmisión oral y la representación de la peregrinación. De ahí que llamemos a la peregrinación *memoria*, y al mismo tiempo, *representación de la memoria*. Halbwachs afirma que la historia inicia donde la tradición termina, donde la *memoria social* se descompone, también afirma que la historia se ubica fuera de los grupos sociales porque sólo obedece a una necesidad de esquematización que posee carácter universal.⁹⁸ Esa afirmación da la pauta para confirmar

⁹⁷ A diferencia de otras como la peregrinación a Santiago de Compostela donde llegan numerosas peregrinaciones de diferentes países, donde cada se encuentra relacionada no sólo con las mentalidades del lugar de origen, sino también con contextos políticos. Sasha D., Pack “Revival of the Pilgrimage to Santiago de Compostela: The Politics of Religious, National, and European Patrimony, 1879–1988”, p. 337. Por su parte, Brent Plate menciona que en las peregrinaciones modernas las fronteras entre peregrinos y turistas se pierden entre la curiosidad, lo puro o impuro, y lo noble. Este tipo de peregrinaciones se caracterizan por surgir a partir de personajes o sucesos contemporáneos (Zona 0 en New York, Elvis Presley), donde el lugar cobra importancia aún a pesar de ser ficticios por haber surgido de filmes como “El Señor de los Anillos”. Brent Plate, “Introduction”, *The Variates of Contemporary Pilgrimage*, pp. 262, 263.

⁹⁸ Para profundizar en el tema la memoria colectiva de la familiar, la memoria social, la memoria colectiva religiosa y de clase véanse los capítulos V y VI de Maurice Halbwachs, *Los marcos sociales de la memoria*.

que la peregrinación de Santiago Ahuizotla es la *memoria de la comunidad*, es el medio y el receptáculo en que los santiaguenses de 1837 depositaron elementos, detalles, sucesos, tradiciones y costumbres pertinentes sólo a ellos como comunidad y los cuales deseaban conservar.

Esta característica no debe entenderse como exclusiva del caso de estudio, al contrario, posiblemente muchas otras peregrinaciones del país son *memoria* y/o representaciones de ella. Incluso si cambiamos el esquema que hasta ahora hemos seguido y consideramos por un momento que la peregrinación de 1837 es única, y las 173 subsecuentes como representaciones de aquélla, la conclusión es la misma dado la *permanencia en el tiempo* del contenido de la peregrinación. De ahí surge que esta peregrinación es *memoria del pasado* y al mismo tiempo el *vehículo* que la trae al presente. Sobre todo porque fuera de Azcapotzalco no existe información acerca de la peregrinación, no como parte de la historia. Esta consideración se refuerza con la idea de Halbwachs quien a su vez fortalece la idea de una sola *memoria* al señalar la existencia de los marcos colectivos o sociales antes mencionados (familia, religión, etcétera), por lo que si hablamos de *memoria*, ya sea *colectiva* o *individual*, nos estamos refiriendo a un *espacio-tiempo* específico, independientemente de cómo o en qué se deposite y exprese la *memoria*. Vemos pues que la historia no sustituye a la *memoria colectiva*, sino que es un factor de ella, visión que comparte Nora, y que la historia es una *memoria universal* o una parte del género humano, y que mientras existen diversas *memorias colectivas*, la historia posee carácter universal. Así la *memoria colectiva* se inscribe sobre un grupo limitado en un *espacio-tiempo* específico. Por ello no es pertinente pensar que sólo la peregrinación de Santiago Ahuizotla se desempeña como la *memoria* de la comunidad, sino que muchas otras peregrinaciones, fiestas, ritos, cantos, etcétera, de otras comunidades pueden serlo también, ya que los marcos sociales de la *memoria* son concebidos y significantes de modo particular en cada comunidad o grupo social.

De hecho Halbwachs señala que el recordar se hace a través de claves con las que se identifica el grupo social que está recordando, y que lo hace con base en configuraciones de *tiempo, espacio y lenguaje*. En otros términos, al recordar se asume una determinada

representación de la *temporalidad* y la *espacialidad*, que se recuerda con un *lenguaje específico* de significados ocultos en metáforas (claves) que pertenecen únicamente a quienes recuerdan. En general, para Halbwachs⁹⁹ la *memoria* es un pensamiento continuo que retiene el pasado, es lo que aún está vivo (metafóricamente hablando) y permanece en la conciencia social que lo mantiene; no es fragmentada por líneas ni se determina por cortes de *tiempo* históricos.¹⁰⁰ Desde esta perspectiva, la peregrinación de Santiago Ahuizotla se ha mantenido como *continuum* en la *memoria colectiva* y por ello creemos que el pensamiento que la motivó en 1837 permanece vivo en la cotidianidad de la comunidad y se fortalece en cada representación de la peregrinación. Como si ese contenido depositado en ella permaneciera en la conciencia de la comunidad de Santiago Ahuizotla y cada generación que la ha efectuado se ha sumado de alguna manera a esa *memoria*.

En este punto de la investigación, con el trabajo de Halbwachs confirmamos nuestra hipótesis y corroboramos que la peregrinación de Santiago Ahuizotla “contiene y dice algo” y que se desempeña como una clave para recordar ese algo particular. También confirmamos que los elementos que la estructuran se articulan en un *lenguaje* particular, inscrito en un *tiempo-espacio* que atañe exclusivamente a la comunidad de Santiago Ahuizotla y que por ello, es la *memoria*, el *contenido de la memoria*, el *vehículo de la memoria*, y la *fuerza de la memoria*.

Como recorrido que hacen los peregrinos es la marca, huella o *grafía* de un *espacio-tiempo* lejano “sobrepuesto” a un *espacio-tiempo* actual, que a su paso suspende simbólicamente el presente de la historia y perpetra un presente continuo que viene de 1837, al mismo tiempo que hace la representación simbólica de un *espacio-tiempo* pasado en el cual se inscribe la *memoria colectiva*. Hasta aquí, es indiscutible que la peregrinación habla de una comunidad con raíces ancestrales indígenas, cuya territorialidad ha sido rota e intervenida por los ordenamientos modernos del Estado mexicano nacional. Y que por tanto, expresa y ostenta

⁹⁹ *Ídem*, p. 102.

¹⁰⁰ En los inicios de los 80's Pierre Nora se une al pensamiento de Halbwachs en tanto el estudio de la memoria, y reclama no confundir memoria con historia. También para Nora memoria e historia se mueven en dos registros totalmente diferentes, sostiene que ciertamente existe una estrecha relación entre ambas pero que la historia nace de la memoria. Pierre Nora, “Ernest Lavissee, son rôle dans la formation du sentiment national”, pp. 73-104. Véase también: Pierre Nora en *A. B. diccionario Akal de Ciencias Históricas*, pp. 509-512.

un discurso indigenista orientado a perpetuar la vigencia de una red particular de solidaridades y el control sobre un *espacio*. Y dado que antes y después del recorrido gran parte de la comunidad vive su día a día en torno a la virgen y a la siguiente representación, consideramos que la peregrinación es la vigencia y permanencia del pasado en el presente. El estudio del *espacio* donde se desarrolla la peregrinación no puede hacerse de manera superficial ya que se trata de un elemento indispensable e insustituible, que incluso propicia la peregrinación. Desde esta perspectiva, el *espacio* no puede segmentarse de acuerdo a los rituales que en él se llevan a cabo durante la peregrinación, no funciona como el escenario para ratificarlos, sino que es un todo al que se ratifica precisamente con dichos rituales. Es decir, no podemos señalar que el santuario funge únicamente como finalidad y destino de los peregrinos, tampoco que el campo de beisbol se utiliza para la fiesta de la alquila, la verbena con los barrenderos, y para quemar el castillo, no, la relación es a la inversa. La peregrinación como *grafía* ratifica un *espacio simbólico*, a su paso se convierte en la proyección territorial, en la *grafía* del *espacio de convivencia* humana que se teje precisamente en torno a ese *espacio* mediante la peregrinación como *memoria* y como *rito*. De tal modo que ese *espacio* ratificado simbólicamente se convierte a su vez en una marca del *tiempo* que supone una temporalidad que determina un *orden del tiempo* distinto, es un *espacio simbólico y abstracto* del cual no conocemos equilibrio físico real ya que es trazado con base en prácticas afectivas y culturales que materializan un *orden del tiempo* no racional, si por racional concebimos un tiempo legítimo controlado por el Estado moderno.

El *espacio simbólico* de la peregrinación se ha mantenido fiel y sin variaciones desde 1837 como la proyección territorial de un *espacio auténtico, primigenio o natural*, que hace referencia a un *tiempo memorial* que se ha nutrido con otros *tiempos*, es un *espacio* dominado por la experiencia colectiva no discernida individualmente, pero estable, permanente, donde la expectativa de futuro no va más allá de la repetición del presente, sin importar las transformaciones física que ha experimentado. Nos referimos entonces a un *espacio simbólico* al que la peregrinación actualiza y da permanencia, un *espacio* que en ella permanece y hace subsistir los diversos *tiempos* de una comunidad, sus generaciones y muchas historias. Tiempos todos intangibles, abstractos, simbólicos y metafóricos que representa “algo”, un *discurso* intangible articulado en varios segmentos, también

intangibles, que poseen uno o varios significados metafóricos que a su vez cumplen una o más funciones en la sociedad. Ese “algo” viene del pasado y es representado por los peregrinos al moverse y desplazarse en comunidad como “peregrinación”, donde dichos movimientos y desplazamientos corresponde cada uno a un segmento de la estructura y por lo tanto posee significado. Sin el movimiento humano no existe la peregrinación, empero, el hombre no puede desplazarse si no existe un espacio físico, de modo que el desplazamiento de los peregrinos se convierte en una *grafía* que delimita y estructura un espacio determinado, donde los nodos de unión equivalen a lugares de memoria que destacan durante el andar de los peregrinos, ya sea porque ahí se detienen o porque en ellos realizan alguna *acción* o *rito*. Pero dado que la peregrinación inicio en 1837, es obligado examinar las características físicas que definieron ese *espacio* en aquel año, y confrontarlo analíticamente con las características que guarda en la actualidad.

Esta perspectiva apremia acudir a la *memoria colectiva* para saber hasta dónde los santiagueños conocen los elementos simbólicos que estructuran la peregrinación, los significados y las historias que carga, De ese modo la labor historiográfica revela la peregrinación de Santiago Ahuizotla como la historia de la comunidad y como historia de sí misma. Como una *grafía* que contiene un *discurso intratemporal* que en cada representación se revela simbólicamente, y sumerge a los participantes en un *tiempo-espacio* pasado que al mismo tiempo mira al mañana.

2. 5 Peregrinación como tiempo. Tiempos en la peregrinación

El *tiempo* ha aparecido recurrentemente en la mayoría de los autores antes citados y en nuestro propio análisis, aunque apenas como telón de fondo. Por ello en esta investigación haremos una aproximación más estrecha entre el caso de estudio y su relación con el *tiempo*, para saber cómo influye y ha influido la peregrinación en quienes la organizan y la viven. Dirijamos entonces la mirada a los peregrinos de hoy desde la perspectiva de Paul Ricoeur: la primera condición del ser, incluso antes de tener conciencia de *sí* mismo, es *estar en el tiempo*. “El ser en el tiempo”, la noción *heideggeriana* tal como la explica Paul

Ricoeur,¹⁰¹ hace referencia a un *tiempo que antecede al ser* (pasado) y, al mismo tiempo, a un *tiempo en el que está irremediabilmente inmerso* (presente) que mira al mañana, al *tiempo después* (futuro). Desde esta explicación, resulta lógico considerar a los peregrinos como “el ser en el tiempo”, de tal manera que el siguiente paso sería indagar y entender la relación peregrinos-tiempo-peregrinación, en la cual la peregrinación podría ser considerada el *tiempo*. El inconveniente es que ya no vive algún miembro de la comunidad de Santiago Ahuizotla que haya experimentado la peregrinación de 1837 o algunas subsecuentes cercanas a ese año; tampoco tenemos con una narración en la que se recopilen los 173 años acontecidos. Únicamente contamos con la *memoria oral* y la expresión visual-corporal de la peregrinación, de ahí la idea de cambiar la perspectiva y considerar la peregrinación como el *ser en el tiempo* y no a algún miembro de la comunidad. La razón de considerar la peregrinación de ese modo se fundamenta en la intratemporalidad que se ensambla en ella, tal como ocurre con esa triada del “ser en el tiempo” explicada por Ricoeur, y porque hemos observado que la peregrinación es un *tiempo presente* (1837) que no termina, pero también un *tiempo pasado* anterior a 1837, y un *tiempo futuro*¹⁰² que con cada representación asegura la continuidad de sí misma, y de una identidad definida a los habitantes de Santiago Ahuizotla. Parte sustancial de esa identidad tiene que ver con el oficio de “cazueleros”¹⁰³ que desempeñaron los habitantes de Santiago Ahuizotla en el pasado hasta muy entrado el siglo XX. La referencia a ese oficio y a esa identidad se hace mediante las cazuelas con mole que se entregan a los mayordomos en la convivencia que se celebra en el cerro de Los Remedios el día de la peregrinación

Tenemos pues que la peregrinación presenta las tres condiciones del *tiempo*, ser y permanecer en el tiempo, no sólo es una fiesta de tres días y una sorpresa, forma parte de la

¹⁰¹ Paul Ricoeur hace referencia a un tiempo que antecede al ser y, al mismo tiempo, un tiempo en el que está irremediabilmente inmerso y que mira al mañana, al tiempo después. Paul Ricoeur, *Tiempo y narración*, pp. 123- 130.

¹⁰² Para Ricoeur la pre-comprensión del tema de investigación (acción) concierne a los caracteres temporales, sobre los que el tiempo narrativo incorpora sus configuraciones. La comprensión de la acción no se limita a la familiaridad con sus conceptos y símbolos, sino que llega hasta reconocer las estructuras temporales que exige la narración. *Ibidem*, p. 123.

¹⁰³ Copia del expediente B, “Los Barrios de Azcapotzalco”, Archivo Histórico de Azcapotzalco. En este documento se hace referencia a los oficios que se realizaban en cada *calpulli* de Azcapotzalco y se menciona que se les reconocía de acuerdo a ese oficio. Esos oficios permanecen en la memoria colectiva de todos los pueblos y barrios de Azcapotzalco, es decir, no sólo recuerdan el oficio propio de su barrio, reconocen los oficios que se realizaban en todo el Señorío.

cotidianidad de la comunidad de Santiago Ahuizotla, como si ella fuese el *tiempo* mismo con el cual la comunidad rige su existencia y vive una medición propia paralela a la medición lineal del tiempo. Recíprocamente, su existencia y permanencia se deben justo a la relación que guardan con ella las generaciones de santiaguenses desde 1837. Lo que observamos aquí no es muy diferente de lo que ocurre con las mediciones modernas del tiempo y la manera en que las sociedades se relacionan con ellas.

La triada de “ser en el tiempo” de Ricoeur se resume en un *tiempo* que estructura el desarrollo del evento en un *antes*, un *durante* y un *después*, al que el relato histórico recupera como una narrativa de significado, en un texto que “copia” o da cuenta de las diversas etapas del evento. Siguiendo la idea de la peregrinación como el “ser en el tiempo”, sabemos que existió un tiempo pasado (un *antes*) que determinó el inicio de la peregrinación en 1837; un tiempo que transcurrió *durante* su realización en 1837; y un *después* recopilado (hoy por hoy) en las 173 representaciones. El tiempo *después* de la peregrinación está compuesto por muchos otros tiempos posteriores a 1837 que se enlazan hasta nuestros días, de tal modo que al hablar de la peregrinación, innegablemente referimos *tiempos* diferentes.

La peregrinación como tradición se refiere a los ritos de resistencia que se instituyeron durante el siglo XIX en relación a la nación, como costumbre viene de tiempos remotos, del tiempo de los abuelos, por eso permite seguir la idea de ella misma como *tiempo*, sobre todo porque guarda un pasado y su realización en 1837 no fue ingenua, sino que tuvo un objetivo y al mismo tiempo enviaba un mensaje. En cuanto al objetivo hemos especulado diversas opciones, empero, la hipótesis principal es que en ella se pretendió rescatar y capturar un *tiempo pasado*. El mensaje evidentemente se relaciona con ese *tiempo pasado*, con ese presente de 1837, un mensaje cifrado en su contenido, estructura, simbolismo, etcétera, que podía ser leído y entendido en ese horizonte histórico. Así, mensaje y objetivo se representan visualmente y se hacen presentes con la peregrinación y en la peregrinación. En retrospectiva, las representaciones se enlazan hasta llegar al presente de 1837 de tal modo que ese presente no ha cesado porque principio y fin se enlazan anualmente el segundo día de la fiesta. Y ya que realizarla y organizarla forman parte de la cotidianidad,

entonces la peregrinación se convierte en una medición de *tiempo* diferente a la medición lineal, en el *tiempo* que rige a la comunidad de Santiago Ahuizotla.

Ricoeur plantea la posibilidad de configurar el *tiempo* en un relato histórico¹⁰⁴ narrado sobre ciertos eventos suscitados en un *tiempo pasado*, pero conforme a la perspectiva de un *tiempo pasado* narrado desde el presente (pasado-presente). De tal modo que la peregrinación, en tanto *tiempo*, puede ser configurada en el presente como un relato que remite a muchos otros relatos históricos. De ahí la relevancia de indagar los sucesos del *horizonte histórico* de principios del siglo XIX, e interpretar cuál fue el fenómeno significativo del cual tomaron conciencia los habitantes de Santiago Ahuizotla en 1837, para perpetuarlo en la peregrinación. Actualmente la peregrinación constituye una sola trama, una sola narración que hace referencia a los tres tiempos que finalmente son uno solo,¹⁰⁵ y a un “algo” ocurrido en un *tiempo prefigurado*, que es el *antes* y corresponde a la *mimesis I*¹⁰⁶ de Ricoeur, el tiempo que anticipa el significado de la *acción*, la mediación simbólica entre la *acción* y la temporalidad de esa mediación; es decir, es el tiempo transcurrido entre ese “algo” y el inicio de la peregrinación de 1837, el *tiempo* donde se ubica la explicación de su origen, contenido y mensaje, en el que ese “algo” adquirió el valor simbólico que la propició.

El *tiempo histórico* es el tiempo sobre el cual es posible construir un relato y, en este caso, en el que se sostiene el *tiempo* de 1837 al que hemos llamado hasta ahora el *horizonte histórico*, el tiempo que coincide con la *mimesis II*:¹⁰⁷ el “reino del *como si*”, el *tiempo prefigurado* en el que se recupera la historia, donde según Ricoeur, converge la *ficción* como *discurso* de lo imaginario, y la comprensión de la *ficción* como estructura de la narrativa histórica.¹⁰⁸ Ello no implica escribir precisamente la historia de la peregrinación ni sostenerse en una narrativa de ella que se haya producido en 1837. Considerando *ficción* en el sentido de imaginar teniendo como referencia una imagen y/o suceso real (la

¹⁰⁴ Paul Ricoeur, *Tiempo y narración*, p. 123.

¹⁰⁵ Los tres tiempos presentes de los que habla San Agustín, según Ricoeur: *el presente pasado, el presente presente, el presente futuro*.

¹⁰⁶ Paul Ricoeur, *Tiempo y narración*, p. 154.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 166.

¹⁰⁸ *Ídem*.

peregrinación), o como le llama Ricoeur: una *referencia metafórica* justo donde se da el cruce entre la historiografía y la narrativa de *ficción*.¹⁰⁹ Significa que ese *tiempo* se debe recoger en una narrativa que contenga los antecedentes y etapas de la historia previas a la peregrinación de Santiago Ahuizotla, donde el *tiempo histórico* viene a ser el horizonte investigado en el cual ocurrieron sucesos que pudieron motivar a la comunidad para representar en una peregrinación.

El *tercer tiempo* que Ricoeur llama *mimesis III*¹¹⁰ o el *tiempo refigurado* es el *después*, el tiempo que termina en el tiempo del lector, es un tiempo ajeno a la peregrinación de Santiago Ahuizotla, incluso, aunque se realizara una narración de ella, ciertamente finalizaría tal narración en el tiempo de lector, pero no el *tiempo* de la peregrinación. Ello se debe a que la dinámica seguida desde su inicio no prevé fin, sus ciclos se traslapan (fin-principio, principio-fin) para que la comunidad de Santiago Ahuizotla asegure su propia permanencia, y el contenido y significado de la peregrinación (*como memoria colectiva*) en el futuro. Vemos pues que el *tiempo* de la peregrinación no termina porque es ella el *tiempo* mismo, un *tiempo alternativo*, de tal manera que tampoco termina como *ritual*, ni como *acción social*, ni como *costumbre*, ni como *grafía* porque día a día se reescribe en la cotidianidad y con la representación anual. De modo que el *orden del tiempo* de la peregrinación que visualizamos nos lleva a reflexionar el concepto *presentismo* del que habla François Hartog,¹¹¹ que consiste en entender el *tiempo* a partir de las articulaciones entre pasado, presente y futuro, tal como lo han hecho distintas comunidades desde la antigüedad. Con este concepto fortalecemos la peregrinación como *tiempo* de la comunidad, ya que a través de ella se crea y vive un mundo propio y una temporalidad determinada. Esos *tiempos del tiempo* inciden en la peregrinación, y gracias a ella la comunidad se desenvuelve en una *intra-temporalidad*. De ahí la pertinencia de analizar la peregrinación desde la perspectiva de un *tiempo propio* cíclico. Este tipo de articulación del *tiempo* en la peregrinación no niega lo antes mencionada respecto a ella como permanencia del pasado en el presente, el presente del presente, el presente del futuro y el presente

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 154.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 166.

¹¹¹ Hartog define como “presentismo” al presente omnipresente que exige al historiador aportar respuestas. Para más información sobre el tema consulte: François Hartog, *Regímenes de Historicidad: presentismo y experiencias del tiempo*.

continuo, puesto que en conjunto constituyen el *tiempo* mismo, el *tiempo alternativo* con el cual la comunidad ha decidido regirse de manera paralela al *tiempo lineal* (real u oficial). Tampoco se opone a las conceptualizaciones antes señaladas para estudiarla, sino que permite una posibilidad más de análisis.

La perspectiva de la peregrinación como *tiempo alternativo* la coloca como una forma de *configuración del tiempo*, de tal modo que las generaciones que desde el pasado la han perpetrado, vienen a ser parte de ella, parte del “ser en el tiempo”, un tiempo que transcurre siguiendo un movimiento cíclico, como un “eterno retorno”. Tal perspectiva no limita la investigación, al contrario, nos lleva a buscar, identificar y analizar eventos heterogéneos que ocasionalmente suceden y parecen distantes entre sí mismos y la peregrinación, pero que son parte sustancial de ella como *tiempo* y estructura de la comunidad. Desde la perspectiva de *tiempo cíclico* se plantea un desarrollo que va de acuerdo con el *tiempo natural* regido por la peregrinación y en el que vive la comunidad de Santiago Ahuizotla. Un *tiempo* que estructura un antes, un durante y un después, que en ella se sintetizan, tal como ocurre con “el ser en el tiempo” de Ricoeur. Con la particularidad de que ese *tiempo* se representa en una narrativa visual que es la peregrinación, el cual es posible recuperar en un texto que “copie” y de cuenta de las diversas etapas y marcas de la peregrinación misma como recorrido. Esos *tiempos* que en ella se sintetizan para formar uno solo, uno propio, coinciden como ya vimos con el proceso de las tres *mimesis* propuestas por Ricoeur para recuperar ese (triple) *tiempo* en una narración que explique la *acción* (la peregrinación).

Sin dudar que en la peregrinación se hallen las categorías de un *tiempo* (articulado por pasado, presente y futuro) que puede ser narrado, y las características del ser en “el tiempo que plantea Ricoeur”, tenemos que como *grafía*, la peregrinación reproduce ese largo pasado articulado por diversos presentes y futuros que la estructuran. Nos habla además de la *memoria* de un pueblo que en reciprocidad (a la peregrinación), sigue su propio *régimen de historicidad* pues a través de ella los habitantes han conseguido cierta autonomía de las estructuras sociales modernas y de clase, configurando un universo cultural propio de valor simbólico. Sirva como ejemplo que algunos naturales de Santiago Ahuizotla son reconocidos como “ejidatarios” aunque ya no posean tierras; se les llama así porque

descienden de quienes antes las tuvieron. Esto significa que ya no existen sembradíos en el pueblo y por lo tanto no es vital la llegada de las lluvias, no obstante, la peregrinación continua realizándose para pedir a la virgen de Los Remedios que mande las lluvias; si no se tratase de un mundo simbólico la peregrinación ya no tendría razón de ser. También se le pide abundancia, salud, paz y bendiciones, y se le agradecen los favores concedido durante el año transcurrido entre una peregrinación y otra.

En sentido metodológico, el *régimen de historicidad* creado por François Hartog es un instrumento heurístico que interroga las diversas experiencias o crisis del *tiempo*, en las que el sentido del *tiempo lineal* se confunde y pierde evidencia por la manera en que se articulan pasado, presente y futuro.¹¹² Esa confusión del *tiempo lineal* se percibe claramente desde el momento en que los peregrinos inician el recorrido desde Santiago Ahuizotla al santuario de Los Remedios, para cerrar y abrir a la vez *tiempos ciclos*, o bien, continuar con su intratemporalidad iniciada en 1837. Esa confusión también se percibe en la cotidianidad de la comunidad pues durante el año es regida por la peregrinación en tanto *tiempo*, ya sea religioso, festivo o cotidiano. De tal modo que independientemente del día y año que se elija para interrogar el *tiempo* de la peregrinación que es el *tiempo* de la comunidad, nos enfrentamos a esa confusión del *tiempo* pues cualquier día se vive en torno a la peregrinación; las actividades son repetición del ciclo anterior, y son las que se repetirán el año próximo (medido con en el tiempo moderno), independientemente de los sucesos inesperados que se dan en el *tiempo* de la comunidad (muertes, enfermos, etcétera), y en el tiempo oficial.

De acuerdo con la propuesta teórica de Turner, en la cotidianidad de Santiago Ahuizotla gran parte de la comunidad se encuentra en estado liminal, sobre todo los mayordomos y los que se suman a ellos. Así se alejan del *tiempo cotidiano* de la vida moderna y se sumergen en un *tiempo cotidiano* propio regido por la peregrinación. Ambas consideraciones nos llevan a pensar que la comunidad se halla sumergida en lo que desde fuera puede percibirse como una confusión de *tiempo*, pues al regirse con el *tiempo de la peregrinación*, pierde evidencia el sentido del *tiempo lineal*, dando lugar a una especie de

¹¹² François Hartog, *Regímenes de Historicidad: presentismo y experiencias del tiempo*, p. 15.

desestructuración del tiempo que les permite experimentar su propio *régimen de historicidad*.¹¹³ También corroboramos que la peregrinación como *memoria* es al mismo *tiempo* una realidad del presente, del pasado y del futuro que se realiza desde el presente de 1837, un presente que se remontaba a su vez a otro pasado, de tal forma que representaba también el futuro de un pasado. Hoy en día el año 1837 es el pasado del presente y el pasado del futuro, pero también es el presente del presente, el presente del futuro, y el futuro del futuro. Así podemos ver que la complejidad de la peregrinación va más allá de ser un *rito* o una *acción social*, ya que como factor de vida en el presente, es la representación de muchos pasados y al mismo tiempo un vehículo de la *memoria* que apunta al futuro. Y dado que la comunidad tiene aseguradas las representaciones hasta el año 2028, concluimos que las relaciones del *tiempo* de la peregrinación con el *tiempo lineal* no son automáticas ni predeterminadas, y no se encuentran sujetas a sus cambios.

Los tiempos de la peregrinación no se ajustan a la periodización de la historia patria oficial (independencia, reforma, revolución, etcétera) no coinciden con los *tiempos* de la peregrinación aunque paradójicamente se hallan contenidos en ella. Llama la atención que su inicio coincida con una *crisis del tiempo lineal* ocurrida en 1837, en el sentido de los cambios políticos que se vivían, por ejemplo: el reconocimiento que el gobierno español otorga a la independencia de México. En comunidades como Santiago Ahuizotla la configuración del *tiempo* se da con base en la *memoria colectiva*, se recuerda con base en claves y en configuraciones de *tiempo, espacio y lenguaje*, por ello consideramos lógico que en la peregrinación la comunidad logró enlazar y reproducir un pasado (y todos los sucesos, personajes, historias, artefactos, ritos, etcétera) que en ese presente se conservaba en la *memoria colectiva*. De esta manera es posible comparar la *crisis* entre 1837 (en tanto pasado de la actualidad), en la labor de hacer surgir los presentes del pasado y los pasados del futuro, los tiempos de la peregrinación. Esta perspectiva coincide con la mirada antropológica que propone pensar la peregrinación como representación de un *algo* y de un “tiempo histórico detenido y determinado por cosas que ya no existen y por cosas que aún

¹¹³ Por ejemplo: si uno considera que el pasado es la categoría dominante, entonces se analiza el pasado para entender el presente y esclarecer el futuro. En cambio, si se observa que en una sociedad predomina la categoría del futuro, entonces se debe analizar de qué trata ese futuro para comprender el pasado y el presente.

no existen”, es decir, como una *grafía* en la que, paradójicamente, la historia oficial se relaciona con la peregrinación como parte de ella, de la memoria colectiva.

Levi-Strauss también analiza las relaciones que las sociedades crean con el *tiempo* y sus *mitos*. Advierte que los *mitos* se encuentran a la medida de la realidad directamente observada; afirma que la vigencia del *mito* corresponde con la vigencia del periodo histórico que lo engendró; y menciona que el valor mitológico del *mito* se mantendrá con la vigencia de la estructura socioeconómica que lo determinó.¹¹⁴ La relación de esos tres tiempos o realidades que menciona Strauss corresponden de cierto modo con los tres tiempos que se perciben sin problema en la peregrinación (pasado, presente y futuro), por ser la medición a la que estamos habituados. Sin embargo, establece la vigencia del mito en el presente e ignora el futuro, así que la temporalidad que hace resulta particular, no obstante, coincide con los tiempos que de modo general hemos identificado en la peregrinación: presente, antepasado o pasado del pasado, y el pasado del futuro. Esos tiempos coinciden con los de la peregrinación, sólo que el presente también es el futuro de aquel pasado. La correspondencia directa de la peregrinación con los tiempos se da de la siguiente manera: la peregrinación forma parte de la realidad de la comunidad de Santiago Ahuizotla (presente); el periodo histórico que la engendró correspondería al periodo de la conquista y el virreinato (o incluso anterior); y el horizonte histórico de 1837 sería el tiempo que la determinó. Relación similar a la que hicimos desde la perspectiva Ricoeur, sólo que él refiere un “algo” que adquirió valor simbólico, ese “algo” vale por el mito desde la perspectiva de Levi-Strauss. En conclusión, la peregrinación comunica “algo”, tal como lo hace una *grafía*, que guarda correspondencia con una sociedad, con un *espacio* y con un *tiempo*; como *ritual* viene a ser la marca de ese tipo de vida social establecido por Weber.



En este capítulo hemos visto que la peregrinación de Santiago Ahuizotla al Santuario de Los Remedios es la representación simbólica de una *memoria* que habla de la historia de una *comunidad tradicional*, en la que convergen diversos *tiempos*, conocimientos, creencias, visiones y concepciones del mundo que se mantienen vivas en el mismo acto de

¹¹⁴ Citado en: Fernand Braudel, *La historia y las ciencias sociales*, p. 85.

la representación. Esas formas se encuentran simbólicamente sintetizadas en ella, en su estructura, organización y desplazamiento, que van dejando huellas de significación en las muchas generaciones que la han representado, generaciones que se suman a la peregrinación para formar parte de la memoria que carga y de la historia de la comunidad.

Desde esa perspectiva fue viable construir la peregrinación como *documento historiográfico* y así tener acceso al conocimiento que carga y representa simbólicamente, el cual se ha mantenido en la *memoria colectiva* de la comunidad; una *memoria* que en cada representación se hace vigente. Para leerla como *grafía* y tener acceso a historias, símbolos, significados, significaciones, *tiempos*, *espacios*, costumbres, etcétera, acudimos a disciplinas como la antropología, sociología, historia, etnohistoria, etcétera, e hicimos planteamientos desde la historiografía. También fue posible buscar en la historia los elementos simbólicos que carga como *grafía de la memoria* del pueblo, circunstancias de diferentes épocas y horizontes históricos, medio geográfico, territorio regional y local, ambiente social y cultural de Santiago Ahuizotla, y momentos de *crisis* en el tiempo oficial.

Al interpretar sus mensajes y significado como *grafía*, por su cualidad de permanecer en el tiempo, se propuso otorgarle la distinción de ser “el ser en el tiempo”, y *el tiempo alterno* que rige la comunidad. En tanto *tiempo*, forma parte vital de la cotidianidad de la comunidad, debido a que la peregrinación se comporta como la referencia desde la cual se planea, desarrolla y rige la vida cotidiana y festiva de la comunidad durante un año. Por ello la peregrinación adquiere la cualidad del *tiempo*, un *tiempo alternativo* que transcurre paralelamente al tiempo oficial, con el cual la vida de la comunidad adquiere una dinámica propia, un modo diferente de percibir el mundo y *ser en el tiempo* que, a su vez, se representa en la peregrinación.

Como *grafía* no sólo permite identificar actores que explican su origen y permanencia, sino también la existencia de un *espacio* simbólico que se aferra a existir en el presente. Es precisamente en el *espacio* donde la peregrinación se desenvuelve más claramente como una *grafía* que deja su marca cíclicamente, haciendo visible un *espacio intangible* inmerso en la traza urbana actual. Ese *espacio simbólico* que se revela al pasar la peregrinación,

trasciende el *tiempo* para reconfigurarse en el presente y reclamar un *tiempo histórico* que permanece en él. En tanto representación del pasado, su existencia aviva el periodo histórico en el que se incubó y el *horizonte histórico* en que surgió, de tal modo que en cada representación trae el pasado al presente.

Todas las consideraciones presentadas surgieron a partir de la propuesta de leerla como *grafía*, de tal modo que en el capítulo subsecuente haremos (desde nuestra perspectiva) una lectura de ella, específicamente en su tiempo de origen. La lógica de lectura de esta *grafía* demanda investigar y analizar el *horizonte histórico* de principios del siglo XIX, pues se trata del punto nodal en que se produjo. Ahí encontramos datos que nos permiten interpretar por qué surgió, con qué intención, en respuesta a qué, qué guarda, qué representa y por qué preservarlo en una peregrinación.

III. Lectura de la grafía.

El descubrimiento de la escultura de la Virgen de los Remedios. Autor: Francisco Sylvério (mexicano, 1721 - 1761). Fecha: circa 1760. Técnica: grabado. Colección: Real Academia de la Historia, Madrid, España. Fuente: The Arts in Latin America, 1492 - 1820 (Catálogo). USA, Publishing Department / Philadelphia Museum of Art - Yale University Press, 2006, p 342.



El año de 1540, nueve dias pue de la prodigiosa Aparición de Nra. Sra. de Guadalupe pasando por el Cerro de Totoltepec un Indio, Caxique llamado D. Juan de Agulla se le Aparecia N. S. de los Remedios en el ayre y le decia bñdame en mis puestas me hallaras. y despues de algunas apariciones de esta la halló debajo de un Maguey, llevo á su Casa. S. b. Illma. con orde 40. dias de Ina.

El pasado de muchas peregrinaciones halla relación directa con la historia del país, especialmente las más antiguas y efectuadas en honor a advocaciones fomentadas durante los periodos de la conquista y el virreinato, las más conocidas son Nuestra Señora de los Remedios, San Hipólito, Santa María Madre y Santa María de Guadalupe. Esa relación *peregrinación-historia-advocación*, caracteriza a la peregrinación de Santiago Ahuizotla ya que se dedica a la virgen de Los Remedios, cuyo culto sabemos se remonta a los días de la Conquista y se prolonga con fuerza hasta el periodo virreinal. Un *tiempo* al que hemos calificado como el *tiempo que escapa al horizonte histórico* de 1837, el *tiempo refigurado* desde la perspectiva de Ricoeur. Identificar y ubicar ese *tiempo* se logró al leer el tiempo sobre el cual nos habla la peregrinación como *grafía*, pero también, al interrogarla considerándola el *tiempo mismo* que rige a la comunidad de Santiago Ahuizotla. En la primera parte de este capítulo nos adentraremos al tiempo en el que especulamos se gestó la peregrinación, pero según nos guíe la propia peregrinación, buscaremos los sucesos que puedan explicar ese algo que ganó valor para ser conservado en la memoria y representado en el rito.

En ese sentido, al preguntarle a la peregrinación acerca de la imagen venerada, la virgen de Los Remedios,¹¹⁵ inmediatamente nos adentra en la historia del culto y en la historia de las peregrinaciones en el México virreinal,¹¹⁶ tal como ocurrió al ordenarla como tiempo siguiendo la idea de Ricoeur. Y si bien ambos métodos nos refieren a un mismo tiempo, al concebirla como si ella fuese el tiempo, nos remitimos al sentido que las naciones indígenas¹¹⁷ adjudicaban a los ciclos naturales, al culto a las imágenes y sus advocaciones; un sentido evidentemente distinto al que concedían los españoles y sus descendientes

¹¹⁵ Tema trabajado ampliamente por el padre Francisco Miranda en la primera parte de su trabajo. Francisco Miranda Godínez, *Dos cultos fundantes: Los Remedios y Guadalupe (1521-1649)*.

¹¹⁶ Jacques Lafaye analiza el fenómeno guadalupano (que abarca mucho más que las peregrinaciones) en relación con Quetzalcóatl, como sustento de la formación de la conciencia nacional. Pero no “conciencia nacional” como la entendemos ahora, sino en el contexto de la ciencia histórica imperante en la España del siglo XVI, en el que una nación equivalía a lo que la antropología moderna reconoce como etnia. Más información al respecto en Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional*, pp. 512- 521.

¹¹⁷ Jacques Lafaye menciona que siete años antes de la Revolución francesa, la palabra “nación” continuaba con su significado bíblico. La conciencia nacional no se explicaba como un sentir o conciencia, sino que se relacionaba con la antropología física y la cultural, pues cuando se refería a la nación mexicana, se describía a la etnia mexica, lo mismo ocurría si se hablaba de la nación otomí, o a la nación tlaxcalteca. *Ibidem*, pp. 512-514.

criollos, así como los africanos y las castas. Pero esta conceptualización también nos advierte de otros aspectos y hechos aparentemente ajenos a la peregrinación de Santiago Ahuizotla, y nos relaciona con sujetos históricos que no sólo permiten entender su permanencia sino también la costumbre de peregrinar en comunidad, y la trascendencia de otras peregrinaciones en el *tiempo*.

Sabemos que las peregrinaciones de indios que llegaban al Tepeyac y a Totoltepec (Los Remedios) eran tan comunes en el siglo XVI que al iniciar el siglo XVII florecían como manifestaciones vivas de la *fe popular* de la Nueva España,¹¹⁸ y que no peregrinaban por devoción a la guadalupana, a la de Los Remedios u otra advocación católica, sino para adorar a deidades prehispánicas como Tonatzin, Tochtli, etcétera. Por supuesto no podemos asegurar que esa situación fue general a pesar de los testimonios que dejó Sahagún, en los que asentó que las peregrinaciones de indios que llegaban al Tepeyac en el siglo XVI no habían conocido cambios en su creencia tradicional; Torquemada refiere circunstancias similares en las peregrinaciones de siglo XVII, y Fray Servando Teresa de Mier sostuvo que la misma situación se presentaba en las peregrinaciones del siglo XVIII.¹¹⁹ Incluso en 1753, el arzobispo Rubio y Salinas creó en su diócesis escuelas para enseñar el castellano a los indios, al percatarse de que los que llegaban en peregrinación al Tepeyac ignoraban ese idioma, que incluso el nombre de “Guadalupe” les era desconocido. Por tal situación, Rubio y Salinas dedujo que la devoción de los indios se relacionaba con sus propios cultos y no con la Guadalupeana, y que por esa razón se retiraban del Tepeyac sin solicitar nada a los curas.¹²⁰ Hay que señalar que si bien los informantes mencionados indicaron que los indios llegaban en peregrinación, no mencionan que lo hicieran cargando una imagen igual o distinta a la que se adoraba en los santuarios.

Ahora bien, dentro de la propia *historicidad* de la peregrinación se encuentra un *horizonte histórico* que hemos delimitado de principios del siglo XIX hasta el año de 1837, el cual acoge el *tiempo oficial* definido como de inicio y consumación de la Independencia. De ahí

¹¹⁸ Citados por Jacques Lafaye, *ibídem*, p. 187.

¹¹⁹ *Ibídem*, p. 363.

¹²⁰ Lafaye comparte la opinión de Rubio y Salinas y defiende su discurso señalando que sus fuentes son testimonios formales que emanan de la autoridad arzobispal, en los cuales se dice que la devoción de los indios que llegaban en peregrinación al Tepeyac era ajena al cristianismo. *Ibídem*, pp. 363, 364.

que en la segunda parte de este capítulo nos adentremos en ese *horizonte histórico* que a pesar de ser relativamente amplio no es estable, se estira más allá en el pasado de modo que las fronteras del tiempo oficial se diluyen para formar el tiempo propio de la peregrinación, y su correlación con el tiempo histórico. Así que en la búsqueda de un aserto que revele el inicio de la peregrinación, desde la perspectiva de Hartog debemos identificar una crisis de *tiempo* que lo exponga. Toca a nosotros definir un método que permita buscar esa crisis sin perderse en la historia ya que en ese *horizonte* se condensa la relación *peregrinación-comunidad-memoria-historia*, en cuyo inicio encontramos elementos del *tiempo prefigurado*. De tal suerte, la misma peregrinación determina el orden de la narrativa que la explica, tal como ha determinado el *tiempo* de la comunidad y su propia historicidad. Y dado que la historia es parte de la memoria, y la peregrinación es memoria, el vehículo de la memoria y la historia de sí misma y la comunidad, no es necesario hacer una desestructuración de la historia y analizar uno a uno los componentes de la relación para buscar la crisis ya que la propia peregrinación guarda las respuestas en los elementos que la constituyen, y es también por medio de esos elementos que revela los tiempos y aspectos que en sí misma contiene, los que incorporó desde su inicio y los que ha incorporado en su devenir histórico. Así que la narrativa difícilmente seguirá una secuencia tradicional pues más que nada seguirá el orden que marque la peregrinación.

La peregrinación nos remonta también al tiempo de la historia patria por medio de su advocación, recordándonos un periodo en el que los acontecimientos políticos se mezclaron fuertemente con la religión (católica). Uno de ellos, quizá el más difundido hasta la actualidad, es aquel tan mencionado evento que alude a un cura guiando a un puñado de indios hacia la Independencia, usando como única protección un estandarte estampado con la imagen de la virgen de Guadalupe. Desafortunadamente no existen documentos, historias o leyendas que narren un suceso similar que ligue positivamente a la virgen de Los Remedios con los procesos de Independencia, que la instale al menos como consuelo durante los conflictos. Por el contrario, se dice que a alguien se le ocurrió vestir a la virgen de generala realista de tal modo que ganó fama como protectora de los “gachupines”, mientras la guadalupana se integró al imaginario como protectora de los curas, los criollos

y los indígenas en su lucha “por la libertad”, y como la madre que los liberó.¹²¹ Y no obstante los problemas que el culto y la ermita enfrentaron durante décadas, ambos sobrevivieron gracias al culto indígena que desde sus inicios tomó tintes de devoción y significación otomí debido a que la imagen de la virgen de Los Remedios fue encontrada sobre un maguey (tal como aparece representada en bulto y pinturas), planta importante para los otomíes (y otros pueblos prehispánicos) que deificaron como la diosa Mayahuel, diosa madre de los 400 señores conejo, dioses de las diferentes formas.¹²²

La relación antagónica que se suscitó a partir del siglo XIX entre el culto a esas dos advocaciones se menciona como corolario a una pregunta primordial que surgió desde el inicio de esta investigación: ¿por qué en 1837 fue elegida la virgen de Los Remedios como advocación “propia” de una comunidad indígena que ya contaba con un santo patrono (Santiago Apostol) oficial por lo menos desde el siglo XVII, una virgen cuya fama se fundamentó a partir el siglo XVI bajo adjetivos como “la conquistadora”, “de los gachupines”, y como protectora del ejército realista durante la Independencia? Esa pregunta no podría ser contestada si nos limitamos al estudio de la comunidad de Santiago Ahuizotla y si nos referimos a ella aislándola del conjunto sociocultural que la contextualiza y con el que interactúa, me refiero a Azcapotzalco,¹²³ un territorio histórico que se liga con Santiago Ahuizotla más allá de los *tiempos* y el *espacio* que hemos fijado en este trabajo.

Los términos para referirse a esas dos advocaciones: Los Remedios y Guadalupe, se formaron en un periodo histórico bien definido debido a los prejuicios y aspiraciones

¹²¹ Lafaye retoma la información otorgada por el bachiller Miguel Sánchez y sus Novenas a la Virgen María de los Remedios y la de Guadalupe. Menciona que el culto a Guadalupe es el más extendido en la actualidad, y que el culto a la virgen de los Remedios es menos favorecido por ser la protectora de los gachupines en un país espiritual y genéticamente mestizo. Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional*, p. 301.

¹²² En el mundo prehispánico al maguey y al aguamiel se les atribuía un origen divino y su uso estaba restringido a ciertos acontecimientos como la cosecha, ceremonias para atraer la lluvia, matrimonios, nacimientos y entierros.

¹²³ Trabajos recientes de arqueólogos del Instituto Nacional de Antropología e Historia revelan la existencia de Azcapotzalco en el periodo clásico como el centro regional más importante de occidente (10,000 habitantes) que incluso sobrevivió al deceso de Teotihuacán. Leonardo López Luján, “Clásico, la diferenciación campo/ciudad”, pp. 44-49. Sobre (Santiago) Ahuizotla, Enrique Nalda revela que su existencia se remonta al periodo Epiclásico como uno de los dos centros más importantes de la época, incluso por encima del propio Azcapotzalco, debido a su arquitectura monumental y doméstica. El segundo centro fue Cerro Portezuelos en la región de Texcoco. Enrique Nalda, “Epiclásico, caída de Teotihuacán y nuevas formas de organización”, pp. 50-53.

criollas que buscaban un elemento identitario de pertenencia que los diferenciara de los españoles. Mientras tanto, para la comunidad indígena la exclusividad carecía de importancia ya que simultáneamente fueron devotos de otros santos y santas, independientemente de los discursos que surgieron en torno a esas dos vírgenes, especialmente aquellos escritos para validar la existencia de la guadalupana. Como ejemplo tenemos a los diferentes pueblos de Azcapotzalco, que como mencionamos en el capítulo I, desde 1532 se reúnen anualmente para peregrinar juntos al Tepeyac y adorar a la guadalupana, independientemente de que cada pueblo y barrio, incluido Santiago Ahuizotla, cuente con una advocación oficial-católica implantada en los periodos de la Conquista y el virreinato, que convive con otra más de tipo particular que fue elegida por cada comunidad y es con la que peregrinan a los santuarios. Los destinos de las peregrinaciones azcapotzalquenses siguen siendo principalmente Los Remedios y Chalma, muy a pesar de los periodos históricos oficiales por los que han transitado: Conquista, virreinato, Independencia, etcétera, y muy a pesar de los debates político-religiosos que han sazonado a dichos periodos.

Se entiende que para el siglo XX la popularidad de la guadalupana se había incrementado tanto que las peregrinaciones de los indios que llegaban al Tepeyac daban una idea de las vastas peregrinaciones que permanecían desde siglos anteriores.¹²⁴ Hoy día puede constatar que las peregrinaciones que continúan llegando al Tepeyac, a Chalma o al cerro de Los Remedios, son efectuadas por comunidades étnicas, marginadas, populares, tribales o como se les quiera etiquetar,¹²⁵ y no por individuos de estratos socioculturales medios o altos.

En resumen, después de realizar en el capítulo II el análisis teórico del concepto “tiempo”, en éste pretendemos mostrar la relación que la peregrinación tiene con el tiempo. En ella coexisten temporalidades diferentes determinadas por contextos económicos, políticos,

¹²⁴ Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional*, p. 363.

¹²⁵ María Rodríguez Shadow y Robert D. Shadow hacen un recuento de las peregrinaciones que llegan al santuario del Señor de Chalma. Analizando esa información puede notarse que la procedencia de dichas peregrinaciones son colonias populares de la ciudad de México como Iztapalapa y Xochimilco, y de zonas rurales o en proceso de urbanización como San Juan Ixtayocan (municipio de Ocoyoacac), y Atlixco (Morelos). María Rodríguez-Shadow, Robert D. Shadow, *El pueblo del Señor: las fiestas y peregrinaciones de Chalma*.

religiosos, sociales y culturales, las cuales sobreviven a partir de su repetición y muy a pesar del dominio del tiempo del reloj sobre el espacio y la comunidad de Santiago Ahuizotla y en general de la realidad socio-histórica propia de la actualidad. Asimismo, partiendo de la premisa de que la peregrinación ha sido capaz de comprimir diferentes tiempos, el capítulo busca confirmar que es ella el *tiempo* con el que la comunidad rige su vida religiosa.

3.1 *Tiempo prefigurado. Tiempo que anticipa*

Nuestra propuesta de análisis indica que es momento de *interrogar el tiempo* que anticipó el significado de la peregrinación de 1837, de modo que un punto de partida sería preguntarse ¿cuáles son los antecedentes de la peregrinación de Santiago Ahuizotla? Planteada así la pregunta se corre el riesgo de obtener una respuesta parca debido a que no se sabe mucho acerca de las peregrinaciones que llegaban al santuario de Los Remedios, no existe gran cantidad de información en México a este respecto.¹²⁶ Pero siguiendo nuestra propuesta, interrogaremos al *tiempo* a través de los elementos que estructuran la *grafía* y formularemos una nueva pregunta: ¿de qué nos habla la imagen que llevan en peregrinación los naturales de Santiago Ahuizotla? En términos generales la imagen nos habla del origen europeo del culto y del suyo propio como escultura tallada, así como del inicio del fomento al culto en México en el siglo XVI.¹²⁷ Históricamente se le relaciona con la llegada de Hernán Cortes, la caída de Tenochtitlan y con el cerro Totoltepec (santuario de Los Remedios) pues fue ahí donde la virgen, junto con Santiago Matamoros, salvó a Cortés y a sus tropas de ser vencidos por los indios que los seguían.¹²⁸ En ese cerro se hallaba un templo chichimeca-otomí dedicado al culto de la Diosa Madre Tochtli.¹²⁹

¹²⁶ El padre Francisco Miranda y otros autores como Rodrigo Martínez Baracs mencionan que los documentos que hacen referencia al culto a la virgen de Los Remedios se encuentran principalmente en el Archivo de Indias.

¹²⁷ En la primera parte de su obra, el padre Francisco Miranda ofrece versiones escritas por diferentes actores de la época como el propio Cortés, Grijalva, Bernal Díaz, Sahagún, etcétera, y todos difieren acerca de los detalles de la llegada de la imagen de la virgen de Los Remedios, si la trajo Cortes o uno de sus capitanes, y sobre quién levantó la primera ermita: Cortés o su capitán. Francisco Miranda, *Dos cultos fundantes: Los Remedios y Guadalupe (1521-1649)*.

¹²⁸ La escena fue espantosa según cuentan los cronistas: mientras intentaban huir por la calzada de Tlacopan (Tacuba), muchos de los españoles habían caído prisioneros y podía distinguirse cómo eran sacrificados por los aztecas. Exhausto y desmoralizado, Cortés y sus hombres llegaron a un monte llamado Totoltepec (hoy santuario de los Remedios) y decidieron refugiarse ahí. Fue entonces que la virgen se apareció acompañada,

Se cuenta que ante tal suceso, la reacción de Cortés fue ordenar a Juan Rodríguez Villafuerte, presunto dueño de la imagen, que se construyera una ermita en ese lugar como signo de gratitud. Varios documentos señalan que esa talla es la misma que Cortés colocó sobre el templo mayor tras derribar los ídolos, y que Moctezuma desarrolló devoción por la imagen y por ello en algún momento la mandó secuestrar.¹³⁰ La talla posee una historia previa en el viejo mundo de donde vino, aunque vale decir que se le relaciona con la virgen extremeña.¹³¹ En cuanto a la ermita, Bernal Díaz y Bernardino Vázquez de Tapia (soldados de Cortés) afirmaron haber sido ellos quienes se ocuparon de la hechura para la santa virgen de Los Remedios, y testimoniaron que a ella acudían vecinos y señores de México en romería y a tener novenas.¹³²

Tiempo después, ermita y virgen cayeron en el olvido de los españoles. En tanto, a partir de 1540 la virgen se manifestó en condición evanescente y en varias ocasiones a un indio otomí llamado Juan ce Cuahutli (de Águila),¹³³ quien caminando por los parajes cercanos al pueblo de Tacuba, vio a la Señora en el cielo “que con voz sensible le decía: *Hijo búscame en ese pueblo*”. Fray Luís de Cisneros reconstruyó el milagro partiendo de los recuerdos de doña Ana, nieta de don Juan, mujer de 70 años de edad al momento en que escribió la obra.

se dice, por Santiago --patrón de las Españas-- y los abatidos conquistadores encontraron un remanso de paz y confiaron en que la madre de Dios los conduciría a la victoria definitiva. Texto escrito por Martín Enríquez quien participó en las acciones militares de Hernán Cortés y testimonió la aparición de la virgen de Los Remedios para erigir una ermita y cofradía en su honor. Martín Enríquez, *Oficio del virrey de la Nueva España*. El mismo relato es presentado por Fray Luis de Cisneros en: Fray Luís de Cisneros, *Historia del principio y origen, progresos y venidas a México, y milagros de la santa imagen de nuestra Señora de los Remedios, extramuros de México*, pp. 44-49. Otra fuente señala que la primera imagen de la virgen llegó con Fernando (Hernán) Cortés: de Carrillo y Pérez, Ignacio. *Lo máximo en lo mínimo: La portentosa imagen de nuestra señora de los Remedios, Conquistadora y Patrona de Imperial Ciudad de México en donde escribía esta Historia Don Ignacio de Carrillo y Pérez, hijo de esta ciudad y empleado en su Real Casa de Moneda año 1798*, pp. 7- 21.

¹²⁹ Tochtli: Dios del sur; Tláloc; Dios de la lluvia, de la agricultura, de fuego, y del sur.

¹³⁰ Miranda retoma el texto que sobre el asunto escribió Bernal Díaz del Castillo. Francisco Miranda, *Dos cultos fundantes: Los Remedios y Guadalupe (1521-1649)*, pp. 35, 36.

¹³¹ También se relaciona esta talla con los orígenes de la guadalupana, la cual, se dice, Montufar cambió por una pintada en lienzo. Para profundizar sobre este tema véase la primera parte de la obra ya citada de Francisco Miranda, *Dos cultos fundantes: Los Remedios y Guadalupe (1521-1649)*.

¹³² *Ídem*, p. 37.

¹³³ Ese milagro y otros se encuentran consignados en: Fray Luís de Cisneros, *Historia del principio y origen, progresos y venidas a México, y milagros de la santa imagen de nuestra Señora de los Remedios, extramuros de México*. Por su parte, Ignacio de Carrillo no frece una fecha pero señala que la virgen se apareció a don Juan diecinueve años después de la “conquista”, es decir, en 1540. Ignacio de Carrillo y Pérez, *Lo máximo en lo mínimo: La portentosa imagen de nuestra señora de los Remedios, Conquistadora y Patrona de Imperial Ciudad de México en donde escribía esta Historia Don Ignacio de Carrillo y Pérez, hijo de esta ciudad y empleado en su Real Casa de Moneda año 1798*, pp. 7, 39-41, 45.

Se dice que la virgen realizó muchos milagros hasta que el mismo Juan la encontró materializada bajo un maguey, símbolo importante dentro de la cultura otomí (y otras). Ese hecho y milagros pueden explicar por qué el culto a la virgen de Los Remedios se profesaba fuertemente también entre indios¹³⁴ y mestizos.

Así, cerro, culto anterior y culto nuevo, peregrinaciones anteriores de indios y peregrinaciones de españoles, sumados a la aparición de la virgen al indio Juan, pueden sintetizarse como antecedentes de la peregrinación de Santiago Ahuizotla y las peregrinaciones novohispanas en general. En cuanto a nuestros objetivos, vemos que es posible interrogar al *tiempo* y a la *historia* a partir de un elemento de la peregrinación, pero como sabemos, todos los elementos que la conforman se conjugan entre sí formando una estructura compleja por lo que al suprimir alguno de esos elementos, la estructura se viene abajo (metafóricamente). A cambio, la peregrinación se da el lujo de adoptar y relacionarse con personas, temas u objetos sin perder su esencia y carácter original, y se relaciona con historias, tiempos y sucesos aparentemente ajenos a ella.

Y ya que en este trabajo nos interesa mostrar la forma en que la peregrinación se ha relacionado con el tiempo por medio de los elementos que la estructuran, veamos cómo también a través de su imagen nos lleva al tiempo en que se fortaleció el culto a la virgen de Los Remedios, el papel que jugó el cerro de Totoltepec además de su relación con Cortés, que a su vez se relaciona recíprocamente con la existencia de la ermita y con las peregrinaciones que llegaban al cerro antes y después de 1540.

Después de 10 años de permanecer la imagen con don Juan, éste reedificó en 1553 la ermita que antes mandó construir Cortés, oficializando de alguna manera el culto entre los indígenas. De tal modo que lo ocurrido entre don Juan, la virgen y la ermita, puede considerarse como la *oficialización indígena del culto a la virgen* de Los Remedios, que también podría ser la aceptación de la sustitución de una deidad (Tochtli, Tlaloc o la diosa madre del maguey). Algo similar ocurrió dentro de la sociedad española en el año 1574,

¹³⁴ Se sabe de indígenas enfermos que llegaban en peregrinación a postrarse frente a la imagen para ser sanados. Francisco Miranda, *Dos cultos fundantes: Los Remedios y Guadalupe (1521-1649)*, p. 32.

cuando don Martín Enríquez¹³⁵ y el cabildo de la ciudad avivaron el culto con la intención de conservar la *memoria* de los conquistadores. Así quedaron unidas dos memorias, dos visiones y muchas historias, depositadas en el culto a la virgen de Los Remedios, y seguramente en la *memoria colectiva* de comunidades como aquella que inició la peregrinación de Santiago Ahuizotla. De manera que la peregrinación actual nos remite a la de 1837 y a muchas otras, mientras que la peregrinación de 1837 nos conduce a aquel pasado colonial. Así es como la peregrinación cumple su función como *mediación del tiempo*, y así desarrolla su propia historicidad con la cual se rige la comunidad.

Tenemos entonces que el *tiempo* transcurrido entre las peregrinaciones del siglo XVI y la de Santiago Ahuizotla en 1837, es el *tiempo* de la mediación. Se trata de un *tiempo largo*, por lo que resulta natural pensar que son demasiadas y marcadas las diferencias entre aquellas peregrinaciones de la segunda mitad del siglo XVI y la de Santiago Ahuizotla, sobre todo en estructura, simbolismo y significado. Además porque antes de la renovación del culto dentro de la sociedad española, los otomíes de los alrededores continuaron llegando en peregrinación a pesar de la destrucción de los *cues* que estaban en el cerro de Los Remedios. Tal situación apunta que llegaban al santuario sin dirección, influencia o supervisión de parte de frailes o sacerdotes, tal como ocurría con los indígenas peregrinos que llegaban al Tepeyac, de modo que podemos especular dos situaciones: una es que algunos indígenas, conociendo la historia de la aparición de la virgen al indio cacique Juan, peregrinaban al santuario para rendirle culto a la virgen de Los Remedios; o bien, que llegaban a adorar a la diosa Tochtli como acostumbraban hacerlo mucho antes de la llegada de Cortés. Una más sería la ya mencionada sustitución del culto. Respecto a esas peregrinaciones, no contamos con documentos que las describan, aunque evidentemente eran diferentes a las efectuadas por los españoles quienes peregrinaban del santuario a la ciudad, mientras que los indígenas peregrinaban desde su comunidad al santuario donde incluso se quedaban varios días.

¹³⁵ El virrey Martín Enríquez no sólo se encargó de la construcción de la nueva ermita, sino que de alguna manera oficializó el culto a la virgen de Los Remedios al conceder el Patronazgo de la virgen a la ciudad Cabeza de la Nueva España y fundar una cofradía en su honor, al tiempo que prohibía la intromisión de Arzobispos o Jueces eclesiásticos en esos asuntos. Martín Enríquez, *Oficio del virrey de la Nueva España*. (1621), pp. 49- 51.

El asunto de las peregrinaciones de indios es abordado por Lafaye, uno de los autores que sostienen que los indígenas peregrinaban a los santuarios para adorar una deidad propia relacionada directamente con un culto propio. En primer lugar porque ahí existió un culto anterior, en segundo porque no conocían el castellano, y en tercero porque en algunos lugares como Totoltepec, los españoles no asistían, dejaron en el olvido al santuario y el culto a la virgen. Desde la perspectiva de Lafaye, durante los siglos XVI, XVII y XVIII, las peregrinaciones indígenas experimentaron pocas variaciones.

Cuando los españoles y sus descendientes decidieron retomar el culto en 1574, lo hicieron siguiendo su propia tradición e intereses, por lo que además de reconstruir la ermita, fundaron la cofradía que habría de garantizar el buen estado de la construcción, restablecer el culto a la virgen conquistadora y realizar obras pías. No ignoraron la existencia de las romerías de los naturales que llegaban al santuario, incluso contemplaron la urgencia de que estuviera un capellán de tiempo completo en la ermita, para confesar y consolar a los naturales que allí fueren en romería o por devoción.¹³⁶ Así quedaron unidas una costumbre indígena y una tradición española convergiendo en un mismo *tiempo-espacio*, ya que mientras los españoles llevaban la imagen de la virgen en procesión¹³⁷ al centro de la ciudad, desde la ermita, los indígenas llegaban al cerro ya que dentro de su cosmovisión, la deidad que ahí veneraban desde tiempos pasados se relacionaba con la luna y con Tláloc, de hecho en ella se verifican los nombres y propiedades de la luna.¹³⁸ Así que con el paso de los años, para los indígenas el nombre o representación de la deidad quedó aparentemente en segundo plano, con lo cual el cerro ganaba relevancia como espacio sagrado, que de algún modo congregaba a los dos grupos y su particular visión de lo divino y de la vida religiosa.

¹³⁶ Se menciona tal urgencia en el Acta que ampara la reunión del Ayuntamiento celebrada el 30 de abril de 1574. Francisco Miranda transcribe y presenta el acta en su trabajo. Francisco Miranda, *Dos cultos fundantes: Los Remedios y Guadalupe (1521-1649)*, pp. 49, 50.

¹³⁷ Durante los primeros años posteriores a 1574 la procesión se realizaba anualmente, años después por diversas razones las procesiones se realizaban dentro de los terrenos del santuario. Para más información consulte: Francisco Miranda, *Dos cultos fundantes: Los Remedios y Guadalupe (1521-1649)*.

¹³⁸ Hermosura de la noche (antorcha), madre de las lluvias, remedio de las sequías, etcétera. Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional*, p. 343.

Finalmente la sustitución de dioses por santos se dio, ya fuera Tochtli por la virgen de Los Remedios, Tonatzin por la guadalupana o Quetzalcoatl por santo Tomás, sin embargo, las historias de las vírgenes de Los Remedios y de Guadalupe¹³⁹ constituyen apenas una parte de los orígenes de las peregrinaciones en el centro de México. Cabe señalar que en este trabajo el término “orígenes” se emplea de modo relativo y no absoluto, porque en aquella época del sincretismo (tiempo de mediación), tanto indígenas como clérigos iniciaron la mezcla de elementos propios con ajenos; unos para mantener sus costumbres y los otros por diversos intereses como integrar cultos, evangelizar y recibir beneficios (económicos y materiales principalmente).

Acerca de las peregrinaciones que llegaban al santuario de Los Remedios se sabe de la presencia de contingentes de indios, aunque no se ha encontrado información que refiera alguna peregrinación proveniente de Azcapotzalco o Santiago Ahuizotla, sin embargo, las referencias indican que llegaban de los pueblos aledaños.¹⁴⁰ De tal modo que si tomamos como referencia geográfica al pueblo de Tacuba por ser uno de los que llegaban en peregrinación, no es ilógico pensar que también llegaran peregrinaciones procedentes de cualquiera de los pueblos de Azcapotzalco. Si comparamos la distancia entre el santuario de Los Remedios y Tacuba, y la que existe entre Santiago Ahuizotla y el santuario, podemos notar que son muy similares, por tanto no descartamos la posibilidad de que Santiago Ahuizotla o cualquiera de los pueblos de Azcapotzalco, se contaran entre los llamados pueblos de los alrededores que desde entonces llegaban en peregrinación a ese santuario.

Por otra parte, la estructura de la cofradía creada para el buen funcionamiento de la ermita y el santuario quedó conformada por un rector (siempre un caballero regidor), dos diputados (caballeros de la ciudad), dos mercaderes, y dos mayordomos a quienes correspondía la administración de la Casa (ermita), aunque siempre subordinados y a disposición de la

¹³⁹ El documento de don Martín Enríquez fue fechado en 1575, mientras que las primeras noticias de la guadalupana se produjeron en 1648 y la primera iglesia que se construyó en su honor fue 80 años después de su supuesta aparición. Al parecer, el uso que los españoles le dieron al Tepeyac fue muy distinto en un principio. Lafaye realiza su investigación para echar por tierra la idea de que la guadalupana se apareció en 1531. *Ibídem*, p. 31.

¹⁴⁰ En el Acta que ampara la reunión del Ayuntamiento celebrada el 30 de abril de 1574 se notificaba la existencia de peregrinaciones efectuadas por los naturales.

ciudad. La duración de los cargos era de un año,¹⁴¹ y aunque no se especifique el estrato social de los mayordomos, la forma en que se presenta a los integrantes del comité y las actividades que les correspondía desempeñar, dice mucho de los cargos políticos y del nivel social al que pertenecían, por ello pensamos que los mayordomos eran indígenas. También por la relación directa que tenían con los indígenas que no hablaban castellano.

Así, en agosto de 1579 se instituyeron las *Hordenanzas* creadas específicamente por la Cofradía de la *Hermita* de Nuestra Señora de Los Remedios para el buen funcionamiento de la *Hermita* y diferentes cabildos,¹⁴² en las que se establecían las actividades, funciones y obligaciones de los miembros de la comisión, aunque prácticamente, los mayordomos eran quienes estaban al frente de todas las actividades y quienes tenían contacto directo con los cofrades y los indígenas. Ellos debían proporcionar a los peregrinos casa equipada con camas de madera, cocina, comida, despensa, y en ocasiones hasta caballerías; para ese fin se mandaron construir 23 casas en terrenos del santuario. Para los pobres se construyeron 12 más, que si bien no contaban con caballería, sí con colchón y ropa blanca, además se les proveía carne, pan y lo que fuere comida por el tiempo que lo necesitaran. Asimismo, debían recoger las limosnas en las puertas de la iglesia al término de las misas realizadas los domingos y días de fiestas, así como administrarlas en beneficio de la ermita. Todo debía ser registrado en un libro ordenado alfabéticamente: limosnas, contribuciones a los hermanos cófrades que se incorporaran y sus aportaciones, o bien, su salida de la cofradía. Una copia de ese libro se conservaba en el Cabildo de la ciudad. Los cofrades eran españoles conquistadores, hijos, nietos o descendientes de aquellos, y si alguno era “pobre” y no podía aportar económicamente a la cofradía, no se le impedía ser registrado en el libro como miembro y recibir los beneficios como tal.

Hasta aquí observamos que la creación de esta cofradía guardaba la finalidad de conservar la memoria de los conquistadores, y que el medio sería el culto a la virgen de Los Remedios por su “participación” en el proceso de conquista, de tal modo que la cofradía procuraba el

¹⁴¹ Las palabras *Hordenanzas* y *Hermita* se transcribieron tal como aparecen en el documento original. Francisco Miranda transcribe y presenta las *Hordenanzas* en su trabajo. Francisco Miranda, *Dos cultos fundantes: Los Remedios y Guadalupe (1521-1649)*, pp. 65- 68.

¹⁴² *Ídem.*

culto, la imagen y la ermita para rememorar a los conquistadores y proteger a los descendientes directos de ellos. Por supuesto que el motor principal de esta cofradía fue el aspecto económico, sus tintes de tipo político y hasta cierto punto nacionalista; no era gratuito que se conformaran según la capacidad económica de los cofrades¹⁴³ y según su línea de sangre. Pero en general las cofradías fungían como instituciones de beneficencia y a pesar de no ser fundadas por religiosos, representaban una forma de convivencia en la fe. Esa era la situación de la cofradía fundada por Martín Enríquez cuya obra pía alcanzaba a los indígenas que se allegaban en peregrinación o por necesidad a los terrenos del santuario. Las peregrinaciones que realizaban los cofrades quedaban hasta cierto punto en segundo término, además de que estaban restringidas a situaciones inmediatas relacionadas con la naturaleza y en muchas ocasiones por exigencia de otras cofradías que la esperaban en su destino.

Para el año 1597 la imagen ya había “realizado” más de setenta visitas en procesión desde el cerro de Los Remedios hasta el centro de la ciudad. La gente, incluidas las autoridades, recurría a ella “en las faltas de lluvias a su tiempo, epidemias de tabardillos (enfermedades contagiosas), sarampiones y otras semejantes”. Durante años la imagen recorrió la calzada México-Tacuba también para “proteger” al pueblo de las terribles inundaciones o temblores, en vistosas y multitudinarias procesiones, en las que autoridades eclesiásticas y civiles, incluyendo al propio virrey don Martín Enríquez, trasladaban a la virgen desde su santuario para colocarla en la iglesia de la Santa Veracruz, pues se creía que desde ahí la virgen detenía los “descuernacabras” (lo que hoy conocemos como “norte frío”), posteriormente era llevada a Catedral y desde ahí enviaba las lluvias.¹⁴⁴

Por otra parte, algunos autores como Charles Gibson sostienen que los indígenas crearon sus propias cofradías al finalizar el periodo colonial, ya que en ellas encontraron un medio para mantenerse unidos como grupo y para dar continuidad a sus tradiciones y

¹⁴³ Gisela von Wobeser, *Dominación colonial, y la consolidación de los vales reales en Nueva España, 1804-1812*, p. 151.

¹⁴⁴ Fray Luís de Cisneros, *Historia del principio y origen, progresos y venidas a México, y milagros de la santa imagen de nuestra Señora de los Remedios, extramuros de México (1621)*, p. 60.

costumbres.¹⁴⁵ A través de ellas los indígenas se organizaron para proteger sus tierras y el éxito que tuvieron fue mayor que el alcanzado con las predecesoras cajas de comunidad,¹⁴⁶ de tal modo que la cofradía formaba parte de su vida como institución. Simbólicamente, las tierras que poseían las cofradías pertenecían a los santos y quienes las administraban también eran conocidos como mayordomos, la ventaja del cofrade indígena que tomara el cargo de mayordomo fue hacer uso de las tierras para beneficio propio,¹⁴⁷ con la condición de pagar su parte a la Iglesia mientras tuviera a su cuidado la imagen de la cofradía.¹⁴⁸ De ese modo recibían protección de la Iglesia ya que para los frailes, las cofradías representaron finanzas, pero también una forma de implementar el catolicismo y consolidar a la sociedad.¹⁴⁹ El asegurar que las cofradías de indios se formaron al término del periodo colonial no implica que en tiempos anteriores no existiera una estructura organizativa que guiara las peregrinaciones que los indígenas efectuaban antes de la llegada de los españoles, y que organizara cada comunidad en todos y cada uno de sus aspectos (costumbres, divisiones sociales, ritos, posesión de tierras, etcétera).

Para sustentar esa creencia escudriñemos el papel de la memoria y a su vez el tiempo que carga la memoria de la peregrinación, la cual nos sumerge en el tiempo de los borbones, particularmente en los años transcurridos entre 1790 y 1794, cuando el virrey Revillagigedo ordenó un censo para saber sobre el estado de las cofradías en la Nueva España, encontrando que sólo en el arzobispado de México existían 951, muchas de ellas fundadas desde el siglo XVI, una de las primeras fue la llamada de Los Caballeros de la Cruz fundada por el propio Cortés en 1529 con sede en la iglesia de la Santa Veracruz,¹⁵⁰ curiosamente la misma iglesia en donde se colocaba la imagen de la virgen de Los Remedios a partir de la cofradía organizada por don Martín Enríquez en 1574. Las acciones

¹⁴⁵ Para una comprensión sobre el funcionamiento de las cofradías véase Gisela von Wobeser, *Dominación colonial y la consolidación de los vales reales en Nueva España, 1804-1812*. Alicia Bazarte Martínez, *Las cofradías de españoles en la ciudad de México (1526-1869)*, p. 45.

¹⁴⁶ Charles Gibson, *Los Aztecas bajo el dominio español 1519-1810*, pp. 130-134.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p.136.

¹⁴⁸ Ethelia Ruiz Medrano, *Gobierno y sociedad en Nueva España. Segunda Audiencia y Antonio de Mendoza*, p. 132.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 30

¹⁵⁰ Alicia Bazarte sostiene que fueron traídas a la Nueva España y fundadas en la ciudad de México por los primeros conquistadores. Alicia Bazarte Martínez, *Las cofradías de españoles en la ciudad de México (1526-1869)*, pp. 29-35.

de las autoridades fueron reducir el número de cofradías a poco mas de 400, y desaparecer las que contaban con pocos miembros o con pocos cofrades.¹⁵¹

Así que partiendo de esos hechos, puede considerarse verdadera la fecha de creación de las cofradías de indios como tales. Pero vale la pena recordar que las peregrinaciones de indios se realizaban desde antes de la creación de las cofradías, y que se relacionaban con una deidad y con un sitio, como parte de la religiosidad de los indígenas. Posteriormente las cofradías, pese a relacionarse con un santo católico, permitían a los indígenas conservar su forma de vida en comunidad y sus tierras. En cuanto a las cofradías de españoles, estaban ligadas al culto de una virgen o santo y el cuidado de su imagen, pero se trataba más que todo de una especie de sociedades mercantiles que protegían a sus miembros. En ambos casos el papel que desempeñaron los mayordomos fue de administradores, empero, las cofradías de indios les brindaban beneficios mayores que percibir un sueldo. Asimismo, ninguno de los dos tipos de cofradía buscaba como finalidad organizar una peregrinación a pesar de relacionarse con rituales religiosos, y a pesar de ser a simple vista similares, entre ellas existían contrastes en organización, propósitos y estructura.

Gibson considera que las fiestas religiosas representaban una práctica de resistencia a lo occidental y que la imagen venerada en cada comunidad revelaba una *identidad particular* que emergía del interior del pueblo.¹⁵² La apreciación es interesante pero no explica la relación *imagen-identidad* pues, como sabemos, desde la Conquista todos los dioses prehispánicos fueron sustituidos con el santo patrono de los pueblos impuesto por los frailes. Sin embargo es posible explicar esa relación *imagen-identidad* al interior de Santiago Ahuizotla y posiblemente de otros pueblos, en el sentido de que Tochtli, la deidad que antes se adoraba en Los Remedios, se relacionaba con Tlaloc y era quien concedía las lluvias. Y a pesar de los particulares intereses de los españoles por conservar el culto, finalmente las peticiones a la virgen continuaron siendo las que acostumbraban hacer los indígenas a Tochtli y, lo que es más, sus peticiones solían ser concedidas.¹⁵³ Por otra parte,

¹⁵¹ Las más ricas terminaron convertidas en montepíos desde el año 1770. *Ibidem*, p. 40.

¹⁵² Charles Gibson, *Los Aztecas bajo el dominio español 1519-1810*, p. 136.

¹⁵³ En la publicación se afirma con sorpresa que la *Santísima Virgen de los Remedios* concedió las lluvias. Periódico *El Mosquito Mexicano*, ejemplar publicado el 5 de julio de 1837.

el nombre de Santiago había sido impuesto en Ahuizotla al menos desde el siglo XVII en que se levantó la hoy parroquia, lo que implicó la imposición del patrono del pueblo, y con lo cual identificamos dos tipos de fiestas religiosas en los pueblos de indios o comunidades indígenas: las relacionadas con el santo patrono del pueblo costeadas mediante las cajas de comunidad y posteriormente por medio de las cofradías más tarde transformadas en mayordomías. El segundo tipo es el que corresponde a la efectuada por la comunidad de Santiago Ahuizotla y otros pueblos, realizadas al interior de las comunidades en torno a un santo o santa elegido por los propios integrantes y distinto al impuesto, organizado también por una mayordomía pero independiente al clero u otras instituciones externas. Y aunque no se descarta la posibilidad de que este tipo de fiesta y su organización pudieran derivarse de las cofradías de españoles fundadas sin la intervención de la Iglesia, no perdamos de vista que la finalidad patente es ir en peregrinación cargando su propia imagen a un santuario-destino ancestral.

Al parecer la existencia de las cofradías también respondía a la necesidad de señalar rasgos de identidad social y discriminación racial, pues las había gremiales, de negros y mulatos, y mixtas, aquellas formadas por indígenas y españoles que convivían en una misma territorialidad, cuyos santos de advocación determinaban el tipo de cofradía. Las de indios generalmente veneraban a la virgen de Guadalupe y al Jesús Nazareno, las de negros a la Santa Cruz, y las mixtas al Santísimo Sacramento y a las Ánimas Benditas del Purgatorio.¹⁵⁴ Las que existieron en Azcapotzalco fueron mixtas en honor a las Ánimas Benditas,¹⁵⁵ posiblemente por la escasa población de indios que quedaban en la zona, y por su “convivencia” con los españoles desde la temprana conquista. A esas le fueron enajenados sus bienes y propiedades entre 1807 y 1808¹⁵⁶ al igual que la de Santa María Malinalco, uno más de los pueblos de Azcapotzalco.¹⁵⁷ Y aunque oficialmente desaparecieron en 1812,¹⁵⁸ cuando entró en vigor la Ley Lerdo en 1856 en Azcapotzalco se denunciaron la huerta del convento y las propiedades de la cofradía de la parroquia de

¹⁵⁴ Alicia Bazarte Martínez, *Las cofradías de españoles en la ciudad de México (1526-1869)*, *ídem*.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 46.

¹⁵⁶ Gisela von Wobeser, *Dominación colonial y la consolidación de los vales reales en Nueva España, 1804-1812*, p. 364.

¹⁵⁷ Alicia Bazarte Martínez, *Las cofradías de españoles en la ciudad de México (1526-1869)*, p. 378.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 40.

Azcapotzalco que eran básicamente el rancho San Martín Xochinahuac y varios terrenos ubicados en el centro de la villa. Se denunciaron también los terrenos agrícolas que se encontraban cerca de San Miguel Amantla¹⁵⁹ porque pertenecían al colegio dominico de Porta Coeli, y las tierras pertenecientes a las cofradías de distintos pueblos que habían sido obtenidas por donaciones.¹⁶⁰

Al respecto cabe señalar que la Iglesia brindaba protección a los indios mediante la organización de la comunidad vía cofradías, siempre y cuando el mayordomo cubriera la fiesta del santo patrono. Ello era posible gracias a que los bienes de la cofradía, incluyendo las tierras, pasaban a quien ocupara el cargo de mayordomo. De tal modo que si la peregrinación de Santiago Ahuizotla hubiera sido una cofradía de indios a la cual, la Iglesia ya no podría continuar brindando protección a raíz de la desamortización y las nuevas políticas de Estado, de alguna manera se explicaría por qué se separó la mayordomía del párroco y se desentendió de cubrir los gastos que implicaban los festejos del santo patrono. Inconvenientemente para la historia oficial, la peregrinación inició 29 años antes de la entrada en vigor de la Ley Lerdo.

Esa situación nos devuelve al tiempo presente ya que la mayordomía que organiza la peregrinación de Santiago Ahuizotla coincide con las características de una cofradía de indios, como si solamente hubiera cambiado el nombre de la organización pero las funciones no. Ni el mayordomo ni sus acompañantes se relacionan con el sacerdote del pueblo y su razón de peso es realizar la peregrinación. El punto de mayor distinción que brinda singularidad a esta peregrinación es que la advocación sea la virgen de Los Remedios, una virgen que no figuró para definir algún tipo de cofradía y mucho menos una de indios.

Las visibles diferencias entre cofradías y la mayordomía de Santiago Ahuizotla son comprensibles si tenemos en cuenta el tiempo histórico y su carga de sucesos definitorios

¹⁵⁹ San Miguel Amantla es el pueblo que también peregrina desde 1930 al santuario de Los Remedios y sus límites colindan con Santiago Ahuizotla.

¹⁶⁰ Es posible que estas cofradías hayan sobrevivido a la reducción hecha por el virrey Revillagigedo (de 951 a 429) entre 1790 y 1794 por cumplir con las normas impuestas, o bien no cumplieron y un modo de sobrevivir fue convirtiéndose en mayordomías.

para la población de la Nueva España, y el posterior desenlace de la guerra de Independencia, transcurrido entre la creación de las cofradías y el inicio de la peregrinación. Sin embargo, si tenemos como válido el dato de que las cofradías de indios surgieron a finales del periodo virreinal, el tiempo a considerar es menor pues son pocas las décadas transcurridas entre el fin de ese periodo y la primera peregrinación organizada por la mayordomía de Santiago Ahuizotla. De cualquier manera, durante más de tres siglos las cofradías formaron parte de la cotidianidad de la Nueva España, de modo que para 1837 habían permeado la memoria colectiva de todos los estratos sociales.

Así vemos cómo los cortes de tiempo que establecemos para entender la peregrinación de pronto se estiran, se contraen y entrelazan formando el tiempo propio de la peregrinación, demostrando que en ella se concentran muchos tiempos. Y que independientemente de que la mayordomía de Santiago Ahuizotla haya derivado de una cofradía que existía mucho antes de 1837, es evidente el importante papel que jugó y ha jugado la *memoria colectiva* y la interacción entre los naturales del pueblo con los habitantes de otros pueblos para formar la mayordomía y realizar la peregrinación. Y aunque en palabras de Hartog la peregrinación es un fenómeno que tiende un puente con el ayer,¹⁶¹ en este ejercicio hemos visto que con el transcurrir de los ciclos de la peregrinación ya no se trata sólo de un puente sino de muchos puentes y muchos ayeres. Se trata de un *testamento* en el cual la comunidad de Santiago Ahuizotla consignó un *tiempo* que se hizo muchos y un *espacio* que les pertenecía y sigue perteneciendo simbólicamente.

3.2 Suma de memoria e historia. Horizonte histórico

Al iniciar el siglo XIX la población indígena de la Nueva España recibió el siglo marginada a pesar de ser mayoría; su participación se limitaba a la producción por medio del trabajo comunitario o el de servidumbre. En el terreno espiritual estaba dividida mayormente en dos grupos: los sincréticos que mezclaron la religión católica con restos de su antigua religión, y los totalmente conquistados espiritualmente. Con la información que tenemos podemos suponer que la comunidad indígena de Santiago Ahuizotla perteneció al primer

¹⁶¹ François Hartog, *Regímenes de Historicidad: presentismo y experiencias del tiempo*, p. 22.

grupo, precisamente porque muchas etnias de la Nueva España asumieron esa dualidad a lo largo de tres siglos que incluía también formas de gobierno y cultura, pues el aspecto religioso no lo era todo. La existencia del comisariado, la mayordomía y la peregrinación misma confirman ese sincretismo, no obstante, hacer una división así de tajante y suponer que toda la población indígena de Santiago Ahuizotla perteneciera a una u otra categoría es incorrecto, seguramente había quienes preservaban creencias y costumbres autóctonas y quienes se habían asimilado completamente al catolicismo. Sin embargo el sincretismo fue el modo de vida más viable pues las políticas con las que los borbones habían organizado la economía del mundo indígena¹⁶² dieron argumentos incuestionables a los indígenas para apoyar cualquier acción de rebeldía o protesta, más allá de los juicios en tribunales contra un *statuo quo* que amenazaba con aniquilarlos en tanto indios, con su propia cultura social y política.

Progresivamente la violencia política predominó e inició un periodo donde las ideologías convergían relativamente poco: las tropas rurales casi no coincidían con la ideología de los dirigentes criollos representada bajo el concepto de nación, ni con la de los liberales que “proclamaban por la modernidad”. Tampoco coincidían con las ideas de los centralistas que casi siempre limitaban “Estado” al legitimismo monárquico y a la oposición de la ideología revolucionaria elitista, por parte de una “ideología rebelde” informal. La mezcla entre lo indígena cargado de creencias milenarias y fibras emocionales distintas estuvo siempre presente en los diferentes estratos sociales de la época como parte de la raíz cultural, e influyó sobremanera en el pensamiento tan variado en cada región excepto en la ideología de los insurgentes.¹⁶³

¹⁶² Señoríos y etnias fueron organizadas por las repúblicas de indios, con lo cual, los borbones mandaron señales inconfundibles a sus habitantes para temer por su real extinción, toda vez que las reformas borbónicas supusieron un estricto control de sus ingresos, egresos, fiestas, cofradías y bienes propios, promoviendo incluso su privatización. Para profundizar sobre el tema véase: Menegus Borneman Margarita, Las reformas borbónicas en las comunidades de indios (Comentarios al reglamento de bienes de comunidad de Metepec, 1808).

¹⁶³ Sobre este tema consulte los trabajos de Charles Walker, “¿Civilizar o controlar?: el impacto duradero de las reformas urbanas de los Borbones”. Rodolfo Pastor, “El siglo XVIII”, *Campesinos y reformas. La Mixteca, 1700-1860*.

En ese horizonte histórico se inscribe el inicio de la peregrinación, en el periodo transcurrido de 1810 a 1867 conocido como “la era caótica”,¹⁶⁴ justo en medio del inicio del movimiento independista y la creación de la Constitución de 1857. Un horizonte caracterizado por una gran inestabilidad política, social y económica, producida por las luchas surgidas al calor de la guerra de Independencia, donde la virgen de Los Remedios fungió como emblema del partido español.¹⁶⁵

Los criollos por su parte buscaban valorar y destacar la condición Americano-mexicano como signo de identidad cultural, ideológica y política, deseosos de participar en la cosa pública y de gobernar, dejando atrás la connotación racial sobre el criollismo.¹⁶⁶ El anhelo de una identidad desligada de los españoles fue apenas una parte de las ideas que se convirtieron en los hechos relevantes precedentes al inicio de la Independencia. Así, sin formar parte directa de ella, la creación del nacionalismo mexicano se incrusta en los antecedentes de la peregrinación, cuyas raíces culturales se hallan en el pasado indígena, y las cuales fueron esporádicamente reivindicadas por ciertos intelectuales criollos (Francisco Javier Clavijero, Francisco Primo de Verdad, Fray Servando Teresa de Mier), en el sentido de reconocer que la historia de la Nueva España se adentraba en las historias de los diversos señoríos indígenas, que desarrollaron culturas tan complejas como sofisticadas desde antes de la llegada de los españoles. No obstante, la historia prehispánica recuperada quedó tipificada en lo azteca, lo cual significó estereotipar como indios a los integrantes de las diferentes etnias y con ello ignorar identidades particulares.¹⁶⁷

Esas diversas identidades conforman una historia colonial no conocida, a su vez compuesta por numerosas historias locales como la del pueblo Santiago Ahuizotla, que permaneció resguardada en las costumbres y tradiciones con las que cada comunidad, pueblo o barrio, mantenía viva la *memoria*, y en los restos arqueológicos que se encontraban dispersos por toda la región mesoamericana. Asimismo, en las crónicas que los conquistadores y

¹⁶⁴ Álvaro Matute, *México en el siglo XIX*, p.35.

¹⁶⁵ Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional*, p. 342.

¹⁶⁶ Álvaro Matute, *México en el siglo XIX*, p.34.

¹⁶⁷ Antonio Rubial menciona que la recuperación del pasado indígena azteca se pronunciaba con fuerza ya desde principios del siglo XVII. Antonio Rubial, “Nueva España: imágenes de una identidad unificada”, p.86.

misioneros escribieron al calor de la conquista durante los siglos XVI y XVII, en las que describieron con mirada europea el esplendor y la destrucción de las culturas indígenas.

En 1837 los centralistas gobernaban el país bajo las Siete Leyes Constitucionales, la República dejó de ser federalista y los estados pasaron a ser Departamentos dependientes del Centro. España reconoció la independencia de México, y el clero permitía “las fiestas y festejos” del pueblo para mantenerlo dócil¹⁶⁸ pues finalmente ya había dado muestras de su religiosidad al enfrentarse al ejército realista durante la lucha de independencia en apoyo a Hidalgo. Un apoyo otorgado quizá también como estrategia de sobrevivencia en un momento histórico en que las fuerzas liberales de la época conspiraban para implantar un sistema laico en el país. Peste y hambre fueron algunas de las muchas circunstancias que se suscitaron ese año, mientras que para los habitantes de Santiago Ahuizotla fueron determinantes para iniciar su peregrinación.¹⁶⁹ Asimismo pudieron serlo aquellos valores asociados con Tochtli y/o la virgen de Los Remedios como escudo protector en situaciones adversas y como proveedora de lluvias. Por su parte, el cerro Totoltepec o de Los Remedios era el *espacio sagrado* al que se peregrinaba y veneraba desde tiempos ancestrales.

El año 1837 como el tiempo del inicio de la peregrinación es importante también porque se revela como el pasado-presente en el que, paradójicamente, una comunidad de indígenas adoptó como advocación propia una virgen que desde siglos atrás daba identidad a los españoles. De tal modo que en el presente, la peregrinación sirve como un puente con ese 1837 como pasado de muchos presentes, pero también, como presente de otros pasados.¹⁷⁰

Las *hambrunas y epidemias* en la región norte de la Ciudad de México¹⁷¹ explican el grado de angustia y desesperación que padecieron pueblos como Santiago Ahuizotla. Rotas o suspendidas las economías de subsistencia, la población recurría por tradición y costumbre a las procesiones y a las imágenes católicas como escudos protectores. En este *horizonte*

¹⁶⁸ Los acontecimientos de ese periodo histórico de México se hallan descritos en el capítulo XII del tomo V de la obra de Lucas Alamán, *Historia de México*, pp. 577- 581.

¹⁶⁹ La *memoria colectiva* de Santiago Ahuizotla guarda dichas circunstancias como determinantes para el inicio de la peregrinación en 1837.

¹⁷⁰ Uno de ellos, como hemos visto, fue el siglo XVI.

¹⁷¹ Lucas Alamán, *Historia de México*, pp. 577- 581.

histórico el Cabildo de la Ciudad aún realizaba aquella procesión instaurada en 1574 por el virrey don Martín Enríquez cargando a la virgen de Los Remedios, oficializada como vimos en el *tiempo* que hemos considerado como el *tiempo refigurado* de la peregrinación de Santiago Ahuizotla. Y a pesar de estar reconocida sólo la cofradía de Nuestra Señora de Los Remedios,¹⁷² y que hemos tomado como antecesora de la peregrinación de Santiago Ahuizotla, el culto a la imagen era bien conocido en 1837 y el gobierno de la ciudad continuaba subsidiando y realizando la peregrinación del santuario a la ciudad. Incluso algunos órganos de difusión como *El Mosquito Mexicano*, publicaban notas acerca de ella y sus milagros, y por ese medio notificaba a la población que gracias a la imagen de la *Santísima Virgen de Los Remedios* que había quedado, “como era costumbre”, instalada desde el día 3 de julio de 1837 en la iglesia de la Santa Veracruz y trasladada al día siguiente “en procesión” a la Catedral, los días airosos y las noches invernales habían cedido, dando paso en su lugar a las ansiadas y abundantes lluvias. La publicación también comunicaba que a la “procesión” habían asistido, “muy guapos y remilgados” los miembros del *Exmo. Ayuntamiento*. La “noticia” anterior no fue un hecho aislado pues a menudo aparecían notas concernientes a la virgen, incluso se llegó a criticar fuertemente a los miembros del *Ayuntamiento* por no presentarse, “todos”, a los festejos de clausura de las *cámaras* sino siete de veintiuno. Asimismo, en alguna nota se indicó que los faltistas se defendieron asegurando que “no se les informó oportunamente de tales festejos” y negaron haber faltado al evento de las *cámaras* “por asistir” a la procesión de la *Santísima Virgen de los Remedios*.¹⁷³

El contenido total de las notas pone de manifiesto que la procesión en honor a la virgen de Los Remedios formaban parte de la religiosidad de un considerable grupo de personas, tanto que se anunciaba por ese medio de difusión que incluso la mayoría de los integrantes del cabildo, los representantes del poder político, se encontraban involucrados en la celebración de la peregrinación. Es decir, que como en 1575, casi 300 años después, los pedimentos a la virgen continuaban siendo los mismos que en la época en que se instituyó su culto. Lo más sorprendente es que continuara realizándose a pesar del triunfo

¹⁷² Alicia Bazarte Martínez, *Las cofradías de españoles en la ciudad de México (1526-1869)*, p.67.

¹⁷³ *El Mosquito Mexicano*, órgano de difusión centralista. Los ejemplares consultados fueron publicados los días 5 y 12 de julio de 1837.

independentista, y a pesar de la fama de la virgen como protectora de los gachupines, incluso a pesar de la popularidad alcanzada por la guadalupana durante la lucha independentista.

Por lo pronto, el hecho de que la imagen de la virgen de Los Remedios se convirtiera en la imagen particular del pueblo de Santiago Ahuizotla, y el santuario de Los Remedios como destino de su peregrinación, dice mucho del deseo de la comunidad de reconocerse y mostrar su propia identidad, diferenciándose de los criollos, de lo azteca y de otros pueblos indígenas. La peregrinación surgió como una forma de *resistencia*¹⁷⁴ a lo establecido por el nuevo Estado y a la tutela de los párrocos. Es decir, así como los criollos se desligaron de los peninsulares y construyeron su identidad a partir de la imagen de la virgen de Guadalupe, los santiaguenses adoptaron una clara oposición a los grupos de poder que se disputaban el control del país desde que estalló la guerra de Independencia al adoptar una virgen que daba identidad antagónica al gobierno criollo. Con la peregrinación marcaron su territorio y reafirmaron su identidad como indígenas de Santiago Ahuizotla.

3.3 Tiempo y orden de los tiempos. Tiempo presente

A pesar de la permanencia de la peregrinación de Santiago Ahuizotla en la *memoria colectiva*, en la línea del *tiempo* los actos de recuerdo han perdido muchos de los significados de los símbolos que la estructuraron desde su origen. En un análisis comparativo entre la estructura de aquella peregrinación de 1575 y su cofradía, con la estructura de la peregrinación de Santiago Ahuizotla y el sistema de mayordomía, hallamos relaciones de continuidad, tanto en la estructura general como en las actividades de los responsables. Por contraste identificamos elementos que guardan relación con la estructura de la peregrinación, los más evidentes son la figura del mayordomo, la duración del cargo y la existencia de dos libros de registro, sólo que en Santiago Ahuizotla no se trata de una peregrinación franca del catolicismo y la adoración a la virgen, es el eje organizativo de la

¹⁷⁴ O como parte de lo que Erick Van Young llama “la primera rebelión masiva del siglo XIX”. Esa perspectiva implica romper con la periodización tradicional adoptada por las historias oficiales que comprende el periodo de la Independencia de 1810 a 1816, inclusive rompería con la periodización que el propio Van Young establece de 1810-1821 pues se extendería hasta 1837. Para más información véase “Introducción”, en Eric Van Young, *La otra rebelión. La lucha por la independencia de México, 1810-1821*.

comunidad vía peregrinación, y recíprocamente, el eje organizativo de la peregrinación vía comunidad. En Santiago Ahuizotla la figura del rector, el personaje principal de la comisión, desaparece y junto a él la cofradía, en el sentido de ser un personaje externo y cumplir con las obras pías, como si con ello la comunidad consiguiera intimidad, libertad y autonomía política y religiosa. En cambio se adopta la mayordomía como estructura de la peregrinación, donde el mayordomo, una autoridad aparentemente espiritual, sustituye al rector. El mayordomo elimina simbólicamente cualquier tipo de autoridad o injerencia externa a la organización política, civil y religiosa de la comunidad, pero al mismo tiempo la fusiona con el mayordomo del siglo XVI, como cerrando un círculo para cumplir con un ciclo. De tal modo que como mayordomo da continuidad al cuidado de la virgen y su casa sustituye a la ermita, se encarga de alimentar a quienes le acompañaron en la peregrinación tal como lo hicieron los mayordomos de antaño a los peregrinos que llegaban al santuario. En el medio de esas dos versiones de mayordomo quedan los ancianos del pueblo que conforman el comisariado, a quienes corresponde representar políticamente a la comunidad, mientras que la comisión de festejos realiza algunas de las actividades que antes correspondía a los mayordomos; de ese modo separan la política de la religiosidad.

Quienes integran la comisión de festejos heredan del mayordomo del siglo XVI la labor de pedir limosnas, sólo que lo hacen de casa en casa y nunca a los feligreses que asisten a misa. Heredan también la responsabilidad de administrar los ingresos pero no se sujetan al mayordomo, y el dinero que reúnen se destina al pago de la música de banda. Poseen un “libro” en el que registran a quienes contribuyen, de tal modo que la comunidad representa a los cofrades. Así, los integrantes de la comisión de festejos no sólo dan *continuidad* al uso del libro como artefacto de registro, sino que *sustituyen* a los mayordomos del pasado en algunas de sus actividades. El segundo libro queda resguardado por los ancianos del pueblo que fungen como comisarios, no como copia del primero, como ocurría en las cofradías del siglo XVI, ya que en éste se anota a quienes aspiran el cargo de mayordomo (para lo cual se organiza *la fiesta de la alquila*), de tal modo *sustituyen* a los diputados del cabildo, en el sentido de poseer un libro de registro, de memoria. La *continuidad* se rompe respecto al proceso para llegar a ser mayordomo, pues en Santiago Ahuizotla los ancianos no los eligen mediante recomendaciones como hacían los diputados, simplemente los anotan; el requisito

es ser naturales o nativos y poder sufragar los gastos que implica la peregrinación. El orden de inscripción determinará la fecha en que asumirán el cargo. En suma, simbólicamente los ancianos darán *continuidad* al cabildo mediante el comisariado, como institución representante de la ley tanto al interior como al exterior de la comunidad.

De esa manera, la peregrinación de 1837 recogía un pasado y daba *continuidad* a la religiosidad y costumbres de la comunidad, resguardando un origen y una línea de sangre, una identidad, autonomía y una línea cultural. Lo mismo ocurría en el siglo XVI mediante la cofradía ya que el requisito primordial para ser cofrade en aquel tiempo era tener sangre de conquistadores. En ambos casos resalta que se dejó de lado a la iglesia católica pues la cofradía no fue fundada ni administrada por frailes o sacerdotes, y en Santiago Ahuizotla la imagen de la virgen no permanece en la parroquia, con lo cual el párroco de la iglesia y las limosnas de los feligreses son excluidos; incluso la peregrinación se realiza en fechas no ligadas al calendario festivo católico. Una connotación distinta entre las dos peregrinaciones es que en Santiago Ahuizotla las mujeres se incorporan como parte de la comunidad, de la estructura, de la fiesta y de la organización, incluso, como vimos en el capítulo I, son ellas quienes cargan el baldaquín de la virgen, tanto de ida como de vuelta del recorrido. La construcción sociocultural de la mujer es distinta en la peregrinación de 1575 y la que inició en 1837, pues mientras la mayordomía le otorga un lugar activo y participativo, la cofradía se ocupaba de casar huérfanas y destinaba fondos para la dote. La única mujer con nombre que se menciona en la historia de la virgen y la ermita es Ana, la abuela del Juan a quien se apareció la virgen. Actualmente uno de los motivos de peregrinar en comunidad es precisamente preservar y resguardar una identidad particular que provee cierto estatus y marca diferencias respecto a los otros pueblos de Azcapotzalco.

Estas observaciones y contrastes no buscan colocar la peregrinación de Santiago Ahuizotla en un nivel superior a otras peregrinaciones, sino resaltar sus particularidades y reconocer su propia identidad e historia. Además de mostrar cómo a través de ella se ha interrogado el tiempo. En ese mismo sentido preguntamos ¿por qué se hace el cambio de mayordomía un día después de la peregrinación? La respuesta nos lleva a 1621, año en el que se determinó hacer el cambio de directiva de la cofradía después de realizada la fiesta-peregrinación, la

intención fue que los encargados de hacer la siguiente contaran con experiencia. Cien años después de la creación de las Ordenanzas para la ermita, en 1679, la estructura del culto y devoción a la virgen continuaban siguiendo el rigor de dichas Ordenanzas. Esa determinación coincide, como vimos en el capítulo I, con el cambio de mayordomía en Santiago Ahuizotla que se lleva a cabo el tercer día de fiesta, un día después de la peregrinación. En la ceremonia de cambio de autoridades, el rector saliente de los siglos XVI y XVII entregaba al rector entrante la llave de la urna de la virgen, donde la llave era el elemento simbólico de la toma de posesión. Lo mismo sucede hoy día en Santiago cuando se hace el cambio de mayordomía, sólo que se entrega la imagen de la virgen dentro del baldaquín, el Cristo y los estandartes que la acompañan. De modo que si en este caso la imagen de la virgen es el elemento simbólico, nos preguntamos entonces ¿cuál será el elemento simbolizado con la imagen de la virgen? Por lo demás, recordemos que algunos mayordomos han comentado que el *cambio espiritual* se lleva a cabo en el santuario el día de la peregrinación y la convivencia con la comunidad, de ahí surge una interrogación difícil de contestar: ¿a qué se refiere ese “cambio espiritual”?

Otros elementos que guardan continuidad son los juegos pirotécnicos, sólo que en el siglo XVI se costeaban con las limosnas recolectadas en la ciudad, mientras que en Santiago Ahuizotla son pagados por la mayordomía. En cuanto a los disparos de salva que se acostumbraban para despedir la imagen de regreso a la ermita, posiblemente fueron fusionados con los juegos pirotécnicos, para sustituirse en Santiago Ahuizotla con los cohetes ya que todo el tiempo y durante los tres días de fiesta se truenan. O bien, se eliminaron deliberadamente para desligarse del Estado en 1837, y recuperar, marcar y reafirmar su propia identidad y forma de vida.

La presencia de estandartes era común en aquellas peregrinaciones. La dinámica que seguían era comunicar previamente a los gobernadores nahuatlato de indios¹⁷⁵ que adornaran los caminos y sacaran sus estandartes por donde pasaría la procesión. En Santiago Ahuizotla los estandartes están presentes todo el tiempo y no sólo durante la

¹⁷⁵ Su significado primitivo es “intérprete del náhuatl” y sus variantes son nahuatlato, nahuatlato, navatlato. Se ubica entre los años 1531 y 1595 en México, Nueva Galicia y Yucatán, aunque se aplicaba a secas “interprete” a los que interpretaban otras lenguas como el maya, el tarasco, o la totonaca.

peregrinación; de hecho, todo el año acompañan a la virgen en “su casa”, la casa del mayordomo, en la romería de barrenderos, y en las romerías que consuman en el pueblo los mayordomos entrantes y salientes el tercer día de fiesta. Están presentes también en las calles que se adornan con tularcos y altares provisionales.

Otra continuidad significativa es la ausencia de la autoridad católica, su participación en todo lo concerniente a la peregrinación de Santiago Ahuizotla es nula. Tal como vimos en el capítulo I, la presencia del párroco se da apenas en dos momentos: a la partida del contingente de peregrinos, y a su llegada al santuario, como si se tratase de un acto simbólico de aceptación. Probablemente esa modalidad de peregrinación fue elegida por la comunidad y no se trató de una imposición o imitación, pues se sabe que existían peregrinaciones organizadas de modo distinto a la que estamos comparando con la de Santiago Ahuizotla: una de ellas fue la peregrinación de indios procedentes del pueblo de Tacuba que en 1621 llegó al santuario en compañía del arzobispo don Juan de la Serna.

En esa peregrinación del siglo XVI la virgen era llevada en carruaje directamente por el rector del santuario a la catedral, al regreso los clérigos la cargaban en hombros¹⁷⁶ ya que el rector se quedaba en la ciudad. En Santiago Ahuizotla son las mujeres, las mayordomas, quienes cargan la imagen tanto de ida como de vuelta.¹⁷⁷ En cuanto al número de mayordomos, actualmente se estima que haya uno principal, es el que se anota en el libro y quien tiene la libertad de elegir a los mayordomos acompañantes, situación reciente pues hasta hace poco se acostumbraba que sólo un mayordomo sufragara la fiesta y lo necesario para cuidar a la virgen durante el año que duraba el cargo.

Regresando al siglo XVII, la creciente llegada de procesiones a la ermita provocó que a partir de 1618 no se llevara la virgen de Los Remedios a la ciudad y se instalara en la iglesia de la Santa Veracruz como era costumbre, sino que la procesión se hiciera en los alrededores de la ermita pero sin salir del santuario. Previamente se pedía a párrocos y

¹⁷⁶ Francisco Miranda, *Dos cultos fundantes: Los Remedios y Guadalupe (1521-1649)*, p. 165.

¹⁷⁷ Algunos miembros de la comunidad han comentado que en ocasiones la imagen ha sido llevada al santuario en camioneta, y aunque a la mayoría no les parece correcto, deben respetar las decisiones del mayordomo principal.

fieles de todas las iglesias de los alrededores que simultáneamente en sus atrios se realizaran procesiones para pedir a la virgen que trajera las lluvias. Y no obstante a la respuesta que hubo, al menos en las iglesias de Tacuba, Tepoztlán, Chalco y muy probablemente en Santiago Ahuizotla por ubicarse cerca al santuario, el 13 de junio de 1641 la imagen fue llevada nuevamente a la ciudad debido a la grave sequía que azotaba. En la iglesia de la santa Veracruz, donde se acostumbraba colocar a la virgen cada año desde 1574 en que se oficializó el culto, esperaban otras cofradías formadas en honor a la virgen de Los Remedios.¹⁷⁸ Las últimas noticias que se tienen al respecto del culto son que en 1642 nuevamente se asociaba con regidores, hacendados, comerciantes y gremios de comerciantes, y que en 1643 se incrementaron las romerías al santuario de Los Remedios en honor a la virgen.

Hasta aquí hemos resaltado las continuidades y discontinuidades que de un modo o de otro ligán la primera peregrinación de la virgen de Los Remedios iniciada en el siglo XVI, con la de Santiago Ahuizotla, la cual, a pesar de sus diferencias y particularidades puede considerarse como modelo de la que realizaron los habitantes de Santiago Ahuizotla en 1837; lo que no es correcto es pensar que ésta surgió como continuidad de aquella pues en 1837 aún se efectuaba, de tal modo que ese año se efectuaron ambas peregrinaciones casi simultáneamente. Aún así, algunos elementos presentes en ambas nos hablan de los mismos tiempos. En el caso de Santiago Ahuizotla, hemos visto que son muchos los tiempos que contiene la peregrinación, y que mediante ella la comunidad ha trazado constantemente fronteras de *tiempo* que atraviesa sin riesgo de perderse. Quienes la realizan rememoran un *orden del tiempo*, y un *espacio* específico al que reparan y hacen justicia con el cual la comunidad adquiere una lógica interna propia.

La comunidad no se pierde en esas fronteras de tiempo precisamente por las historias que se entrelazan con ella aunque sean aparentemente ajenas. El ejemplo claro es la historia de la imagen de la virgen que, a su vez, se relaciona con la historia de la ermita, misma que se superpone con la de las cofradías. Sirva como ejemplo la creciente del culto que en 1574 provocó que Tlalnepantla reclamara la ermita pues caía en su jurisdicción territorial,

¹⁷⁸ Las cuales menciona Francisco Miranda en su citada obra.

olvidando la delimitación que en el pasado hiciera Enríquez del santuario. Incluso hubo ocasiones en que personajes ajenos a la ermita y la cofradía intentaron arrebatar al Cabildo el patronazgo.¹⁷⁹ Se llegó al extremo de “secuestrar” la talla de la virgen en dos ocasiones.¹⁸⁰ Aquellos personajes que ambicionaban su posesión, actores importantes de la sociedad de la época, eran movidos por intereses económicos disfrazados de buena voluntad para la obra evangelizadora.

Hoy por hoy se efectúan fiestas religiosas y peregrinaciones en casi todo el país, siguiendo cada una sus propias estructuras y guardando sus particulares características y simbolismos. Baste como ejemplo las comparsas de los “chinelos”¹⁸¹ que podemos ver en Tlayacapan, Morelos, donde se mezclan con los habitantes para bailar, y también en Xochimilco encabezando una romería. O los grupos que interpretan las llamadas danzas prehispánicas como aquél que participa en la peregrinación de Santiago Ahuizotla. Estos personajes y sus danzas, junto a los santos y santas católicos y a todos los elementos que integran la estructura de cada peregrinación, son tratados en la literatura bajo el paraguas generalizador de la noción de sincretismo cultural y religioso, aunque existen peregrinaciones sin relación alguna con el catolicismo como la que hacen los huicholes al Wirikuta.¹⁸²

Actualmente aunque los habitantes de Santiago Ahuizotla posiblemente ignoran el simbolismo de sus actos en cuanto a la peregrinación, se mantienen apegados a ellos. Baste decir que durante todo el año calculan y anticipan numerosos encuentros y actividades que se desprenden apegados al calendario gregoriano, todos planeados y difundidos oralmente por los mayordomos en turno, de ahí que puedan ser considerados como un itinerario. No obstante, existe otro calendario no previsto y distinto cada año que se forma aleatoriamente ya que es determinado por sucesos inesperados relacionados con el grupo de mayordomos y

¹⁷⁹ En 1671 fray Payo intenta quitar el patronazgo al cabildo por tratarse de seculares inmiscuidos en la provisión de la ermita. Los franciscanos también lo intentaron, su estrategia fue ahuyentar a los naturales, parte importante de las peregrinaciones y limosnas, para hacer entrar en crisis la ermita y poder bajo ese pretexto, reclamar su administración. La ausencia se refiere principalmente a los naturales de pueblos circunvecinos y de Tacuba y sus pueblos sujetos. Francisco Miranda, *Dos cultos fundantes: Los Remedios y Guadalupe (1521-1649)*, pp. 52, 80.

¹⁸⁰ Además de Moctezuma, en 1598 Alonso de Valdés robó la imagen y la llevó al sagrario de la catedral.

¹⁸¹ La presencia de esos personajes es frecuente en fiestas religiosas de los estados de Hidalgo, Morelos y Guerrero. En los últimos años se les ha integrado en algunas de las fiestas religiosas de Xochimilco.

¹⁸² Arturo Gutiérrez, *La peregrinación a Wirikuta: el gran rito de paso de los huicholes*.

sus familias y con la comunidad. En ocasiones se trata de enfermos a cuyos domicilios acuden los mayordomos con la imagen de la virgen para rezar y pedir por su salud, y en el caso de un fallecimiento rezan por las necesidades de la familia del difunto. En esos sitios la imagen permanecerá el tiempo que el mayordomo principal decida. Ese calendario aleatorio determinado por sucesos impredecibles, a los que acuden los habitantes con voluntad y no de manera “forzada” como ocurre en las organizaciones colectivas “modernas”,¹⁸³ es el tiempo propio de la comunidad al cual permanece “fiel”. Al acudir a esos eventos inesperados, el *tiempo-espacio* de la peregrinación y en consecuencia de Santiago Ahuizotla, es afectado y reconfigurado. Los sucesos no anticipados como el número de mayordomos generan muchas de las actividades que se realizan durante el año como por ejemplo rezar “rosarios” tarde a tarde en el hogar donde se encuentre la imagen, pero lo más importante es que esa movilidad inesperada de la virgen, mueve también el *tiempo-espacio* de la peregrinación en el pueblo, creando una cartografía simbólica que dinamiza cada ciclo (de un año), que a su vez contiene esas modificaciones y movimientos en su interior. Por su parte, el recorrido al santuario de Los Remedios marca y fija el *tiempo-espacio* simbólico de 1837 como si se tratase de un eje establecido que evita a la comunidad perder sus fronteras espaciales a pesar de que la cartografía religiosa se modifique anualmente.

Los actos que hayan continuidad se realizan precisamente buscando que el año siguiente el nuevo mayordomo tenga cuidado de repetirlos y representarlos, como si con ello consiguieran que el tiempo presente de 1837 sea omnipresente, y con ello ratificar la manera que esa comunidad tiene de relacionarse con el tiempo, el tiempo instrumentado por la peregrinación.¹⁸⁴ Los eventos sujetos al calendario establecido se relacionan con fechas como aquélla en que se festeja el santo patrono del pueblo (25 de julio, Santiago el Mayor), y con el onomástico de la virgen de los Remedios (1 de septiembre). En suma, las

¹⁸³ De Certeau define el barrio como “una organización colectiva de trayectorias individuales” cuya distribución de lugares es, para los habitantes, de proximidad, y en los cuales, las personas se encuentran “necesariamente” para satisfacer sus necesidades cotidianas. Michel De Certeau, *La invención de lo cotidiano 2 habitar, cocinar*, pp. 15-17.

¹⁸⁴ Para François Hartog, el régimen de historicidad es la manera particular que una comunidad tiene de relacionarse con el tiempo, en este caso se trata de la comunidad de Santiago Ahuizotla. Este régimen surge del diálogo que se establece entre la antropología y la historia. François Hartog, *Regímenes de Historicidad: presentismo y experiencias del tiempo*, pp. 27-30.

actividades determinadas por el calendario, incluso las que surgen de manera inesperada, muestran por lo pronto tres aspectos: 1. cómo trata la comunidad con su pasado; 2. cómo se refiere a él; y 3. cómo vive la comunidad su propio *tiempo*. De esa manera la comunidad muestra la conciencia que tiene de sí misma, y demuestra la existencia de diversos modos de relacionarse con el *tiempo*, la condición de ser histórico o el hombre presente en sí mismo en tanto que es historia.¹⁸⁵ En resumen, lo más importante de la peregrinación es que se realiza y que cada época le ha dado contenido histórico, por lo tanto, debe comprenderse como forma y como *grafía*. Y aunque su vaivén en la historia ha operado en varios *tiempos*, contiene un pasado que se niega a ser olvidado, o bien, un presente estático que opera en muchos tiempos pasados, paralelamente la peregrinación se ratifica como el tiempo cíclico que rige a la comunidad en cuanto a su vida religiosa, como sustituyendo un calendario cíclico agrícola que en tiempos pasados rigió a la comunidad de Santiago Ahuizotla.



En este capítulo analizamos una de las primeras peregrinaciones que se efectuaban en honor a la virgen de Los Remedios y la cofradía como estructura organizativa que la hacía posible. Con ello pudimos percatarnos de que los motivos económico-administrativos y simbólicos de consumarla fueron claros para los españoles desde que la fundaron en el siglo XVI. Asimismo, vimos que la estructura de esa cofradía fue retomada casi en su totalidad bajo el nombre de mayordomía, como el medio religioso-cultural que garantizó a la comunidad de Santiago Ahuizotla su permanencia en el tiempo, e interpretamos que los motivos de la población indígena que inició la peregrinación en 1837 guardaban relación con un *espacio* sagrado y con el culto a una deidad que desde tiempos remotos también concedía las lluvias.

El análisis historiográfico de la peregrinación y la comunidad de Santiago Ahuizotla nos lleva constantemente al pasado, o a los pasados, confirmando que no es posible analizarla

¹⁸⁵ Hartog afirma que la diversidad de las sociedades contribuye a la historia universal; la diversidad de culturas no remite el progreso de la humanidad ya que son formas de civilización desplegadas en el espacio. *Ibidem*, pp. 30-31.

siguiendo los cortes de tiempo que marca la historia patria. Es la propia peregrinación la que habla de los diferentes *tiempos* y cosmovisiones presentes en la *memoria colectiva* de sus protagonistas, evidentemente diferentes de las ideologías “oficiales” paralelas (centralistas, liberales, conservadores, etcétera) que contextualizaron su inicio. Pero sobre todo, la peregrinación habla de los *tiempos pasados* que convergen y se hacen presentes al momento de la representación que además sigue una ruta que ha escapado a las delimitaciones territoriales modernas sucedidas durante casi dos siglos. Así mismo, la peregrinación escapa al *tiempo pasado en el futuro*, en términos de asegurar la vigencia de la costumbre a largo plazo ya que actualmente existen registros de quienes serán mayordomos hasta el año 2028, y por consiguiente escapa también a un *tiempo presente* en el pasado, en términos de la organización social que se necesita para mantener vivo el recuerdo, papel que cumple precisamente la *costumbre*. La peregrinación también habla de la estrecha relación que se establece entre la *memoria*, la *historia* y una *identidad simbólica* que pertenece al pasado, una *identidad* que se negó a claudicar ante la modernidad que durante el siglo XIX el Estado pretendía introducir acusando la distinción entre el presente y el pasado, entre lo moderno y lo antiguo, entre el indio y el mexicano.

Decir que todas las peregrinaciones de Azcapotzalco vienen de un *tiempo pasado* no significa que todas iniciaron en 1837 y se derivan de las mismas circunstancias. Baste mencionar nuevamente la peregrinación que desde 1930 también llega al santuario de Los Remedios, cuyo inicio se dio en el contexto de la expropiación de 50 hectáreas de terreno ejidal al pueblo de Santiago Ahuizotla (como espacio geográfico) para la construcción de la refinería 18 de marzo. Para ese año la comunidad de Santiago Ahuizotla realizaba su peregrinación 102 simbolizando y representando un *tiempo-espacio* específico, de modo que siguiendo el punto de vista historiográfico propuesto para investigar la comunidad-peregrinación de Santiago Ahuizotla, la lógica sería el inicio de una nueva *grafía* en este pueblo, que nos hablara de la mutilación y modificación de ese *tiempo-espacio* y de ese *horizonte histórico* de 1930. Y sí, efectivamente inició una nueva peregrinación, sólo que no de parte de la comunidad Santiago Ahuizotla, sino conformada por las comunidades de San Miguel Amantla, San Juan Tlihuaca (o Tilhuacan) y San Lorenzo para peregrinar también con la imagen de la virgen de Los Remedios. Los tres pueblos formaban parte de

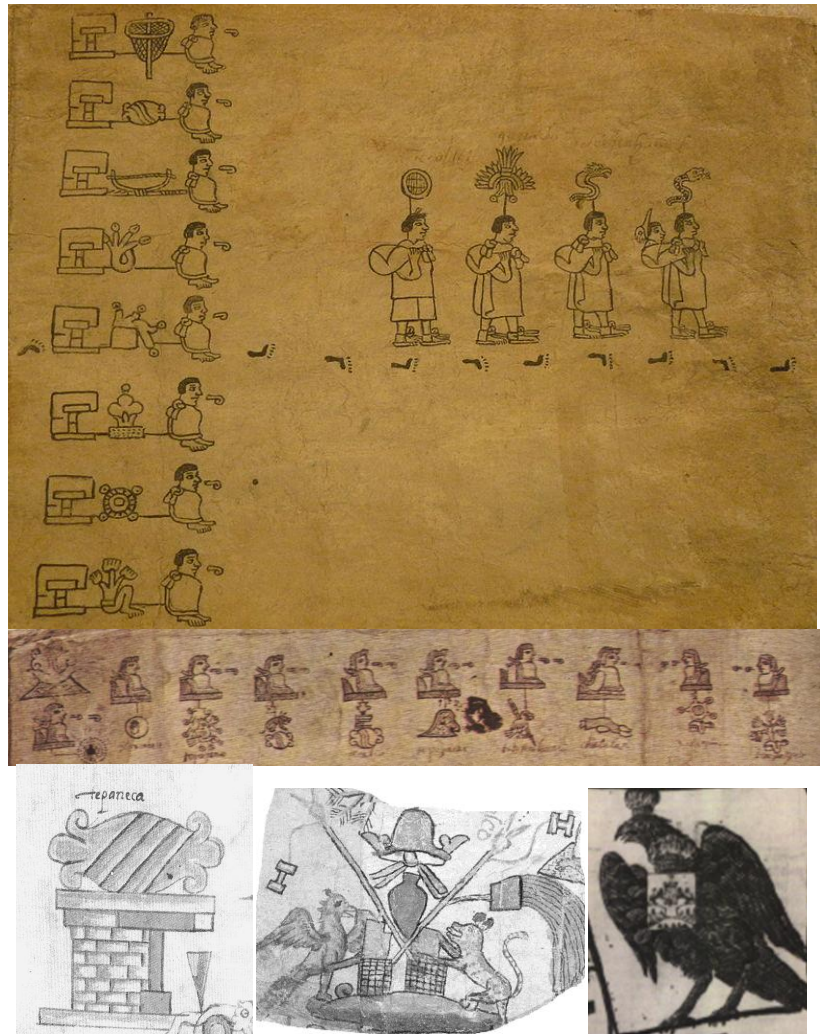
una colectividad que estaba siendo despojada, mutilada y transformada territorialmente, de tal modo que dentro de los simbolismos y significados que guarda esta peregrinación podemos considerar la intención de reafirmar la vigencia de Azcapotzalco como una colectividad que viene de un *tiempo pasado* a pesar de la expropiación de tierra ejidal, así como la memoria de ese hecho que modificó y redujo los límites de Santiago Ahuizotla y por tanto, de Azcapotzalco.

Vemos pues una *memoria colectiva* propia que constituye como pueblo a cada comunidad peregrina de Azcapotzalco, pero también que en conjunto todos son azcapotzalquenses. Una memoria que es depositada y guardada en las peregrinaciones para resguardar una historia propia y una identidad, pero una identidad no otorgada por la historia de Azcapotzalco, sino por la *memoria colectiva* de los pueblos en conjunto vigente vía peregrinaciones, fiestas patronales, etcétera. Como muestra vale la significación de la peregrinación de Santiago Ahuizotla que sigue siendo resguardar una identidad propia descendiente de indígenas. Esa peregrinación sumada a las otras que se efectúan en Azcapotzalco, forman una especie de cartografía de la religiosidad o de la fe, que pretende la vigencia de la identidad de Azcapotzalco como una colectividad que viene de un *tiempo pasado* y permanece en un *espacio*.

Hoy por hoy la peregrinación de Santiago Ahuizotla se repite puntualmente cada año, todo el proceso, independientemente de los diversos significados, mandas, gracias o pedimentos individuales. Los elementos, roles, personajes, lugares, duración, etcétera, continúan fijándose en la mente de quien observa y participa en la peregrinación, y pasan a formar parte de sí, como evidencias de su experiencia y de su propio *tiempo*, autónomamente del *tiempo lineal* y los sucesos nacionales. Las evidencias del tiempo propio de la comunidad se fijan y funcionan como puntos de referencia en el peregrino que posteriormente transmitirá, desde su motivación e interpretación y de forma coherente a su familia, y de ahí, nuevamente a la comunidad, asegurando así la permanencia de la peregrinación y su significado simbólico: ser naturales de Santiago Ahuizotla.

IV. *Grafía del espacio simbólico que permanece en la memoria*

Glifo correspondiente a Azcapotzalco, con marcada influencia de la heráldica hispánica, que aparece en el Códice García Granados. Lámina 2 del Códice Boturini o Tira de la Peregrinación. Glifo gentilicio tepaneca, Códice Azcatitlan. Glifo correspondiente a Azcapotzalco, con marcada influencia de la heráldica hispánica, que aparece en el Códice García Granados.



En el capítulo anterior advertimos en la peregrinación su capacidad contenedora de tiempos y a ella misma como *tiempo*, así como los detalles de su organización que la memoria colectiva de Santiago Ahuizotla ha transmitido: desde el acontecer durante un año en el interior del pueblo, hasta el recorrido al santuario y el espacio total que involucra. Así pudimos identificar la existencia de una cartografía simbólica que se amplía y modifica anualmente al sumarse los domicilios de los mayordomos, es decir, el *tiempo* que actúa en el *espacio* que ha sobrevivido a cambios físicos y delimitaciones determinados por conflictos de tipo político y económico. En ese sentido, es indispensable analizar la peregrinación en relación al *espacio* y no limitarse a su relación con el *tiempo*, no sólo porque la peregrinación se comporta como tiempo, sino también porque en su antigüedad y permanencia *tiempo* y *espacio* se involucran mutuamente. Recordemos que el tiempo de la peregrinación no es histórico, medible, sino que se trata de un *tiempo religioso ahistórico* que experimenta la comunidad al manejarse precisamente con la peregrinación, *tiempo* que ejerce transformaciones simbólicas durante todo el año en Santiago Ahuizotla, y concluye en un tiempo excepcional de tres días festivos.

El día del recorrido la peregrinación se materializa y con ella el *espacio de la peregrinación* desborda Santiago Ahuizotla-Azcapotzalco, hasta alcanzar el santuario de Los Remedios-Naucalpan. Se materializa el fin-inicio de un ciclo en el espacio, pues sin espacio no hay peregrinación, recíprocamente, la peregrinación funge como la *grafía* que dibuja y revela ese *espacio origen-destino*, llamémosle *sagrado* e *histórico*, que ha sobrevivido al tiempo lineal y a las transformaciones que ello implica.¹⁸⁶ En ese sentido, la relación *espacio-tiempo* que se revela mediante la peregrinación se desprende de la historia del pueblo de Santiago Ahuizotla en relación con la historia política de Azcapotzalco, así como de la historia de Azcapotzalco como correlato de las transformaciones político-territoriales del Distrito Federal y del Estado de México. Por ello es imposible soslayar el análisis del *espacio de la peregrinación* en tiempos anteriores a 1837, y por ello retrocedimos hasta el siglo XVI mediante la consulta de documentos gráficos de Azcapotzalco elaborados a partir del siglo XV, y del Distrito Federal producidos durante los siglos XIX y XX. La selección

¹⁸⁶ Actualmente es posible establecer diversas rutas para llegar al santuario de los Remedios, incluso algunas resultarían menos largas, no obstante, la comunidad sigue ese camino antiguo del cual tenemos noticias en planos más antiguos que la peregrinación.

y organización de estos documentos obedece a la intención de mostrar que la peregrinación recorre un camino preexistente con el cual marca un *espacio identitario*. Es decir, realizar la lectura de la peregrinación como *grafía* y constatar con documentos la permanencia del *espacio* en el *tiempo*.

Una lectura de la peregrinación realizada de manera similar a la que en se efectuó en el capítulo III en torno al *tiempo* y a la *permanencia del tiempo en el espacio*, nos ha conducido al análisis del *espacio* donde se desarrolla; Santiago Ahuizotla, el camino de la peregrinación y el espacio que los contiene: Azcapotzalco. Del mismo modo que ocurrió al analizar su estructura, la peregrinación nos remonta al periodo de la conquista y al análisis del horizonte histórico pero desde una perspectiva diferente, la historia del territorio. Así, al investigar los periodos previos al inicio de la peregrinación, hemos podido conocer aspectos histórico-culturales que se depositaron en ella para ser representados simbólicamente, tanto como constatar la existencia de un espacio primigenio que se recupera mediante la peregrinación.

Dos de los planos seleccionados, los ya mencionados en el capítulo I, fueron supuestamente elaborados antes del siglo XIX y actualmente se hallan copias de ellos en el Archivo Histórico de Azcapotzalco, mientras que los posteriores se eligieron de los muchos que se resguardan en la Mapoteca Orozco y Berra y la Biblioteca Central de Ciudad Universitaria. La elección de estos últimos se hizo porque en ellos se encuentra representado total o parcialmente el espacio que involucra la peregrinación, ciertamente bajo criterios distintos a los nuestros. La secuencia en que se presentan muestra las fragmentaciones y transformaciones del espacio en cuestión, al tiempo que demuestra su *permanencia en el tiempo* por medio de la peregrinación.

Para destacar la permanencia de ese espacio averiguamos las transformaciones espaciales y territoriales derivadas del pensamiento religioso occidental que desde el siglo XVI se produjeron, y del pensamiento moderno pos independista producidas poco antes de 1824 y las subsecuentes hasta la actualidad; todas ellas registradas en los planos y superadas *por y con* la peregrinación.

4.1 *Espacio de memoria.* Pueblo Santiago Ahuizotla

La *memoria colectiva* de los habitantes de Santiago Ahuizotla señala 1837 como el año en que se inició su peregrinación, para algunos se trata de una *tradición*, para otros es una *costumbre* que viene de *tiempos* muy lejanos (“tiempo de los abuelos”, “tiempo de los antepasados”). *Tradición* o *costumbre*, durante los tres días de festejos que incluyen la peregrinación, se hace visible una organización comunitaria cuya estructura integra diversos actores (mayordomos, músicos, coheteros), una calendarización particular (anual y de origen), rutas de desplazamiento definidas, actividades, elementos simbólicos (la imagen de la virgen, el espacio) y materiales que le dan sentido y al mismo tiempo soportan.

El transcurrir de cada año involucra diversas actividades en torno a la peregrinación y la imagen de la virgen que no se limitan a la cotidianidad de los mayordomos, sino que involucran y cohesionan a gran parte de la población e incluyen diversos *lugares de memoria* como son el territorio de Santiago Ahuizotla, el camino y el santuario. El desplazamiento se efectúa sin variación año con año por un camino de *memoria* que une lugares e involucra edificios. El *espacio* resultante escapa a los límites político-administrativos actuales, pues como sabemos, Santiago Ahuizotla pertenece a la delegación Azcapotzalco, Distrito Federal, y el Santuario de Los Remedios al Municipio de Naucalpan, estado de México. (Imagen 1)

De ahí que la peregrinación sea única y atañe directamente al pueblo que la ha conservado en su *memoria* y transmitido *oralmente* y en la práctica a lo largo de 173 años, a pesar de que su estructura organizativa provenga del sincretismo cultural que se dio en el siglo XVI, particularidad que nos habla de que se trata de una costumbre. Y a pesar de que inició en el periodo que surgieron las “tradiciones inventadas”, vale la pena establecer que en este trabajo se considera que la peregrinación se realiza tanto por *costumbre* como por *tradición*. La intención es ratificar que en 1837 se rescató en ella una memoria anterior ligada propiamente a la comunidad de Santiago Ahuizotla, y la cual se deseaba conservar, pero que al mismo tiempo surgió como respuesta a un horizonte histórico específico. Para el

historiador Eric Hobsbawm,¹⁸⁷ muchas tradiciones fueron inventadas aunque parezcan o reclamen ser antiguas; el pasado, real o inventado al cual refieren, impone prácticas fijas normalmente formalizadas precisamente mediante la repetición, y no todas son igualmente permanentes. Son aquellas que surgen de un modo menos rastreable dentro de un periodo breve y fechable (un asunto que atañe a unos cuantos años y por sí mismas se establecen con gran rapidez), y aquellas constituidas por un conjunto de prácticas usualmente gobernadas por reglas abiertas o supuestamente aceptadas y de naturaleza ritual o *simbólica*, que buscan inculcar ciertos valores y normas de conducta por medio de la repetición, lo cual implica que conforme transcurre el tiempo, automáticamente se dé una continuidad con el pasado. Su característica principal es ser invariables. En cambio, la *costumbre* domina a las sociedades conocidas como tradicionales y su objetivo tiene la doble función de impulsar y enlazar a la comunidad. No descarta el cambio hasta cierto punto, pues el cambio debe parecer compatible, e incluso idéntico con aquello que le precede ya que le impone limitaciones sustanciales. Otorga continuidad social y ley natural como es expresada por la historia. En este sentido, la peregrinación cumple como *costumbre* y como *tradición*, y desde su inicio su organización no corresponde a ninguna estructura del Estado ni a la religión católica a pesar de efectuarse en torno a una virgen, y de haber adoptado elementos procedentes de la cofradía antes mencionada.

Del mismo modo, las palabras de Hobsbawm ratifican a la comunidad de Santiago Ahuizotla como tradicional. Lo que más destaca, sin embargo, es que ha admitido cambios y elementos a lo largo de 173 años para su subsistencia, y que a pesar de ser una *costumbre* y una *tradición*, ninguna representación es copia fiel de la anterior y mucho menos de la efectuada en 1837, pues aunque el ritual se repite en ciclos anuales y siempre es el mismo, aparentemente la peregrinación del año “x” puede resultar igual a la del año “y”, en tanto que ambas se hicieron conforme al mismo *discurso* y aplicaron la misma estrategia mnemotécnica que representa la *memoria colectiva*. El hecho de que los actores

¹⁸⁷ Hobsbawm advierte que es común el uso de elementos antiguos para construir tradiciones, lo que puede delatarlas como nuevas es que se inventan con propósitos muy novedosos. Esos elementos pueden ser traídos del pasado de cualquier sociedad junto a un elaborado lenguaje de práctica simbólica y comunicación. Algunas veces, esas nuevas tradiciones pueden estar libremente injertadas en las viejas y ser concebidas por elementos de algún ritual oficial, simbolismo, exhortación moral, religión o folklore. Eric Hobsbawm & T. Ranger, “Introducción”, *Inventing Traditions*, pp. 39-53.

socializadores y los entornos cambian, de que cada representación se hace como si fuese la primera, con dinamismo y fuerza propia, no impide considerar la continuidad del *discurso* y del significado de la peregrinación. Aún así, lejos de establecer fechas y cartografías inamovibles, la peregrinación se comporta como variable abierta que enmarca y contextualiza esa *acción social* igual de abierta, en el sentido tanto del *tiempo* en el que acontece, como en el *espacio* en que se realiza. Con ella el *espacio* se vuelve *tiempo*, en tanto que el *tiempo* se torna *espacio* a través de las marcas que la comunidad deja mientras se desplaza al santuario.

Este *espacio* toma un carácter abierto y amplio que escapa a la superficie de un territorio fijo y bien delimitado, *simbólico* y elástico que se traslapa a otro ya que en un primer momento corresponde a una vivienda, después se desplaza por las calles del barrio e incorpora la iglesia y la superficie de todo el pueblo para, consecutivamente, bordear una parte de Azcapotzalco y extenderse por el municipio de Naucalpan hasta la cima del cerro que oficialmente no pertenece ni al pueblo Santiago Ahuizotla ni a la Delegación. No lo hace de manera necesariamente lineal, sino como correlato territorial específico que cubre necesidades no materiales, de ese *tiempo pasado* representado en el presente, o el *tiempo presente* que se congela en el pasado recuperado por la *memoria*. El territorio se ensancha y encoge de acuerdo a los tiempos que marca el ejercicio propio de la recuperación de la *memoria*; fuera de este ejercicio, el territorio carece del significado *simbólico* colectivo que le otorga la comunidad y se limita a su cotidiana y anónima estructura urbana que posee su propia historia.

En cuanto al cerro de Los Remedios, vimos que su pasado como espacio sagrado se remonta más allá del siglo XVI, y que posteriormente se le sumaron otros valores relacionados con la Conquista, incluso como escenario de un hecho histórico relevante para la victoria de Hernán Cortés. En el caso de Santiago Ahuizotla, según el Compendio Cronológico de México, se creó como colonia en 1950 lo mismo que Santa Cruz Acayucan, Nueva Santa María y Potrero del Llano. Como espacio cultural identitario su historia

transcurre paralela y al margen de la oficial y es mucho más antigua,¹⁸⁸ se remonta al periodo prehispánico aunque posteriormente se liga con la historia de Azcapotzalco y por medio de ella con las del Distrito Federal y el estado de México. En ellas se hallan registrados los cambios morfológicos que durante siglos padeció Azcapotzalco como consecuencia de conflictos político-territoriales, que a su vez han afectado sus límites y nominaciones.

Las noticias documentadas que se tienen de este espacio se remontan a 1521, cuando con la caída de Tenochtitlan y al parecer como estrategia política, Cortés restableció Azcapotzalco como Señorío y restituyó a los habitantes las tierras que antes le fueron arrebatadas por los miembros de la Triple Alianza.¹⁸⁹ Uno de los pueblos que reconoció como parte de Azcapotzalco fue precisamente Ahuexotla o *lugar de huejotes en agua*, hoy Santiago Ahuizotla. Gráficamente aparece en el plano 2 señalado con el número 13 como parte del territorio del señorío Tecpanecan, es decir, el territorio de Azcapotzalco y la ubicación de los *calpullis* que lo conformaban a la llegada de los conquistadores; nótese que el borde del lago de México se encontraba muy cerca de la hoy llamada calzada Azcapotzalco. Se observan incluidos dos islotes: Pantaco con el número 3, y Acalotenco con el 4. Tacuba figura como parte de Azcapotzalco y está señalado en el plano con el número 10. La calzada Azcapotzalco se extiende hacia el norte, concluyendo en una construcción que bien

¹⁸⁸ Alfred Tozzer excavó en Santiago Ahuizotla en 1919 el montículo que se conocía localmente como Loma Coyotlatelco, del cual tomó su nombre el complejo cerámico definido para esta cultura que daría origen a los toltecas, y que se caracteriza por sus cerámicas pulidas con motivos de bandas y elementos pintados en rojo. Durante el periodo Clásico y el surgimiento de Teotihuacan, hacia el 200 a. C. en Azcapotzalco aparecieron algunos asentamientos importantes localizados en el área que ocuparon algunas antiguas villas preclásicas; esos sitios fueron San Miguel Amantla, Santiago Ahuizotla y Santa Lucia, conformando un solo sitio contemporáneo a todas las fases de Teotihuacan. Durante el periodo Epiclásico, Azcapotzalco continuó siendo un importante centro de ocupación humana y en el área apareció una tradición cerámica conocida como Coyotlatelco, surgida a partir de la integración de elementos foráneos traídos por grupos procedentes del norte de Mesoamérica y de la tradición cerámica Teotihuacana que va del 750 al 950 d. c.. Esa cerámica representa el surgimiento de la cultura Tolteca.

¹⁸⁹ Los *calpullis* (*barrios*) reconocidos como tales en Azcapotzalco en 1532 fueron: Pochtla, lugar de pochotes o reunión de mercaderes; Izquitlan, lugar del pedernal; Tetlaxuman, lugar de los trabajadores de la tierra; Azacualco, lugar de serpientes y hormigas; Tlamatzinco, lugar pequeño de agricultores; Atenco, a la orilla del agua; Amolonco, lugar pequeño donde cae el agua; Amalinaltzingo, lugarcito de hierba de agua; Nextenco, lugar del puente gris; Huitzanahuac, lugar del sacrificio; Texcolco, lugar de piedras arenosas; Zapotla, lugar de zapotes; Huexotitla, lugar de los huejotes; Xochihuacan, lugar de los que tienen flores; Xaltitlco, lugar arenoso; Acayucan, lugar de las cañas de agua; Tomatla, lugar de tomates; Ahuexotla, lugar de huejotes en agua; Mazatlán, lugar de venados; Atlicholhuacan (¿); Tlilhuacan, lugar negro o de brujería; Xocoyohuacan, lugar de los que tienen pequeños; Cuahutla, arboleda; Azcapotzalco, en el hormiguero. Peter Gerhard, *Geografía Histórica de la Nueva España 1519-1821*, pp. 43, 254.

podría tratarse de Tenayuca, dado su distancia y proporción con el centro de Azcapotzalco; incluso se encuentran representados, aunque no nombrados, los islotes Tlaltelolco y Tenochtitlan. Evidentemente la representación en el plano resulta un tanto imprecisa, y a pesar de ello, muestra un aspecto fundamental: la traza primigenia de Azcapotzalco formada por caminos interconectados por construcciones que al parecer funcionaban como nodos, como paradas obligatorias; hoy día esos caminos existen al igual que los pueblos, sólo que en el lugar de esas construcciones encontramos capillas dominicas. Lo que tenemos en ese plano, independientemente de la fecha en que se realizó, es una representación temprana del espacio llamado Azcapotzalco pues como veremos más adelante, la traza no corresponde con los planos construidos a partir del siglo XIX.

Probablemente los nombres se omitieron en el plano debido a que en el momento de insertar el texto esos pueblos o barrios ya no pertenecían a Azcapotzalco, de modo que en un mismo plano tenemos el registro de Azcapotzalco en dos periodos diferentes: el propio al momento de la fabricación del plano, y el vigente durante la intervención; ambos históricos desde la perspectiva actual. Se asume que se trataba de un mismo conjunto poblacional debido a que los caminos se articulaban formando un todo espacial cuyo centro era y continúa siendo la cabecera, hoy centro o villa de Azcapotzalco. Los linderos se extendían en general más allá de lo que se registró nominalmente en el plano, incluso al sur poniente sobrepasaba la calzada de la Naranja y de Santiago Ahuizotla, y al oriente se extendía sobre el lago para abarcar algunos islotes. Se distingue representada de manera sencilla la forma perimetral de los *calpullis*, cuyo conjunto de caseríos que los conformaban se encontraban limitados por un muro perimetral de baja altura y en cada uno se adoraba a una deidad diferente. Se intercomunicaban uno con otro tal como se aprecia en el plano, con la intención de que todo aquel que pasara por ahí se detuviera a adorar a la deidad local. El tamaño de cada *calpulli* era determinado por el número de integrantes que conformaban la familia que lo habitaba, y en cada uno se practicaba al menos un oficio que se transmitía de generación en generación; en Santiago Ahuizotla se dedicaban a la cerámica, específicamente producían cazuelas.

La historia de Santiago Ahuizotla continúa en el año 1561 en un pleito entablado por Azcapotzalco contra Tacuba, pues los gobernadores de ambas parcialidades escribieron a Felipe II alegando la propiedad de las mismas tierras, y exhibiendo como pruebas pinturas y testimonios de ancianos. La carta enviada y firmada por los alcaldes y regidores¹⁹⁰ llamados “principales” de Azcapotzalco,¹⁹¹ denunciaba el despojo que sobre las tierras de “su pueblo” heredadas de sus antepasados, habían hecho españoles y vecinos, hombres de su propia nación: los de Tlacuban (Tlacopan, Tacuba). Dicha carta se encontraba conformada por ocho puntos en los que se manifestaba que ni el encomendero don Francisco de Montejo ni los oidores, habían dado solución al problema a pesar de las quejas entabladas 18 años atrás. Solicitaban que por derecho hereditario esos linderos se respetaran y presentaban como prueba de la posesión ciertas “pinturas” en las que señalaban los linderos anteriores y actuales. También indicaban las sementeras que aún dentro de esos límites estrechos les habían sido arrebatadas por españoles. Asimismo, denunciaban que eran víctimas de maltrato al intentar defender esos lindantes y cuando echaban fuera de sus tierras el ganado de los usurpadores. Incluían en la carta la petición de una cédula firmada por el rey como garantía de la defensa y conservación de los límites del pueblo. Los argumentos que emplearon para reclamar sus tierras fueron el derecho por heredad, estar “inscritos en el catálogo de los cristianos por la fe católica, y por la recepción del santo bautismo y demás sacramentos”, los cuales pensaban, bastaba para ser atendidos y favorecidos por el rey.

Por su parte, el cacique de Tacuba *Antonio Totoquihuaztli* afirmaba en su carta que las tierras de Santiago Ahuizotla y los Reyes Izquiztlan pertenecían a su patrimonio. En ese periodo, los indígenas, nobles o no, defendían su posesión bajo el cobijo de la tradición pero siguiendo los protocolos españoles, ese fue el caso del cacique de Tacuba quien en 1574 incluyó en su testamento el listado de las tierras que le pertenecían, así como los glifos que a cada una correspondía. El listado incluía las tierras de Santiago Ahuizotla, San

¹⁹⁰ Don Hernando de Molina, gobernador, Pedro Zacharias, alcalde, Antonio Valeriano, don Baltasar Hernández, gobernador, Pedro Dionisio, alcalde, Francisco Plácido, Diego de San Felipe, regidor; Francisco Chalcocalqui, regidor; Francisco de los Ángeles; Pedro García, regidor; Martín Cano, regidor; Don Martín de San Mateo, Martín de Santo Domingo, Martín de San Miguel. Archivo General de Indias: *Audiencia de México, 1842*.

¹⁹¹ “Carta de don Hernando de Molina, de don Baltasar Hernández y de los alcaldes y regidores de Azcapotzalco al rey Felipe II”, *Proyecto Guadalupe*, Acervo de la Basílica de Guadalupe.

Martin Xochinahuac y los Reyes Izquitzlan que pertenecían y pertenecen actualmente a Azcapotzalco.¹⁹²

En el plano 3 se aprecia a primera vista que Azcapotzalco pudo extenderse al oriente conforme se desecó el lago; el crecimiento se antoja proporcional al que presenta al poniente, al norte y al sur, conservando la villa como centro. Los *calpullis* del plano anterior coinciden con los señalados en éste, sólo que en muchos de ellos las construcciones anteriores han sido sustituidas con edificios religiosos estilo occidental. A pesar de ciertas imprecisiones como la omisión de Santiago Ahuizotla, se distingue la creación de ranchos y haciendas en los terrenos del fundo de los pueblos.

Puede estimarse la relación entre la cabecera de Azcapotzalco, Tacuba y Tlalnepantla y los pueblos sujetos, así como la grafía en alzado de los recintos religiosos como referencia de los lugares. La representación de dichos recintos hace diferencia entre capillas e iglesias pues mientras las primeras aparecen representadas de manera sencilla sin cúpula ni torre, las iglesias sí. Del mismo modo se distingue un tercer tipo de edificios cuya forma en alzado es distinta a las construcciones religiosas, se trata de las construcciones anteriores al siglo XVI que vimos en el plano anterior. La manera simple de representarlos indica la poca importancia que el autor del plano les concedió, no obstante, la forma dada es, como lo hemos mencionado, semejante a los teocalis prehispánicos. En el mismo documento se indica que desde entonces el territorio ocupado por las haciendas de Cristo, Echegaray y Careaga pertenecían a Azcapotzalco, aquellas que en 1808 Iturbide elegiría para instalar su cuartel general. Por otra parte, el hecho de que aparezca la cabecera de Azcapotzalco al centro del plano denota la jerarquía del lugar respecto a Tacuba y Tlalnepantla. Asimismo,

¹⁹² El documento es citado en Emma Pérez Rocha, Tena Rafael, *La nobleza indígena del centro de México después de la Conquista*. El original se encuentra en la Biblioteca Nacional de Francia, Fondo mexicano, 115 (planos de propiedad, Tlacopan). Ha sido publicado parcialmente en Emma Pérez Rocha, Rafael Tena, *La nobleza indígena del centro de México después de la Conquista*, pp. 373-378. Según Ethelia Ruiz, los conflictos sobre las fronteras territoriales se remontan al periodo prehispánico, específicamente al periodo en que los mexicas conquistaron Azcapotzalco: 1350 d.C. Ethelia Ruiz Medrano, *Gobierno y sociedad en Nueva España. Segunda Audiencia y Antonio de Mendoza*, p. 258. Otras fuentes aseguran que los grupos establecidos en Azcapotzalco, conocidos ya como tecpanecas, iniciaron su expansión controlando primero los pueblos de la misma filiación étnica, como Tlacopan (Tacuba) y Coyohuacan, y posteriormente, con la ayuda de mercenarios conocidos con los nombres de mexica-tenochcas y mexica-tlatelolcas, ciudades más importantes como Colhuacan y Tezcoco. Manuel Zavala Alonso, Artes e Historia.

aparece el río de Los Remedios con el nombre de río Tlalnepantla. Su ramal conocido como río de Azcapotzalco, hoy “Vaso de Cristo”, nombrado a lo largo de la historia como de Los Remedios, de Naucalpan, de Las Armas, bordea a Santiago Ahuizotla. De tal modo, también en este plano se representa una parte del territorio que después se convertiría en el espacio de la peregrinación de Santiago Ahuizotla al Santuario de Los Remedios; el hecho de que las líneas y trazos no sean cortadas sino suspendidas, indica la continuidad del territorio en general, representa la amplitud natural del espacio, amplitud posteriormente delimitada con la peregrinación. Destaca la ausencia de algún elemento que haga referencia a la parroquia de Santiago Apóstol aunque fue construida en el siglo XVII, lo cual nos coloca en una postura incómoda pues supuestamente el plano fue elaborado en el último periodo de la colonia. Ésa suposición es muy probable pues Azcapotzalco se había extendido al oriente sobre el lago desecado. A raíz de esa omisión podría pensarse que la comunidad no poseía aún elementos que le dieran identidad cristiana-católica pues a cambio aún aparecen los elementos prehispánicos. La intervención del plano es imprecisa, quien lo hizo sumó los espacios y agregó “Santa Lucía” al pueblo Santiago Ahuizotla. Cabe señalar que la intervención del plano fue posterior ya que la representación tipográfica que se emplea para nombrar los sitios no corresponde con la época en que se realizó dicho plano. Lo cierto es que Azcapotzalco ocupaba un territorio mayor que incluía lugares apartados como Tlalnepantla, Tlatilco y Tenayuca, así que considerando como referencia la distancia de esos lugares, es muy probable que la iglesia representada en la parte inferior izquierda del plano corresponda a la basílica de Los Remedios.

La antigüedad de los planos y la información que contienen ratifican que el espacio donde se desarrolla la peregrinación es un espacio preexistente excepcional (sagrado) para la comunidad de Santiago Ahuizotla de 1837, y que entre otras cosas, lo aprehendió como un elemento indispensable para mantener su identidad y costumbres. Por consiguiente, es mediante la representación de la peregrinación que el *espacio imaginado y representado* en 1837 se convierte en un *espacio real*,¹⁹³ como dominio simbólico sobre el espacio

¹⁹³ Para Soja, el espacio concebido es una representación imaginaria, reflexiva y simbólica; el espacio real es el conjunto de prácticas para producir y reproducir las formas concretas de la vida urbana; el espacio vivido es aquel que combina los dos anteriores, es simultáneamente real e imaginado. Edward Soja, *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and other Real-and-Imagined Places*.

hegemónico que empezaba a gestarse años antes de 1837. Mirar la peregrinación en el *tiempo* actual deja ver que el dominio simbólico se ejerce todo el año mediante las actividades que se desarrollan en el pueblo entre cada cambio de mayordomía, así como en los *lugares de memoria* a pesar de que escapan a los límites fijados entre 1837 y la actualidad. Asimismo, que *espacio simbólico* permanece invisible y sobrepuesto a la división política actual. En este plano se incluyó San Lorenzo Tlaltenango, un pueblo que, pese a formar parte de Naucalpan, en la actualidad y desde 1936, se reúne con las comunidades de San Miguel Amantla y San Juan Tlihuaca para peregrinar anualmente al santuario de Los Remedios.

En la Revisión de la Propiedad Comunal y Privada realizada en el año de 1709, Santiago Ahuizotla apareció como uno de los 27 pueblos que conformaban Azcapotzalco, todos anteriormente reconocidos por Cortés. Y al igual que en el plano 3, en el plano 4 muchos aparecen ya fraccionados y reducidos por la creación de ranchos y haciendas para españoles, donde las referencias que utilizó el autor fueron las plantas de las capillas e iglesias ubicadas en cada pueblo, barrio, hacienda y rancho, así como las escasas construcciones aledañas a los edificios religiosos. Es de notarse que los límites de Azcapotzalco habían cambiado y reducido casi al cincuenta por ciento en relación al plano anterior, y que los criterios a considerarse en su realización fueron distintos de los anteriores pues en éste no aparecen, como en el plano 2, asentamientos como San Pedro Xalpan que sí fue incluido en el 3; la omisión provoca confusión ya que la parroquia de ese pueblo se construyó en el siglo XVIII. Puede inferirse que el plano fue elaborado a finales del siglo XVIII debido a la escala gráfica y simbología incluidas pues esos elementos consienten ver la intención de delimitar territorialmente Azcapotzalco, que por cierto incluía los pueblos Santa Cruz del Monte y Xocoyahualco, pueblos que más tarde pertenecerían a Tlalnepantla.

El hecho de incluir símbolos y una escala gráfica en dos dimensiones, así como la técnica en acuarela, nos habla de que fue realizado por un profesional, más aún, la representación de las plantas arquitectónicas en proporción a la escala del territorio dice mucho de los requerimientos exigidos a los ingenieros desde 1786, es decir, dice de herramientas

“modernas” de representación ausentes en los planos anteriores. Pero el hecho de que Azcapotzalco ya existiese como “Municipalidad” ubica sin duda la elaboración del plano a principios del siglo XIX ya que esa categoría de municipio le fue otorgada el año 1826.

Ahora bien, debido a que el territorio azcapotzalquense no aparece tan dramáticamente fragmentado, teniendo como perspectiva el plano anterior, a simple vista parece que el territorio representado corresponde a un periodo anterior a 1826. De ser así, es posible que la intención del autor haya sido delimitar una parroquia (territorio religioso), pues confeccionó cuidadosamente las plantas arquitectónicas de los edificios religiosos de cada barrio y omitió nombrar elementos importantes como los ríos que lindaban el territorio; la parroquia fue dominica pues la orden de frailes permaneció en Azcapotzalco hasta muy entrado el siglo XVIII. Lo principal es que el plano se presta para mostrar secuencialmente la transformación y concepción del espacio.

Así ubicamos a Santiago Ahuizotla en la extrema inferior izquierda del plano, cuyos límites territoriales al norte lindaban con San Pedro Xalpa y San Bartolo Cahualtongo, al oriente con San Miguel Amantla, al sur con la calzada de La Naranja y no hasta San Lorenzo Tlaltenango como en el periodo que concibió el plano anterior (3). Al poniente linda con un ramal del ya nombrado río, en el que convergen los extremos de las hoy calzadas de Las Armas de norte a sur, y de La Naranja de oriente a poniente, justo donde la comunidad de Santiago Ahuizotla espera a los barrenderos a su regreso del santuario un día antes de la gran peregrinación, detalle que confirma ese punto como lugar de memoria. Hoy día ese tramo del río se encuentra entubado y sobre él pasa la extendida calzada de Las Armas y a pesar de ello la comunidad cumple el ritual de bienvenida a los barrenderos. Por otra parte, algunos habitantes viejos de la comunidad recuerdan que en ese punto, antes de que el río fuese entubado, se sumergían los adolescentes de ambos sexos después de cumplir con la tarea de barrer el santuario para posteriormente recibir coronas de flores de manos de los mayordomos.

El cambio de textura indicado en el plano, respecto al centro del pueblo, sugiere que la superficie colindante con el río no era otra sino el fundo legal, las tierras comunales

destinadas a la siembra que al parecer eran irrigadas precisamente por el río. En esa área es donde actualmente se asienta la colonia Ampliación San Pedro Xalpa. Por otra parte, la extensión de territorio ubicada al norte de Santiago Ahuizotla e identificada en el plano como “Hacienda San Antonio” permanece ahora, pero duplicada y destinada al uso habitacional de clase media, un fraccionamiento excluido del rito que delimita el pueblo.

Un análisis secuencial de los planos 2, 3 y 4 muestra la extensión primigenia del camino a Nextengo y su inicio en Santiago Ahuizotla, y que al paso de los años se fue extendiendo al oriente. En los dos primeros (2 y 3) observamos la existencia de un elemento arquitectónico prehispánico en cada uno de sus extremos; de ellos, según se ve en el plano 4, ambos desaparecieron sólo que el ubicado al poniente del camino fue sustituido en el siglo XVII por la hoy iglesia Santiago Apóstol. Cabe señalar que la construcción religiosa-católica no fue representada en el plano 3 a pesar de la fecha en que se elaboró, y que el espacio correspondiente a Santiago Ahuizotla fue nombrado erróneamente como Santa Lucía Ahuizotla.

En la misma secuencia de planos, la hoy calzada Santiago Ahuizotla también aparece representada formando parte de la traza inicial de Azcapotzalco. En el 2 y el 3 no se aprecia dónde iniciaba pero sí que finalizaba en la cabecera, hoy centro de Azcapotzalco, donde al parecer existía un complejo de edificios prehispánicos. Esta calzada llegaba de modo perpendicular a la calzada de La Naranja y la cruzaba, más adelante a ella se incorporaba transversalmente el extremo oriente de Nextengo, sólo un poco más allá del elemento arquitectónico. En el punto donde converge con la calzada de La Naranja se localizaba un elemento representado en el plano 2 de modo diferente a los pretendidos calpullis y de modo semejante a ellos en el plano 3; se trata del lugar preciso donde se lleva a cabo *la fiesta de la alquila* y donde se quema el castillo al regresar los peregrinos del santuario. Uno más de esos elementos se localiza aproximadamente en medio de la sección ubicada entre el entronque del camino a Nextengo y su unión con la calzada de La Naranja, se trata del sitio donde actualmente se efectúa el cambio de mayordomía; ambos lugares calificados en este trabajo como lugar de memoria. Por otra parte, la representación en el plano 3 permite ver que esta calzada provenía del *teocalli* de San Lorenzo Tlaltenango, y que

posteriormente fue truncada a partir de su unión con Nextengo debido a que en esa parte del territorio se asentó la ya mencionada hacienda de San Antonio (plano 4).

Finalmente, el camino fue ampliado hasta llegar a la iglesia Santa Lucía donde se incorporaba a un camino paralelo al tramo de la calzada Ahuizotla que fue eliminado (plano 4). En cuanto a la calzada de La Naranja, también se trata de un camino primigenio presente desde el levantamiento plasmado en el plano 2 en el que se aprecia iniciaba al oriente, un poco adelante del punto donde se une con la calzada Santiago Ahuizotla, y finalizaba como ya lo mocionamos, en el brazo del hoy entubado y convertido en la extendida calzada de Las Armas. En el plano 3 la calzada ha sido ampliada al oriente hasta unirse con la hoy avenida Azcapotzalco que unía la iglesia de Tacuba con el convento de Azcapotzalco. Evidentemente los recursos de la época para hacer levantamientos territoriales de este tipo eran precarios, de ahí las imprecisiones y discordancias entre unos y otros y la realidad, empero, actualmente es posible detectar dichas imprecisiones, sobre todo aquellas generadas al momento de intervenir los planos. Lo importante de estos planos es su contenido y elementos simbólicos que confirman la existencia de un elemento arquitectónico anterior a la Conquista ya que así se explica el por qué de la importancia de ese lugar, recordemos que ahí se llevan a cabo distintos rituales en torno a la peregrinación.

Hasta aquí hemos revisado la historia previa del espacio donde inició la peregrinación y hemos constatado su existencia según la percepción particular que del espacio tenía la población prehispánica que habitaba Santiago Ahuizotla. Asimismo, que las posteriores transformaciones físicas y conceptuales que sufrió obedecieron a la concepción europea. Dicho espacio fue capturado en los planos 2, 3 y 4, pero bajo una construcción territorial que respondía a concepciones occidentales. La intervención que se realizó a los planos responde a una tercera concepción y construcción, de ahí las omisiones y cambios. De tal modo que en un mismo plano identificamos al menos tres construcciones disímiles del espacio, no obstante, las tres son evidencia de que el camino de la peregrinación existe fijo y delimitado mucho antes de 1837, mientras Azcapotzalco como espacio se extendía y contraía, implicando en su dinámica a Santiago Ahuizotla. Empero, Santiago Ahuizotla y en general cada uno de los centros de población presentaron una dinámica de

transformación propia e independiente. Lo de más trascendencia es verificar en los planos la existencia del espacio primigenio natural que fue rescatado por la memoria colectiva y depositado en la peregrinación de Santiago Ahuizotla al santuario de Los Remedios.

4.2 Las fracturas del espacio. Transformaciones territoriales de Azcapotzalco

El horizonte histórico definido en este trabajo nos conduce al inicio de la Independencia de México, suceso de gran trascendencia para la población de bajos recursos: tierra, economía, derechos, impuestos, sociedad, clero, etcétera, fueron los temas de conflicto. Más tarde, en 1821 la consumación dio un nuevo inicio para los habitantes de la ciudad, y todos, excepto la iglesia, vivieron una etapa catastrófica en términos económicos.¹⁹⁴ A partir de ese periodo y casi hasta finales del siglo XX, la historia del territorio Azcapotzalco ha estado ligada a la historia oficial de la conformación territorial y política del Distrito Federal y el Estado de México. Entre 1820 y 1821 este territorio y las regiones de Tacuba, Tacubaya y la Villa de Guadalupe fueron estratégicas para el triunfo del ejército Trigarante, paradójicamente la mayor parte del territorio azcapotzalquense aún pertenecía a españoles o descendientes de ellos, ya que las familias pudientes de la región habían sido beneficiadas y apoyadas por las elites de poder en turno para despojar a los campesinos y apropiarse de sus tierras. El 10 de junio de ese año 1821 se leyó la Constitución de Cádiz (de 1812) durante una misa celebrada en la parroquia Felipe y Santiago ubicada en el centro de Azcapotzalco, al término de la cual, los presentes juraron lealtad al rey de España. Un año y dos meses después, el 19 de agosto de 1821 tuvo lugar precisamente en Azcapotzalco la última batalla de la lucha por la Independencia. Desde ahí Iturbide y su ejército Trigarante se desplazaba para enfrentarse con el ejército Realista; ese día, las tropas trigarantes que ocupaban las haciendas de Cristo, Careaga y Echegaray, linderos de Azcapotzalco, se enfrentaron con el ejército realista en una zona cercana a Tacuba. Los trigarantes vencieron y regresaron a la hacienda del Cristo mientras que los realistas huyeron. También hubo enfrentamientos en otros puntos de la zona, sólo que en uno de ellos las tropas trigarantes

¹⁹⁴ La historia oficial supone que por esa razón, junto a otras de orden político, Benito Juárez dictó las Leyes de Reforma en 1859. Enrique Espinoza López, *Ciudad de México. Compendio cronológico de su desarrollo urbano, 1521-1980*, p. 76.

no resultaron victoriosas y se vieron forzadas a abandonar su cuartel general, para fortalecerse en el atrio de la parroquia de Felipe y Santiago del convento de Azcapotzalco.

Ahí fueron apoyados por las tropas de los generales Anastasio Bustamante y Luis Quintanar, pero finalmente tuvieron que huir y regresar a las haciendas antes mencionadas tras ser derrotados por los realistas que se posesionaron en la cabecera de Azcapotzalco. Esa retirada fue considerada como un triunfo español y el comandante en jefe de las tropas realistas, el Mariscal Novella, otorgó ascensos a los militares que posteriormente el rey ratificó. Casi un mes después, el 13 de septiembre Iturbide se reunió en la hacienda de la Patera con el virrey O' Donoju y el Mariscal Novella para aceptar el Tratado de Córdoba y terminar la guerra de independencia. La batalla que se libró en adelante fue una feroz lucha de poder y dominio del territorio pues ese era el punto de partida para lograr controlar la economía y a la sociedad.

En ese ambiente y como parte del triunfo del gobierno federal, en el Acta Constitutiva de la Federación, oficialmente el 31 de enero de 1824 nació el Distrito Federal estando Guadalupe Victoria en el poder, su límite geográfico determinado con un círculo de dos leguas representó el triunfo liberal y delimitó el *espacio político*.¹⁹⁵ El 18 de noviembre del mismo año se expidió el decreto constitucional que lo creó, sancionado en su Artículo 50 de la Constitución General de la República. Dos días después fue promulgado, estableciendo en su primer punto que la ciudad de México, comprendida dentro del Distrito, serviría de residencia a los poderes Federales de acuerdo a la facultad vigésima octava del Artículo 5º de la Constitución. Esa forma trajo como consecuencia la fragmentación de pueblos como Azcapotzalco pues con tal delimitación, muchas de las comunidades, pueblos y barrios que lo conformaban quedaron fuera del Distrito para ser parte del Estado de México; uno de esos pueblos fue Santiago Ahuizotla. En el Plano del Distrito de la Ciudad de México supuestamente realizado en 1825 y reproducido en 1844, Azcapotzalco no fue considerado como un pueblo conformado por varios pueblos sujetos (Plano 5), sino que apareció

¹⁹⁵ Anteriormente, por Real Ordenanza del año 1718 el territorio de la Nueva España estuvo dividido en doce Intendencias como una estrategia administrativa, más tarde, el 4 de diciembre de 1763 Carlos III introdujo intendentes en cada una, por lo que fue necesario fijar límites territoriales. Una de ellas fue la Intendencia de México conformada por los territorios hoy conocidos como Estado de México, Morelos, Hidalgo, Tlaxcala y Guerrero. Edmundo O Gorman. *Historia de las divisiones territoriales de México*, pp. 16-32.

representado en la misma categoría que los pueblos que anteriormente lo conformaban: San Bartolo (Cahualtongo), San Andrés, San Marcos, San Sebastián, Tlaltongo, Santo Tomás, Nonoalco, San Simón, Epifanía, Santa Luisa, La Magdalena, San Juan (Evangelista Huacalco), San Francisco Ocotitlan (hoy Tetecala) y Santa Lucía. Dentro del mismo territorio se incluyeron las haciendas de Pantaco, Clavería, Los Camarones, de Epifanía y Acolotenco. Asimismo, los ranchos San Marcos, Clavería, Epifanía (Los Reyes), San José, Santa María y del Gavillero; la mayoría creados en la parte desecada del lago. Fuera y bajo la jurisdicción del Estado de México quedaron los pueblos: San Martín Xochinahuac, Santa Bárbara, San Andrés Tetelman, San Juan Tlihuaca, San Pedro Xalpa, San Isidro Labrador (creado entre Santiago Ahuizotla y San Juan Tlihuaca), San Miguel Amantla, San Mateo, San Santiago Ahuizotla y las haciendas que habían servido como cuartel general de los rebeldes.

En el mismo plano se observa que otros pueblos o barrios fueron omitidos nominalmente aún quedando dentro del Distrito Federal, esos fueron Santa Cruz Acayucan, Nextengo, Huautla de las Salinas, San Andrés de las Salinas, San Salvador Coltongo, San Mateo y San Bernabé. La situación en general provocó conflictos entre el estado de México y el Distrito Federal pues ambas entidades reclamaban el cobro de impuestos, e indujo a las autoridades representantes del poder de Guadalupe Victoria a que el 18 de abril de 1826 emitieran un decreto en el que se establecía que aquellos pueblos cortados por la demarcación, cuya mayor parte quedara fuera del Distrito, pertenecían entonces al estado de México.¹⁹⁶ Esa Ley aparentemente terminaría con los conflictos pues la mayor parte de Azcapotzalco, como un solo espacio, quedó inscrito dentro del círculo y por lo tanto pertenecía en su totalidad al Distrito Federal. A partir de ese momento fue considerado municipio del Distrito, no obstante, los problemas con Tlalnepantla continuaron. Las querellas de tierra que enfrentaba eran añejas, se enraizaban desde el siglo XVI y no sólo con Tlalnepantla, sino también con Tacuba.¹⁹⁷ El resultado de esa determinación fue que al recuperar

¹⁹⁶ Enrique Espinoza López, *Ciudad de México. Compendio cronológico de su desarrollo urbano 1521-1980*, p. 76.

¹⁹⁷ Desde el periodo colonial Azcapotzalco estuvo relacionado territorialmente con Tacuba y Tlalnepantla, de hecho, los conquistadores lo encontraron dividido territorialmente debido a la conquista de la triple alianza, a partir de la cual Azcapotzalco estuvo dividido en dos partes: Tepanecapan donde habitaban tecpanecas, y Mexicapan donde habitaban mexicas, cada una gobernada de manera independiente por un Señor de linaje.

Azcapotzalco su forma como espacio, “deformó” por decirlo de alguna manera, la concepción plasmada en la construcción circular del Distrito Federal.¹⁹⁸

Por el contexto histórico en el que se determinó la forma circular parecería que simboliza una ideología política,¹⁹⁹ no obstante, la idea surgió de una concepción del espacio antes de consumarse la independencia. Como evidencia presentamos el croquis 1 elaborado para servir a la *Guía de forasteros* con fines distintos, en el que se indica fue construido con base en un plano del Distrito Federal confeccionado en 1820, es decir, existió un plano político del Distrito Federal anterior al de 1825 reconocido oficialmente.

Ahora bien, las circunstancias que determinaron el espacio de la peregrinación y el inicio de la misma se dieron en junio de 1835 cuando entró en vigencia el régimen centralista, régimen cuyas principales consecuencias fueron la creación de una nueva constitución²⁰⁰

Carta de don Hernando de Molina, de don Baltasar Hernández y de los alcaldes y regidores de Azcapotzalco al rey Felipe II.

¹⁹⁸ Al parecer está inspirado en los que Humboldt y Alzate realizaron sobre el territorio mexicano y formó parte de los doce planos del portulano de la América Septentrional, primera impresión cartográfica del México independiente que fue publicado en 1825 por órdenes de don Guadalupe Victoria. La forma circular se debe a que el Distrito Federal quedó enclavado dentro del estado de México aparentemente desde finales de 1824 debido a los problemas que surgieron por los impuestos federales y su propia formación. Tal problema perduró once años pues en la misma ciudad capital se encontraba la del Estado de México.

¹⁹⁹ A partir de 1824 se organizó una nueva división del territorio nacional y un grupo de intelectuales formaron una comisión que se rigiera bajo el principio de que los futuros estados no tuvieran tanta extensión ni riquezas para que no aspiraran a romper el pacto federal y constituirse en naciones independientes. La comisión dejó en manos del Congreso General la responsabilidad de la división, experimentando el sistema federalista que dependía del equilibrio entre fuerzas políticas y sociales que actuaban en cada uno de los estados que integrarían la república. De ahí que ya en el Acta Constitutiva de la Federación en el artículo séptimo aparecieron los nombres de los estados, entre ellos se enlistaron los 19 estados y 4 territorios que integraban la República Mexicana. Esta constitución adoptó la forma federal, contraponiéndose al sistema centralista que dominaba en Francia y España.

²⁰⁰ La Constitución Centralista, también conocida como Las Siete Leyes, establecía lo siguiente: 1. Los quince artículos de la primera Ley otorgaban la ciudadanía a aquellos que supieran leer y tuvieran un ingreso anual mínimo de 100 pesos, excepto para los trabajadores domésticos, quienes no tenían derecho a voto. De modo que la población indígena del país no fue considerada como parte de la nueva nación, a menos de tratarse de indios letrados y pudientes económicamente. 2. La segunda Ley permitía al Presidente el cierre del congreso y la supresión de la Suprema Corte, prohibiendo a los militares tomar este último cargo. 3. Los 58 artículos de la tercera Ley establecían un Congreso compuesto por dos Cámaras (Senadores y Diputados), cuyos miembros debían ser electos por órganos gubernamentales. Los Diputados ocupaban el cargo por cuatro años y los Senadores por seis. 4. Los 34 artículos de la cuarta Ley especificaban el mecanismo de elección presidencial, donde la Suprema Corte, el Senado y la junta de Ministros nominarían a tres candidatos cada una, para que la cámara baja (Diputados) eligiera de entre los nueve candidatos al Presidente y al Vicepresidente. Se trataba de una versión moderna de la heredad del poder, consolidada además con la siguiente Ley. 5. La quinta Ley especificaba el mecanismo de elección de los once miembros de la Suprema Corte de Justicia, de la misma forma que el mecanismo de elección presidencial. 6. Los 31 artículos de la

(1836) y una nueva forma de gobierno que desembocó, entre otras cosas, en la incorporación del Distrito Federal al estado de México en 1837;²⁰¹ ese año, el 19 de abril Anastasio Bustamante juró como presidente de la república. De modo que a pesar de no contar con un plano que delimite esa nueva disposición del espacio, podemos deducir que todo Azcapotzalco y el cerro de Los Remedios coincidieron en la disposición geográfica marcada por el poder centralista, pues al ser asimilado el Distrito Federal por el Estado de México, con él engulló a Azcapotzalco y por supuesto al pueblo de Santiago Ahuizotla. Dos o tres meses después dio inicio la peregrinación, como si tal distribución ofreciera a la comunidad la posibilidad de rescatar un *espacio cultural, simbólico fijo y bien delimitado*, diferente al territorio²⁰² determinado por los gobiernos. Un espacio que finalmente daba cuenta de una cultura pasada, de un pueblo y una identidad que el nuevo gobierno descalificó, marginó y menospreció respectivamente en la Primera Ley de su Constitución. Finalmente comprobamos que con la peregrinación de 1837 se rescató un espacio con significado particular a los habitantes de Santiago Ahuizotla, que además formaba parte de su historia, un espacio ya para entonces amenazado con desaparecer debido a las transformaciones del territorio.

Si las historias de ese espacio anterior a 1837 y la comunidad de Santiago Ahuizotla se sintetizaron en la peregrinación, a partir de ese año el desarrollo histórico de Santiago Ahuizotla se dio de manera franca pero discreta en dos escenarios: el pasado y el presente; un desarrollo particular que ha dejado de lado la historia oficial e historias lineales a pesar de formar parte del relato territorial de Azcapotzalco, que a su vez forma parte del correlato territorial y político del Distrito Federal y el estado de México. El primer escenario se ratifica simbólicamente como un *espacio tradicional* que se hace visible con la irrupción de los peregrinos en el espacio urbano, confirmando la existencia de una *comunidad tradicional* que gracias a la peregrinación sigue un régimen de historicidad propio a una comunidad articulada con base en patrones tradicionales de sociabilidad que se hacen

sexta Ley sustituían a los Estados federados, por Departamentos cuyos Gobernadores y legisladores eran seleccionados por el Presidente. De ese modo desapareció la república federal, y dando paso al triunfo del conservadurismo se dividió en departamentos, distritos y partidos.⁷ La séptima Ley prohibía volver al sistema legal anterior por seis años.

²⁰¹ Superior Orden 20 de febrero de 1837, de acuerdo con lo prevenido en la sexta Ley Constitucional Conservadora del año de 1836.

²⁰² Entendiendo *espacio* como un contenedor de creencias, prácticas culturales y memoria histórica.

visibles en ella.²⁰³ El segundo escenario sigue el devenir de la modernidad materializada en las actividades propias de un *espacio urbano* que es regido por las determinaciones racionales y administrativas del Estado moderno y a sus dispositivos: la medición y proyección cartográfica, los censos, la jurisdicción política y los órganos de gobierno. En palabras de Braudel, frente a lo actual el pasado adquiere perspectiva, y con tal perspectiva, pasado y presente se aclaran mutuamente, con luz recíproca expresa. Yo considero que en este caso, frente al pasado el presente adquiere una dimensión distinta que va más allá de una fiesta popular religiosa o una acción fundamentada en relaciones de prestigio y poder político.

El hecho de que anualmente se realice la peregrinación hace evidente que Santiago Ahuizotla escribe, por así decirlo, una historia propia ajena a la historia oficial, en tanto que la historia oficial ignoró casi por completo al pueblo Santiago Ahuizotla y su comunidad. Esta situación es percibida no sólo por el estado rural en que continuó este pueblo y Azcapotzalco en general hasta después de la primera mitad del siglo XX, sino también por el modo en que fue considerado dentro de las configuraciones territoriales posteriores y su caracterización en los planos que las registraron. Para muestra de lo dicho analizamos un segundo grupo de planos que se derivaron del plano “oficial” supuestamente realizado en 1825 y su reproducción posterior (plano 5), en los cuales, Santiago Ahuizotla no aparece por haber quedado fuera del círculo que delimitó el Distrito Federal y fragmentó Azcapotzalco. Tampoco aparece representado gráficamente en el plano número 6, pese a quedar incluido en el radio del círculo tal como se indica en la parte textual del mismo aunque con algunas imprecisiones: aparece como Santiago a secas pues el “Ahuizotla” se agregó a San Miguel al que corresponde “Amantla”.

En el extremo superior izquierdo de este plano se encuentra escrito el número 1850 que al parecer revela la fecha de elaboración y por tanto la representación correspondiente del territorio. Curiosamente, a pesar de tratarse de un plano pos independista, en el extremo inferior derecho aparece considerada y descrita la división eclesiástica que la iglesia hacía

²⁰³ Por ejemplo, todo aquel que ha participado como mayordomo de la peregrinación, sin importar sexo o edad, siempre y cuando sea descendiente de las familias antiguas de Santiago Ahuizotla, adquiere el grado de compadre. En la actualidad se reconocen como “naturales” o “nativos” del pueblo.

del territorio, así que de haberse elaborado años después, no es posible creer la mención de tal división en un plano concebido con las ideas de Reforma en la atmosfera del país. La discusión sobre la datación se debe a que este plano no es referido en el compendio cronológico del desarrollo urbano de la Ciudad de México, así como tampoco la división del Distrito Federal en 12 municipalidades que en él se refiere y entre las que se cuenta Azcapotzalco. Es posible que el plano corresponda al periodo histórico-político anterior a 1850 pues la hoy Plaza de la Constitución luce limpia sin los mercados el Parián derribado de julio a agosto de 1843, y sin el Volador construido por Iturbide. De ser así, el plano estaría representando una concepción territorial del régimen centralista y la cual no coincide con la historia oficial que afirma la unión del estado de México y el Distrito Federal en 1837. Esa unión fue del tipo administrativa pues finalmente el círculo representaba una organización política cuya separación definitiva se dio en 1849.²⁰⁴

Este plano también fue intervenido o al menos remarcado posteriormente, así lo revela la existencia de trazos a lápiz que no fueron subrayados con tinta, y algunos nombres sobrepuestos a otros. De ser así, la fecha mencionada de 1850 puede corresponder al periodo de intervención. En este sentido, en la parte inferior izquierda y dentro del círculo se lee “Municipalidad de Azcapotzalco” en un texto ya casi ilegible por lo diluido del material empleado para crearlo. Las líneas y leyendas que delimitan esta municipalidad, también llamada jurisdicción, son claras y permiten identificar la municipalidad al sur oriente del círculo que delimita al Distrito. Tal ubicación se debe a la orientación del plano a partir de la cual se realizó, detalle que a simple vista puede pasar desapercibido, sin embargo, se trata de la representación y materialización de una idea, de una concepción distinta a la que condujo la elaboración del plano anterior a pesar de que en ambos se represente delimitado el territorio con un círculo pues puede tratarse además de la idea de dicho territorio como el centro de un todo. Así es el lenguaje gráfico y pictórico, lo elaborado o sencillo de los trazos, lo definido o abstracto de las formas, los tamaños, y el uso del color, entre otras cosas, dicen de la percepción de quien traza o pinta, de sus ideas y lo que prefiere comunicar y destacar. En ese sentido vemos que en este segundo conjunto

²⁰⁴ Enrique Espinoza López, *Ciudad de México. Compendio cronológico de su desarrollo urbano 1521-1980*, p. 84.

de planos la representación detallada del centro de la ciudad, sus calles y edificios contrasta con la caracterización sencilla, desahogada y hasta cierto punto imprecisa de Azcapotzalco y en general de los alrededores de la misma. Es posible que la omisión de Santiago Ahuizotla en el plano 6 se debió a un mal cálculo de la escala del trazo pues en el listado del costado izquierdo si aparece como “Santiago”, uno de los pueblos que formaban parte de Azcapotzalco. Por tal razón y por la tipografía manejada en el encabezado de este plano se sospecha que el 3 fue realizado como parte complementaria del 6, de un lote de planos correspondientes al periodo, pues en ambos se incluye Santa Cruz del Monte y Xocoyohualco, pueblos que pertenecieron a Azcapotzalco desde antes de la colonia. (Planos 2 y 3)

Siguiendo la idea del espacio, ambos planos (2 y 3) muestran un espacio construido a partir de la reunificación de varios territorios que estuvieron unidos antes de la colonia y el virreinato, periodos durante los cuales experimentaron una historia y desarrollo particular e independiente. En la primera etapa Azcapotzalco sobresale en cuanto a la expansión territorial, en contraste, durante el virreinato y con la desecación del lago Tenochtitlan presentó un importante desarrollo urbano y de expansión territorial.

Retomando la historia, en 1844 Azcapotzalco se convirtió nuevamente en un espacio político ya que ahí se acuartelaron las tropas santanistas que no sólo recibían apoyo de la población azcapotzalquense, sino también de los dirigentes y la población de San Joaquín y San Ángel. De tal modo que en 1846 Santa Anna recobra y gobierna el Distrito Federal con todo y el carácter que le dio la Constitución de 1824. La historia política transcurrió y Santa Anna perdió la presidencia, no obstante la recuperó en 1853 y en ese periodo cambió el nombre de Azcapotzalco por el de Villa de Bustamante y Quintanar en honor a aquella batalla del 19 de agosto de 1821. Su decreto del 16 de febrero de 1854 modificó nuevamente los límites del Distrito Federal al incorporar en la zona norte los territorios de Tlalnepantla, Ecatepec, Los Remedios, San Bartolo y Santa Fe,²⁰⁵ pretendiendo terminar los conflictos de tierra entre Azcapotzalco y Tlalnepantla, y los conflictos correspondientes

²⁰⁵ Decreto del 16 de febrero de 1854, Manuel Dublán, José María Lozano (compiladores), *Legislación Mexicana o Colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la independencia de la República*, pp. 49-51.

al cobro de impuestos entre el Distrito Federal y el estado de México. Esta ampliación no se ve reflejada en el plano 6 por lo que reforzamos la idea de que fue elaborado con anterioridad, además porque el Distrito se dividió en prefecturas centrales e interiores correspondientes a ocho cuarteles mayores, y en tres prefecturas exteriores (Tlalnepantla, Tacubaya y Tlalpan). Sus límites se fijaron el 27 de mayo y así se reincorporó Azcapotzalco al Distrito Federal, o mejor dicho, la Villa de Bustamante y Quintanar en su totalidad junto con el santuario de Los Remedios, por lo que el territorio delimitado oficialmente una vez más contenía completo el espacio que desde 1837 involucraba la peregrinación de Santiago Ahuizotla. Espacio contenido también en su totalidad en el plano 4. Y así como la peregrinación hacía y hace referencia a un territorio natural, paradójicamente la división en cuarteles lo hacía a una división antes ensayada por los Borbones. (Croquis 2)

Para 1855, en la nueva Villa se realizó durante tres días un plebiscito sobre la continuación o no de Santa Anna en el poder. De los 491 votantes que asistieron sólo 98 sabían leer, los resultados se pronunciaron unánimemente en favor de la continuidad. A pesar del apoyo Santa Anna no recuperó el poder y en 1856 entró en vigor la Ley Lerdo dejando las secuelas mencionadas en el capítulo anterior. Subsiguientemente, en agosto de 1858 llegaron a Azcapotzalco patrullas juaristas intentando atacar la sede del poder localizada en la ciudad de México. Un año después el Ayuntamiento de Azcapotzalco se unió sin éxito a los demás ayuntamientos del Distrito Federal para manifestar su oposición al presidente Juárez y sus Leyes de Reforma. Las consecuencias fueron que al año siguiente numerosas partidas constitucionalistas liberales pro-juaristas tomaran represalias contra la población y que las propiedades del clero quedaran administradas por el gobierno. A raíz de ello en 1861 las procesiones que se realizaban en los diferentes pueblos y barrios de Azcapotzalco pasaban mudas y hasta cierto punto sosegadas, año en que el Distrito Federal fue dividido en cinco territorios y así, en marzo del siguiente año el espacio de la peregrinación nuevamente fue fragmentado pues la división excluyó el cerro de Los Remedios al quedar de la siguiente manera: 1. Municipalidad de México, 2. Partido de Guadalupe Hidalgo formado por la municipalidad de Guadalupe Hidalgo y Azcapotzalco, 3. Partido de Xochimilco formado con las municipalidades Xochimilco, Tulyehualco, Tlahuac, San

Pedro Atocpan, Milpa Alta y Aztahuacán, 4. Partido de Tlalpan formado por las municipalidades de San Ángel, Tlalpan, Coyoacán, Iztapalapa e Iztacalco, y 5. Partido de Tacubaya formado por las municipalidades de Tacuba, Santa Fe y Mixcoac.

Posteriormente, en 1863, en cientos de pueblos y ciudades de la república se celebró una consulta pública acerca del cambio del gobierno republicano por el imperial. En Azcapotzalco los votantes, todos adultos de sexo masculino, se manifestaron a favor del imperialismo, por el restablecimiento de Maximiliano de Habsburgo. Dos años más tarde, aprovechando el triunfo de Maximiliano, los representantes de los pueblos que conformaban Azcapotzalco se presentaron ante la Junta Protectora de las Clases Menesterosas creada por el propio emperador, solicitando la recuperación de las tierras comunales que habían sido denunciadas en 1856 con base en la Ley Lerdo y adjudicadas a fuereños, así como la protección de aquellas que aún conservaban pues las rentas obtenidas de ellas se destinaban al sostenimiento de una escuela y sus ceremonias religiosas.

La resolución del comité encargado de revisar el caso ordenó no sólo la restitución de las tierras expropiadas, sino también que aquellas que aún conservaban fueran repartidas entre la población. Para tal resolución se invocó la política española colonial, no obstante, en 1869 con la caída del emperador y el triunfo de la república liberal, tal resolución fue revocada.²⁰⁶ A partir de entonces el comercio y la agricultura se deterioraron y como consecuencia en 1871 inició un periodo de delincuencia en el que predominaron los delitos de plagio y secuestro a hacendados. El ayuntamiento no tomó cartas en el asunto y fue criticado por la opinión pública. La delincuencia incrementó y en 1872 se hizo necesario organizar patrullas vecinales en todos los pueblos. Tres años más tarde las medidas de higiene y salud llegaron a la región y 95 personas fueron vacunadas contra la viruela. Asimismo, se implementaron dos panteones: el de Santa Cruz Acayucan para el público en general, y el de Sanctorum para quienes pudieran pagar perpetuidad,²⁰⁷ ya que desde los años 20's se había prohibido enterrar a los muertos dentro de las iglesias

²⁰⁶ Archivo General de la Nación, volumen I, expediente 40 de la Junta Protectora de las Clases Menesterosas.

²⁰⁷ Aquí vale la pena mencionar que el panteón Sanctorum actualmente pertenece al estado de México y no a Azcapotzalco.

En 1876 se instaló una línea de telégrafo que contaba con una línea especial conectada con la policía y la oficina de gobierno de Azcapotzalco y así la delincuencia disminuyó; ese año, el general Juan Nepomuceno lanzó una proclama a favor de la revuelta de Tuxtepec en la plaza principal de Azcapotzalco. En 1880 la población había disminuido, apenas alcanzaba la cifra de 2500 habitantes incluyendo la de pueblos, ranchos y haciendas, pero posteriormente, en sólo ocho años se triplicó. En tanto la ciudad de México crecía en todos los aspectos: urbanismo, espacios públicos, escuelas, hospitales, etcétera (plano 9). Entre 1895 y 1900 ya contaba con 12,065 habitantes, y de acuerdo a los decretos del 28 de julio y 14 de diciembre de 1899, cuando el Distrito Federal adquirió una nueva división (plano 7), Azcapotzalco fue considerado prefectura y dentro de su territorio surgió la colonia el Rosario en una sección de la hacienda Careaga que aparece señalada ya en el plano 3.

El censo de 1895 reveló que la población de la entonces prefectura de Azcapotzalco se mantuvo estable y no presentó incremento en 15 años. 10 años después, en 1899, tal como lo muestra el plano de la Municipalidad de Azcapotzalco (plano 8), el territorio se encontraba impresionantemente fragmentado al interior. Las grandes propiedades fueron segmentadas, las vías férreas atravesaban Azcapotzalco de sur a norte, existían numerosos ranchos y nuevos barrios, y las zonas urbanas empezaban a surgir. Tal fragmentación se debió en parte a que en 1897 el licenciado y político Ángel Zimbrón, propietario del antiguo rancho San Lucas, fue nombrado Secretario del Gobierno del Distrito Federal, nombramiento que al parecer aprovechó para crear una sociedad anónima inmobiliaria de construcción para fraccionar el rancho y venderlo en lotes. En la sociedad participaron accionistas del periódico “El Imparcial” que era subsidiado por el gobierno de Porfirio Díaz para promover la venta de lotes en dos colonias, una de tipo residencial llamada igual que el periódico, y otra para personas de clase media y popular denominada San Álvaro.

Para tal fragmentación también favoreció que el 16 de diciembre de 1898 se hubiera creado la Prefectura de Azcapotzalco como unidad administrativa y política dependiente del Distrito Federal que controlaba su desarrollo económico y político. En esa misma fecha la Villa de Azcapotzalco (zona de la cabecera) fue nombrada de manera oficial como “Azcapotzalco de Porfirio Díaz”. Por otra parte, de septiembre a noviembre de 1899,

casualmente el Lic. Zimbrón había sido encargado interino del gobierno del Distrito Federal por una licencia temporal que había solicitado e titular Lic. Rafael Rebollar. Zimbrón aprovechó su interinato para autorizar la construcción de numerosas líneas de tranvía, una de ellas, la de Guadalupe Hidalgo, pasaría por la ahora Azcapotzalco de Porfirio Díaz, mientras que otra lo comunicaría directamente con el centro de la ciudad.

En ese periodo (primero del porfiriato) se construyeron los planos 7 y 8 con la intención principal de delimitar de manera franca el Distrito Federal y Azcapotzalco respectivamente. El plano 8 es una reducción elaborada de la Carta del Distrito de México realizada en 1857²⁰⁸ estando Benito Juárez en el poder, que sobresale por mostrar a detalle la nomenclatura de calles y calzadas de la Municipalidad de Azcapotzalco. La saturación de información que contiene este plano se debe precisamente a que se tomó como base un plano anterior, de ahí los diferentes estilos tipográficos empleados y sobrepuestos en él. Las referencias ya no son las construcciones religiosas sino los centros de población (resaltados en color rojo en el plano 7), incluso se omite el cerro de Los Remedios como punto de referencia y se generaliza la región como “San Bartolo Naucalpan Villa de Juárez”. Aparece reconocido y localizado el pueblo Santiago Ahuizotla y la muy ampliada calle camino de Nextengo que se atraviesa la avenida Azcapotzalco y se extiende hasta la capilla del Señor de Nextengo construida en el siglo XVI y ubicada en el pueblo del mismo nombre.²⁰⁹ Las calzadas de la Naranja de Las Armas llamadas caminos ya aparecen como límites de la Municipalidad. Este plano representa una concepción moderna y laica del espacio, sin embargo, a pesar de las transformaciones políticas podemos observar el territorio y el espacio de la peregrinación de Santiago Ahuizotla.

En ambos planos se materializa en su totalidad el espacio simbólico de la peregrinación: pueblo, camino, calzadas, iglesias y cerro a pesar de no pertenecer al Distrito Federal. En el 7 vemos que el camino a Nextengo ha sido ampliado al oriente hasta el pueblo Santa Lucía, cruza transversalmente Azcapotzalco y continúa; actualmente se conoce este tramo como

²⁰⁸ Así lo indica la información escrita que aparece en el extremo inferior izquierdo del plano.

²⁰⁹ Cabe señalar que el plano presenta algunas imprecisiones en cuanto al camino de Nextengo debido a que en la época de elaboración original del plano este camino aún no se extendía hasta el barrio Nextengo. De tal modo que realizando un análisis minucioso podemos notar dos trazos distintos representando el camino de Nextengo.

calzada de los Camarones. Hacia el poniente también se extiende hasta llegar al ya mencionado río. La calzada de la Naranja también se extiende y cambia de nombre hasta llegar al Gran Canal; pasa por Tacuba, la Alameda Central y la Catedral y se le conoce como calle de Tacuba. Al poniente se desarrolla hasta llegar justamente al santuario de Los Remedios al cual rodea y regresa probablemente desde tiempo atrás, recordemos el camino y santuario que aparecen en el plano 3 que por su ubicación parece tratarse de la misma calzada y santuario. Mientras que en el plano 8 observamos que la calzada de La Naranja se extiende y más adelante cambia de nombre y se llama camino a San Álvaro para terminar en el río de Azcapotzalco; ambos, camino y río fungen como límites de Azcapotzalco.

Lo relevante es que gracias al análisis realizado a los planos confirmamos la existencia y permanencia del camino que sigue la peregrinación a través del cual se articula el espacio simbólico que permanece en el tiempo; un camino articulado a su vez por espacios de memoria en los que existieron construcciones prehispánicas. Uno de esos lugares de memoria es el punto de unión de la calzada Santiago Ahuizotla con la calzada de La Naranja y donde actualmente se halla el ya mencionado campo de beisbol en el que se llevan a cabo rituales importantes relacionados con la peregrinación. En este punto de unión vimos que en el plano 2 aparece señalado un elemento distinto a los otros, mientras que en el plano 8 se indica la existencia de una chinampa y un montículo llamado cerro de Ahuizotla, elementos importantes dentro de la cosmogonía indígena. Su existencia explica por qué es un lugar importante y simbólico dentro de la organización, estructura y realización de la peregrinación. Empero, cabe señalar que la orografía de Azcapotzalco no se caracteriza por la existencia de cerros como tales, incluso esa zona fue riverseña; por tal motivo pensamos que probablemente no se trataba de un cerro, sino de una construcción prehispánica que en ese entonces se encontraba cubierta de vegetación. Actualmente el terreno es plano y ahí se asienta la colonia Ahuizotla que pertenece a Naucalpan estado de México, y el campo de beisbol es parte de ella.

Hasta aquí hemos visto la existencia de un camino y un espacio que fue y es recuperado con la peregrinación, al tiempo que propicia una historicidad propia paralela a la historia oficial construida con bases políticas y económicas. Baste revisarla para saber que 1900 la

actividad política consideró a Azcapotzalco junto con Tacuba como un sólo distrito. Ese año contaba con 11, 038 habitantes y fue nombrado José María del Carmen Rocha como su gobernador. Tres años después, el 26 de marzo ambas partes fueron separadas y nuevamente Azcapotzalco fue considerado municipalidad.

Después del Porfiriato la ciudad de México sufrió nuevas modificaciones en su organización y por primera vez, en 1921 Azcapotzalco no resultó afectado en su categoría de municipio, no obstante, entre 1924 y 1928 nuevas Leyes decretaron la transformación del Distrito Federal en Departamento Central y se suprimió el municipio. De esa manera el 31 de diciembre de 1924 Azcapotzalco quedó incluido en las 13 delegaciones que conformaban el nuevo Departamento Central; esos cambios obviamente respondieron a organizaciones político-administrativas. La cabecera del Departamento central era la ciudad de México, que a su vez era cabecera del Distrito Federal de la capital de la República. El Distrito Federal estaba a cargo del Presidente de la República, quien lo ejercía por medio de un organismo administrativo y político llamado Departamento del Distrito Federal, auxiliado por un organismo político administrativo llamado Departamento Central, mientras que a las Delegaciones a través de delegados.²¹⁰

En 1926 Azcapotzalco tuvo un primer presidente municipal: el señor Lino Bautista quien al morir otorgó, si no es que devolvió vía testamento y en pleno México pos revolucionario, tierras comunales para que con el dinero que se obtuviera de su renta o cultivo, se sostuviera el culto religioso y se diera mantenimiento a las capillas. La Ley del 31 de diciembre de 1928 transformó orgánicamente el D. F., pero el censo de 1930 que se realizó de acuerdo a la división política de la ciudad de México que contemplaba sólo 11 delegaciones, reveló que Azcapotzalco contaba con 40,098 habitantes de los cuales 19,902 se concentraban en la cabecera. La vida en la región transcurrió prácticamente olvidada de los gobiernos en cuanto a servicios, urbanización y progreso hasta el año de 1929 cuando nuevamente se modificó la delimitación del Distrito y con la cual Azcapotzalco se extendió hasta la zona de la Villa, a cambio una parte importante del territorio le fue expropiado para la creación de la zona industrial Vallejo, así como una parte importante de tierra ejidal

²¹⁰ *Atlas general del Departamento del Distrito Federal*, p. 57.

perteneciente a Santiago Ahuizotla para la construcción de la Refinería 18 de marzo. Paradójicamente, ese mismo año de 1929 ocurrió un hecho de relevancia: después de la petición hecha por el Comisariato de San Juan Tlihuaca desde 1921, a la comunidad le fueron restituidos los terrenos de las haciendas de Echegaray, el Rosario y la del Cristo que como hemos visto, en siglos pasados formaron parte de Azcapotzalco, en especial del pueblo San Juan Tlihuaca, que destaca por su unión con los de San Lorenzo Tlaltenango, San Miguel Amantla y la cabecera de Azcapotzalco para realizar desde 1936 su propia peregrinación al santuario de Los Remedios.

En 1931 se reformó la Ley Orgánica del Distrito Federal y nuevamente el Distrito se conformó por 11 delegaciones. Para 1940 la superficie de Azcapotzalco era de 3,362 hectáreas y su población había disminuido casi el 50%, apenas llegaba a 6,300 habitantes. Posteriormente, el 31 de diciembre de 1941, se aprobó la nueva Ley Orgánica del Departamento del Distrito Federal, derogándose la Ley Orgánica anterior de 1928. Una vez más se modificó la delimitación política de Azcapotzalco pues nuevamente Tacuba le pertenecía, mientras que la villa de Guadalupe se integró a la delegación Gustavo A. Madero y Tlalnepantla al Estado de México. Ese año en Azcapotzalco comenzó a formarse un corredor urbano hacia el oeste en el pueblo Santo Domingo y las colonias la Preciosa y las Trancas. Al año siguiente, el gobierno, motivado por la segunda guerra mundial declaró zonas industriales en diversos estados de la república y también ese acontecimiento repercutió en el territorio de Azcapotzalco pues a partir de ello se formó la zona industrial IX, y como consecuencia, para 1950 la delegación ya contaba con 187,864 habitantes en sus 3,362 hectáreas de superficie de las cuales 1,363 eran consideradas zona urbana.²¹¹ Aún así contaba con 109 habitantes/h, y de las 37,073 viviendas que poseía, sólo 12,259 eran ocupadas por sus propietarios mientras que 24,814 se rentaban. Su límite al norte siguió siendo Vallejo y Tacuba dejó de pertenecerle definitivamente.

²¹¹ Las áreas Industriales en Azcapotzalco ocupan 822.51 ha. aproximadamente y son las más importantes del Distrito Federal, correspondiendo al 37.4% del total de la ciudad. La zona más importante se encuentra se encuentran en la Colonia Industrial Vallejo con 402 ha. aproximadamente, consolidada al 100%. Las restantes 420 ha. conforman la zona industrial IX y se distribuyen de manera más o menos uniforme en las colonias, Trabajadores del Hierro, San Salvador Xochimanca, el Jagüey, San Esteban, Santo Tomás, Pantaco, San Martín Xochináhuac, Santa Inés, Santo Domingo, Ampliación Petrolera, Industrial San Antonio, San Miguel Amantla, San Pablo Xalpa y San Juan Tlihuaca.

Fuente: <http://www.ordenjuridico.gob.mx/Estatal/DISTRITO%20FEDERAL/Delegaciones/Azcapotzalco/AzcPro01.pdf>

En 1959 las zonas industriales Vallejo y Magdalena de las Salinas se encontraban al 40% de ocupación y se “crearon” las colonias San Pablo, Lomas Tlalmex, Tequezquahuac, La Palma y otras zonas industriales como Los Reyes, Los Parajes y San Pedro Barrientos. Al año siguiente ya existían 54,904 viviendas de las cuales sólo 15,972 contaban con agua entubada al interior. Eran en total 37,0724 habitantes en 3,400 hectáreas de superficie, es decir, 184 habitantes por hectárea, aunque sólo 2,020 eran consideradas área urbana.

A partir de los años 70s Azcapotzalco experimentó una acelerada transformación favorecida por el establecimiento de la Estación de Ferrocarriles de Carga de Pantaco y el Rastro de Ferrería, así como por el establecimiento de las industrias en la delegación. Paralelamente se multiplicó el surgimiento de nuevas colonias para la clase obrera. Existen algunas excepciones como las Colonia Clavería y Nueva Santa María en las que predominan las viviendas de nivel medio, herederas del uso residencial que se les dio durante el porfiriato. En conjunto, estas colonias formaron parte de la expansión de la Ciudad de México hacia el noroeste, de tal forma que junto con la Villa de Azcapotzalco formaban parte de la mancha urbana de la ciudad desde los 40's.

Mientras tanto se fueron ocupando los terrenos ubicados al norte y poniente de Azcapotzalco hasta quedar totalmente urbanizados predominando la construcción de conjuntos habitacionales de alta densidad, así como la conformación de colonias populares de origen precario. Destaca la construcción de la ya mencionada unidad habitacional El Rosario y la Unidad Azcapotzalco de la Universidad Autónoma Metropolitana en el extremo noroeste de la Delegación. El resultado de esa transformación fue que el área urbana que en 1940 representaba el 1.8% del territorio llegó a 9.6% en 1950 y al 96.2% en 1980.²¹²

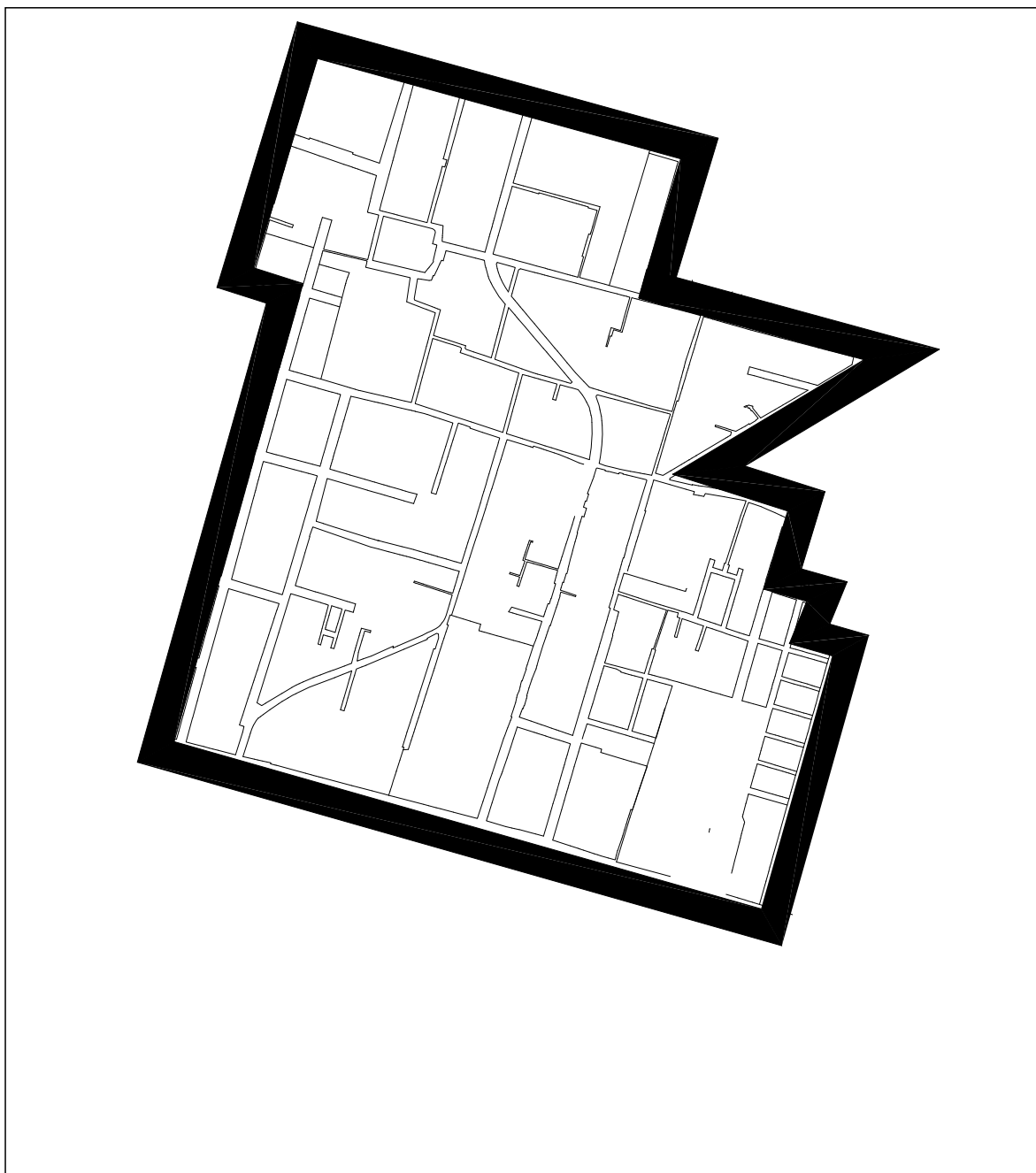
Actualmente las fragmentaciones y transformaciones territoriales y espaciales continúan pues como apreciamos en el plano 9, el área del pueblo de Santiago Ahuizotla se redujo poco menos del cincuenta por ciento en relación al área que lo conformó en siglos pasados.

²¹² Plano tomado de la página:

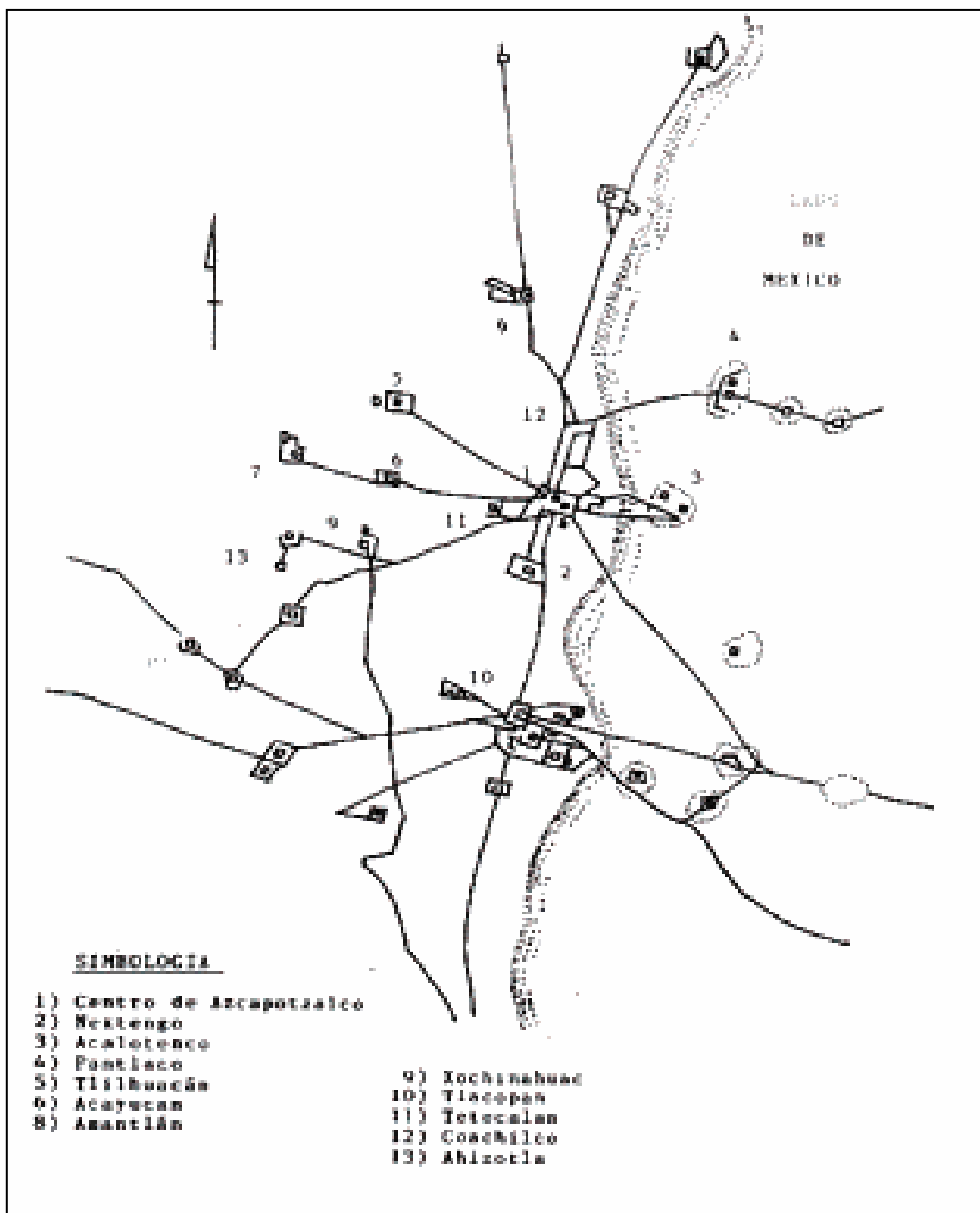
<http://www.ordenjuridico.gob.mx/Estatal/DISTRITO%20FEDERAL/Delegaciones/Azcapotzalco/AzcPro01.pdf>

Sobre esas transformaciones se imponen las distintas construcciones del espacio que sobreviven a través de los rituales y costumbres como la peregrinación de Santiago Ahuizotla.

Planos, imágenes y croquis

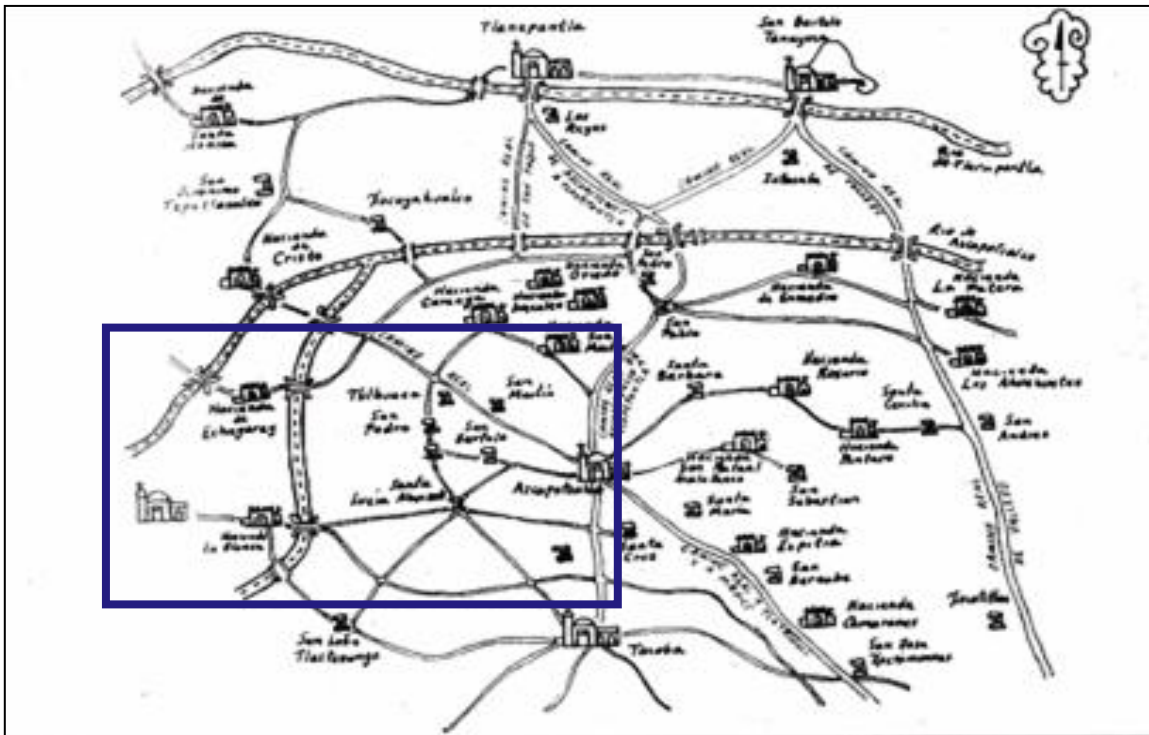


Plano 1. Pueblo Santiago Ahuizotla en la actualidad.

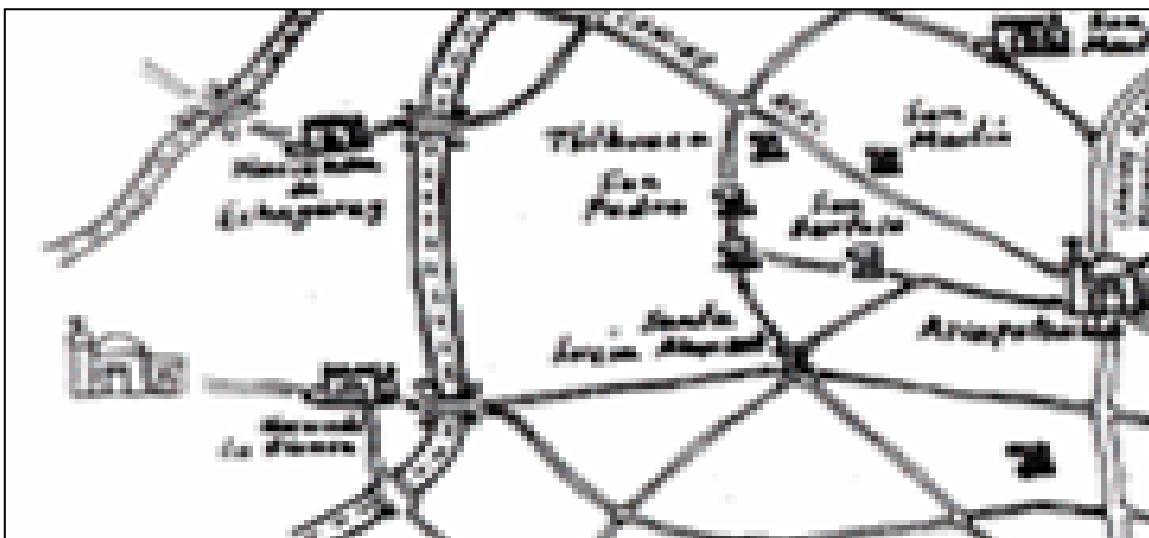


Plano 2. Azcapotzalco en el siglo XVI según Cronología de Azcapotzalco. Fuente: Archivo Histórico de Azcapotzalco.

Con el número 13 aparece el pueblo o barrio de Ahuizotla (hoy Santiago Ahuizotla). Destaca que los pueblos o barrios aparecen nombrados con sus nombres prehispánicos.



Plano 3. Azcapotzalco en las postrimerías de la Colonia. Fuente: Cronología de Azcapotzalco. Archivo Histórico de Azcapotzalco.



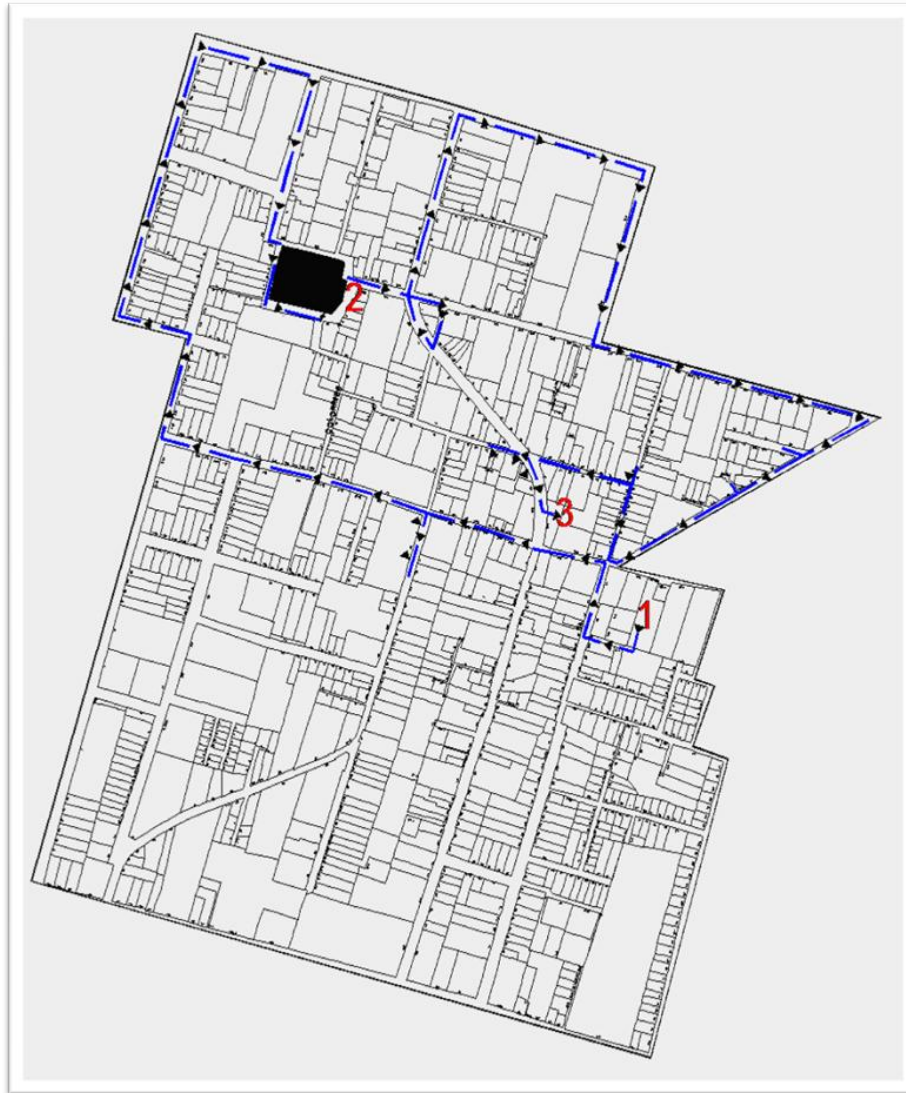
El fragmento del plano muestra el espacio que recorrerán los peregrinos años más tarde.

Imagen 1.

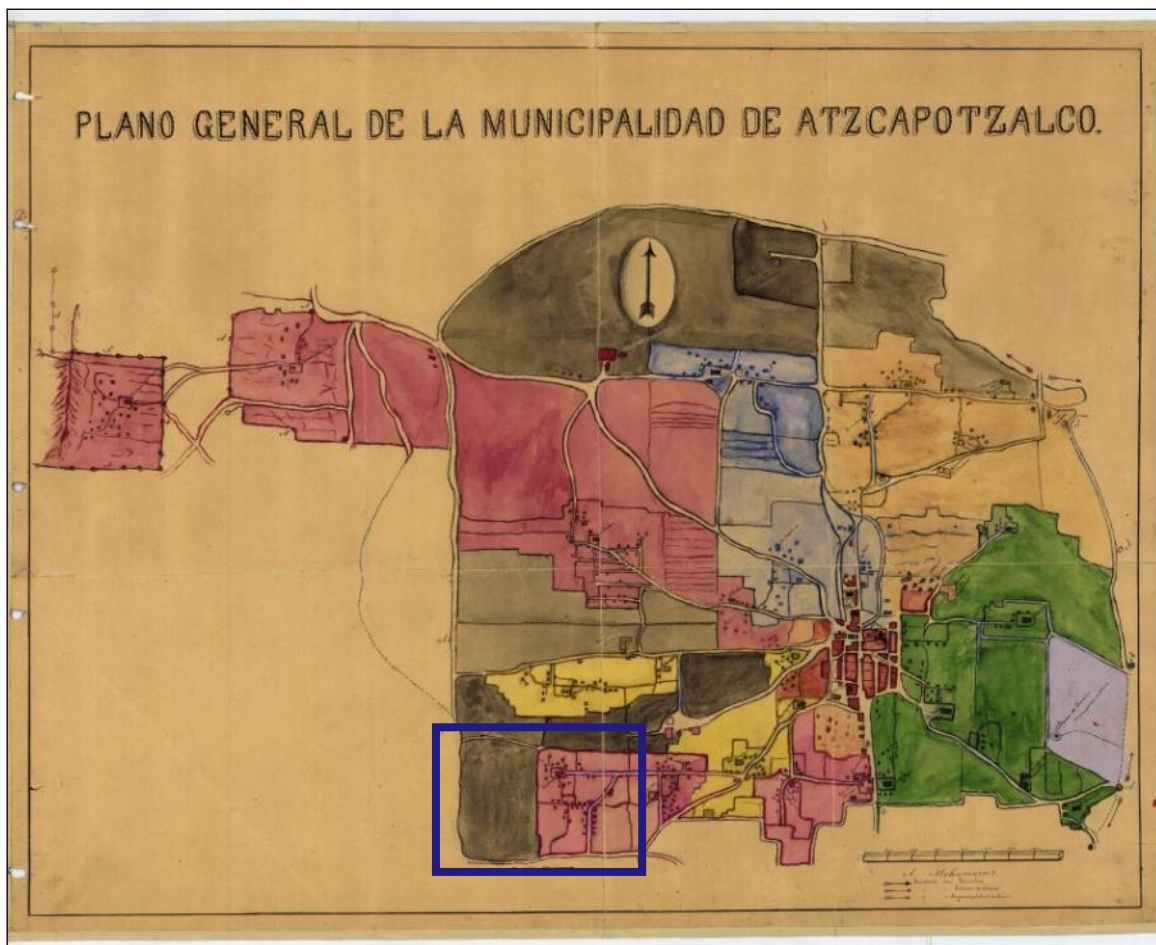


Recorrido de la peregrinación a partir de la parroquia de Santiago Apóstol y hasta llegar a la basílica de Los Remedios. El desplazamiento se realiza al poniente a partir de la calzada de La Naranja, desbordando la delimitación del pueblo Santiago Ahuizotla y la demarcación actual de la delegación política de Azcapotzalco, pero re vinculando un territorio que ancestralmente correspondía a una misma comunidad.

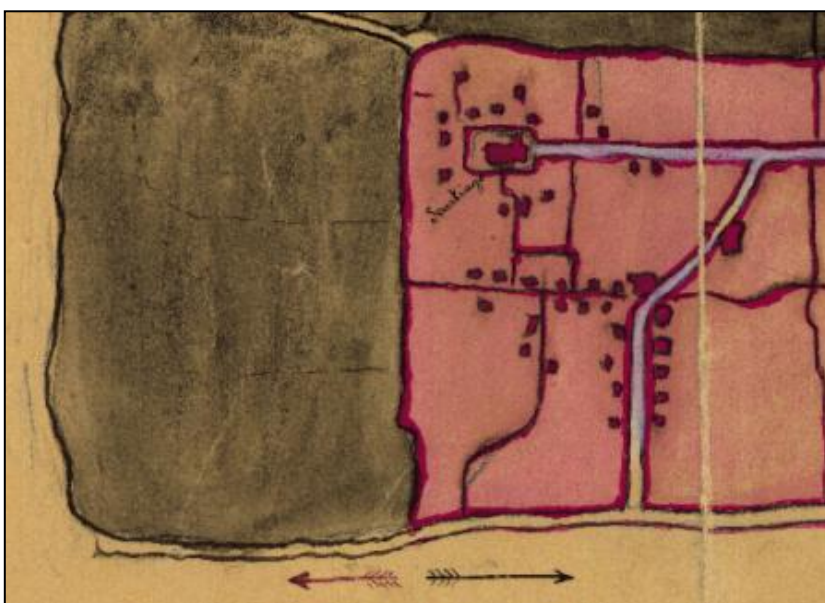
Imagen 2. Pueblo Santiago Ahuizotla.



Recorrido de la mayordomía saliente: el número 1 indica el domicilio del mayordomo saliente en el año 2008, el 2 señala la parroquia de Santiago Apóstol, y el 3 la Comisaría. Las flechas indican el último recorrido que realiza en procesión la mayordomía saliente, hasta llegar a la comisaría donde se realiza el Cambio de Mayordomía y se entrega la imagen de la virgen al nuevo mayordomo.



Plano 4. Fuente: Mapoteca Orozco y Berra.

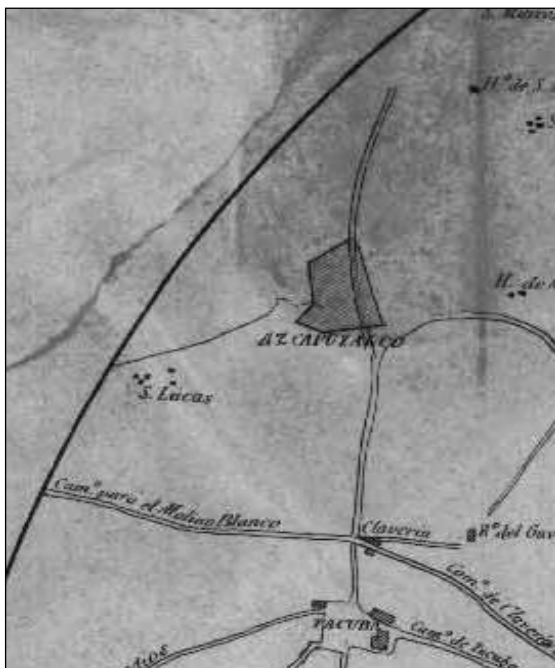
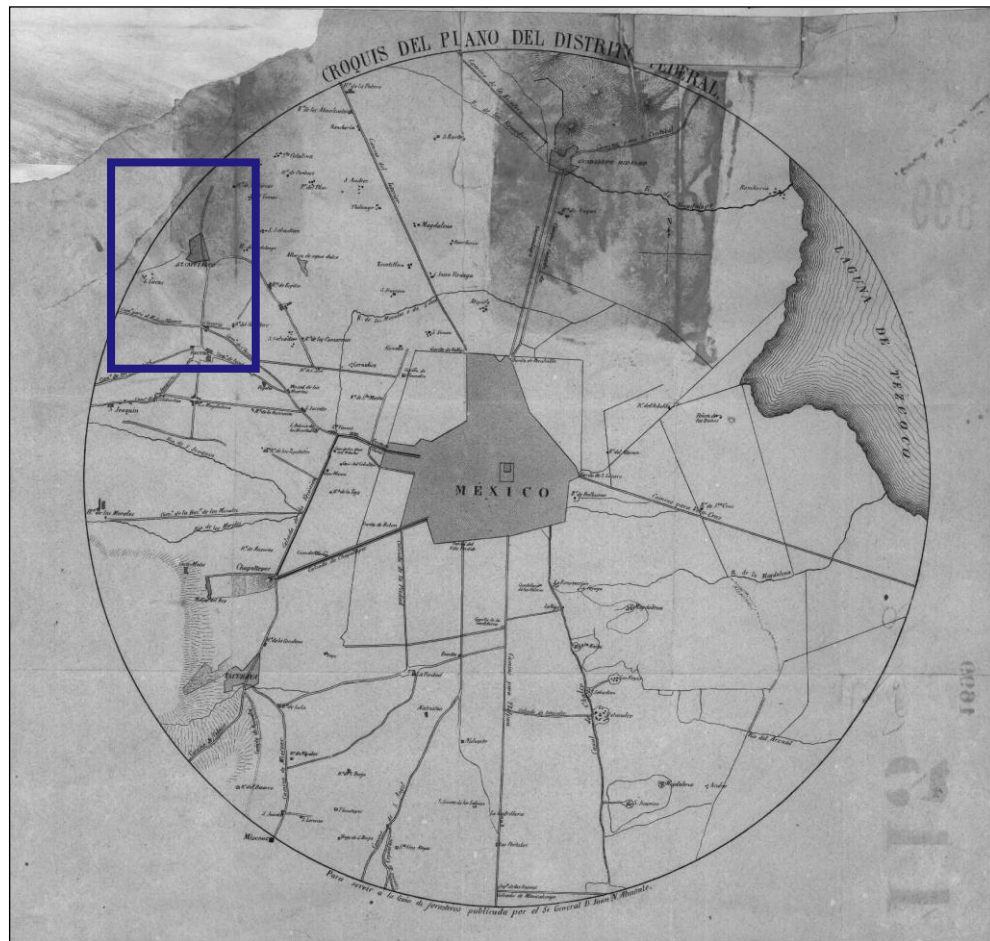


La parte en el recuadro indica la ubicación del pueblo Santiago Ahuizotla, al cual sirve como referencia su parroquia dominica construida en el siglo XVII.

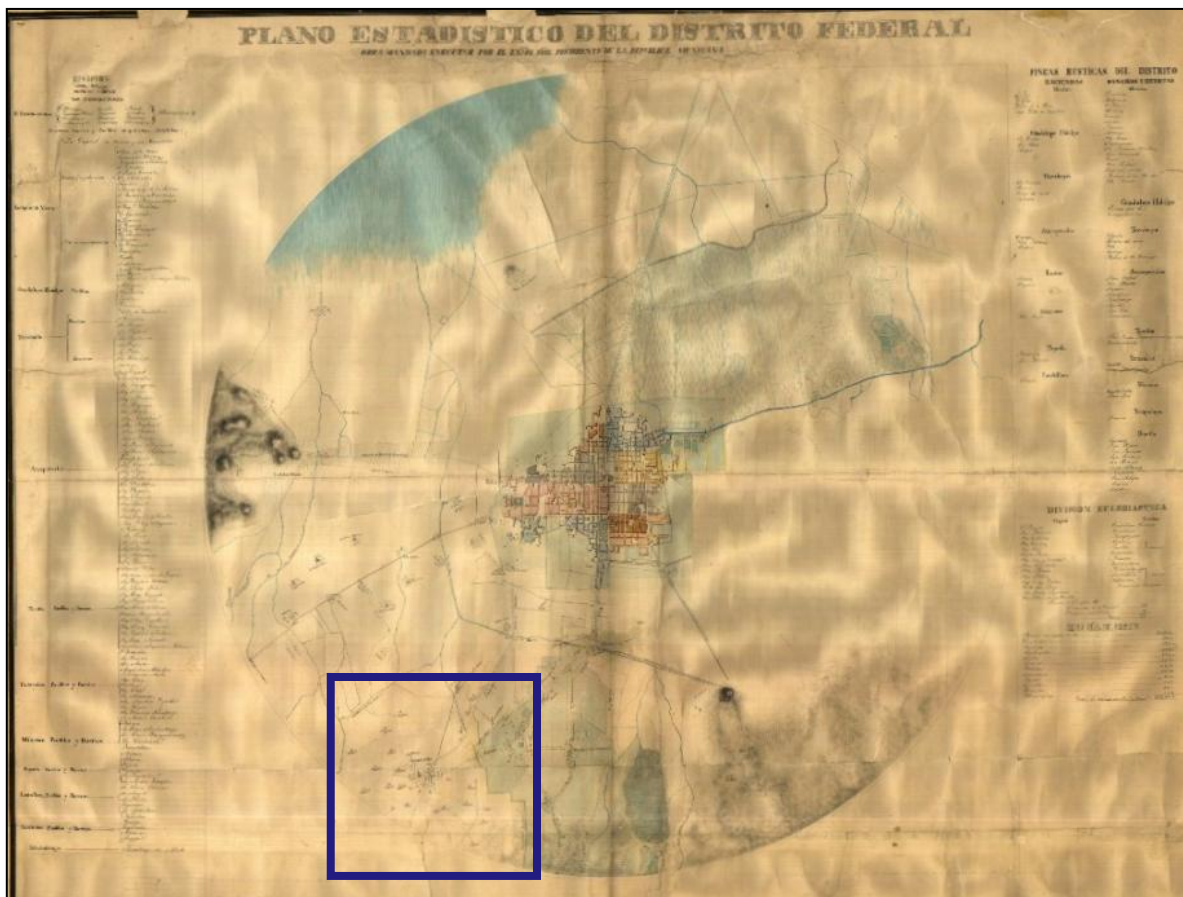
4. Hacienda de la Patera.
5. Taguicij.
6. Hacienda de los Ahuchuetes.
7. S.ⁿ Bartolo.
8. Pueblo de S.ⁿ Bartolo.
9. Id. de S.ⁿ Andres.
10. S.ⁿ Marcos.
11. Hacienda de Pantaco.
12. Pueblo de Flaltongo.
13. Rancho de S.ⁿ Marcos.
14. S.ⁿ Sebastian.
15. Santo Tomas.
16. Hacienda de Acolotengo.
17. Azcapotzalco.
18. S.ⁿ Fran.^{co} Ocotitlan.
19. Capilla de la Magdalena.
20. Pueblo de la Magdalena.
21. Id. de S.^{ta} Lucia.
22. Hacienda de Espitia.
23. Rancho de id.
24. Rancheria.
25. Pueblo de S.^{ta} Luisa.
26. Capilla.
27. Hacienda de Claveria.
28. Rancho del Gavillero.
29. Hacienda de los Camarones.
30. Pueblo de Nonsalco.
31. Id. de S.ⁿ Simon.

El fragmento muestra la anotación en el extremo superior izquierdo del plano generalizando los pueblos de Azcapotzalco como parte del Distrito Federal.

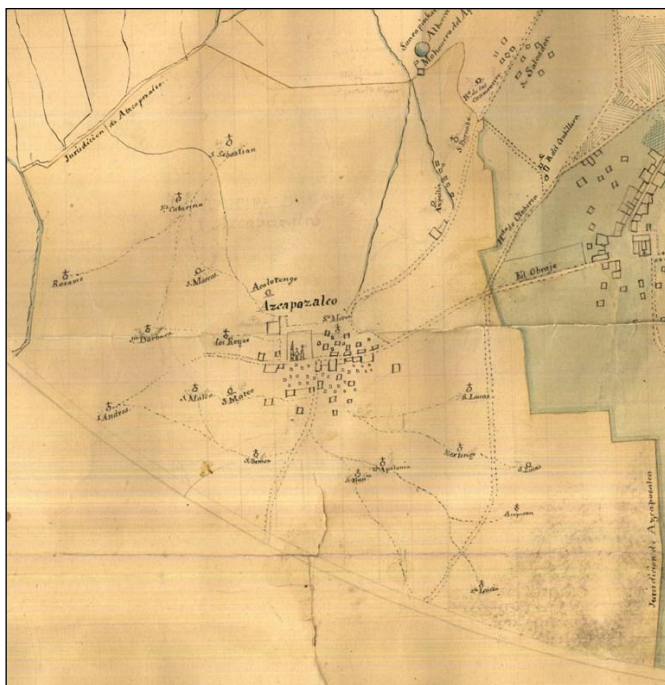
Croquis 1. Fuente: Biblioteca Central de la Universidad Nacional Autónoma de México.



La imagen muestra la particular concepción que del espacio tuvo un viajero. El fragmento muestra el estado en que se encontraba la calzada de la Naranja nombrada como “Camino para el Molino Blanco”.

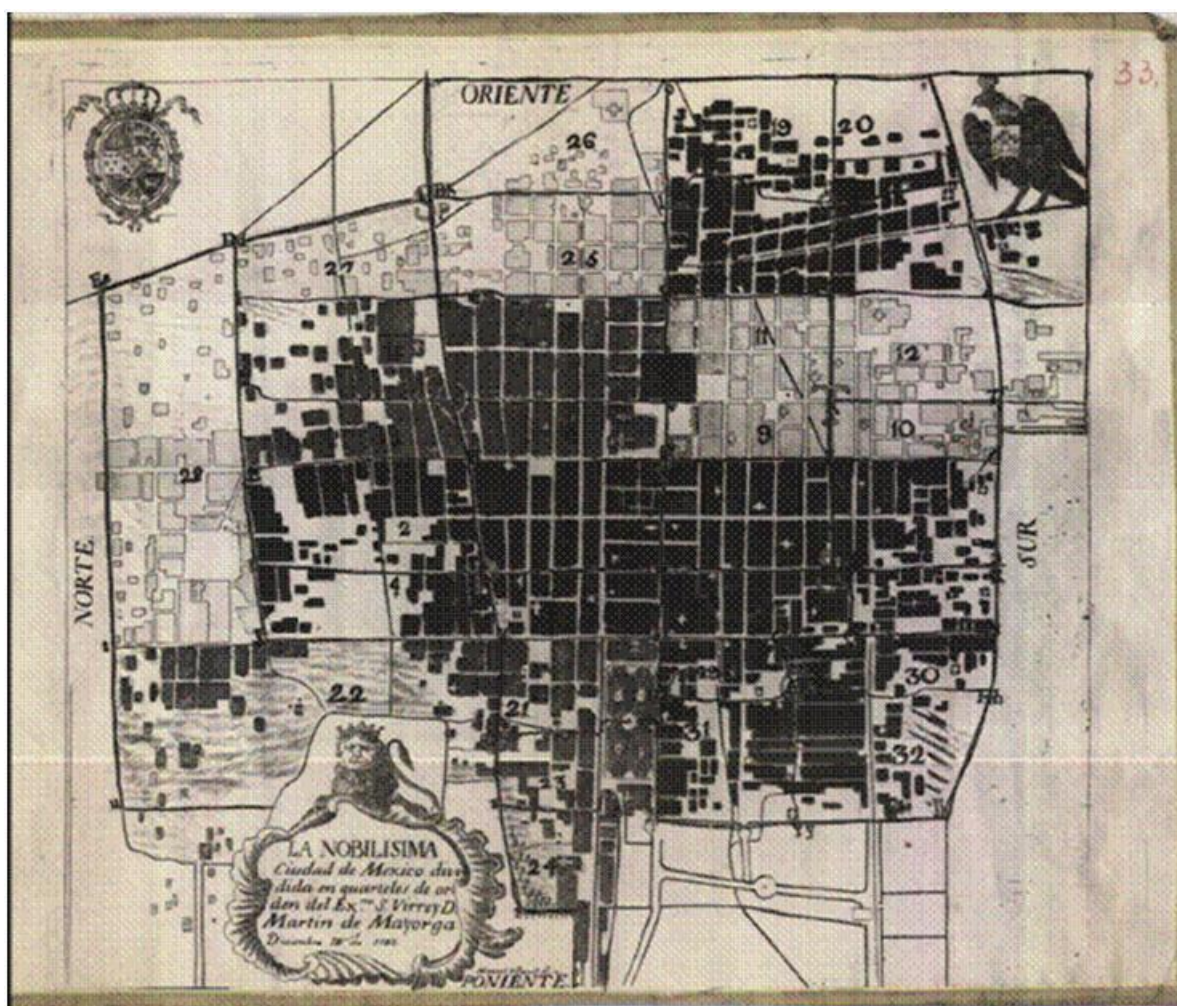


Plano 6. Fuente: Mapoteca Orozco y Berra.

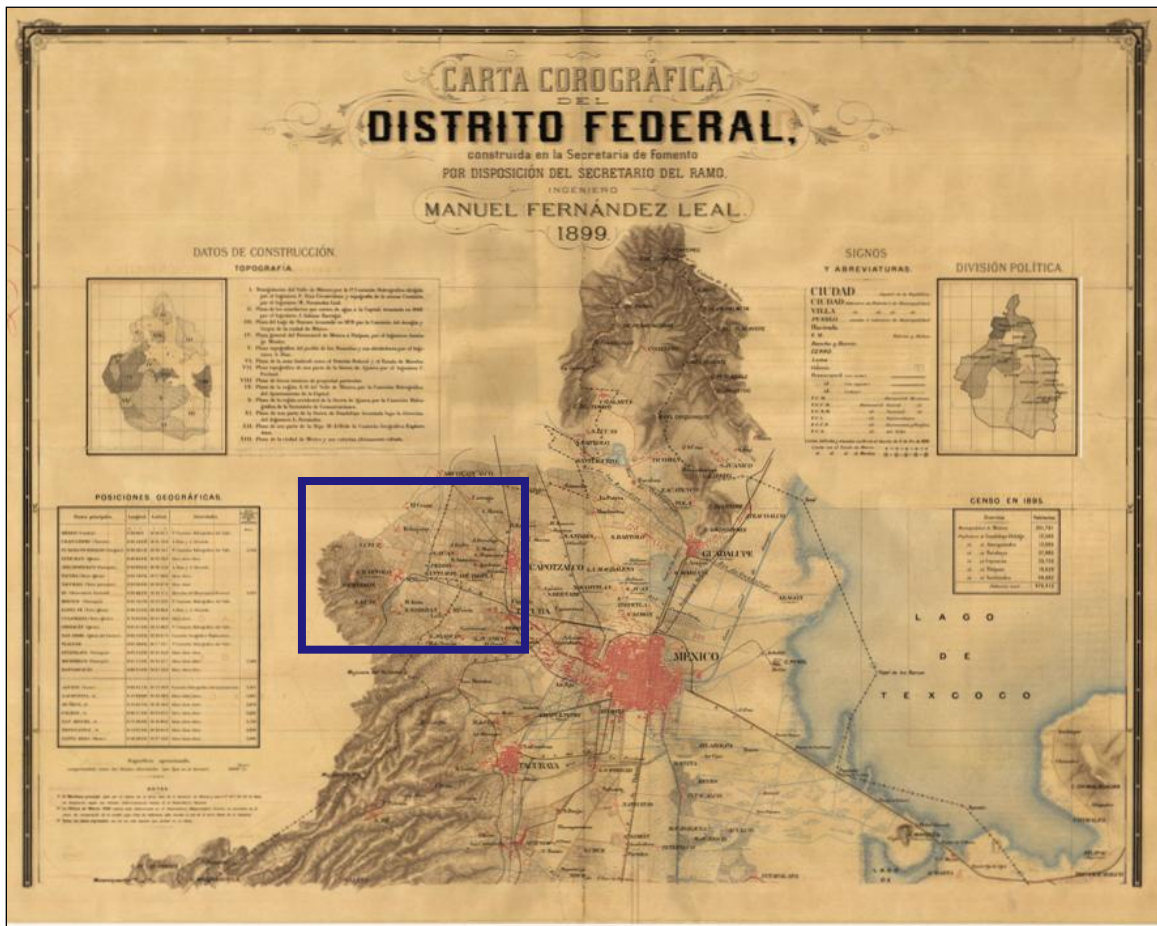


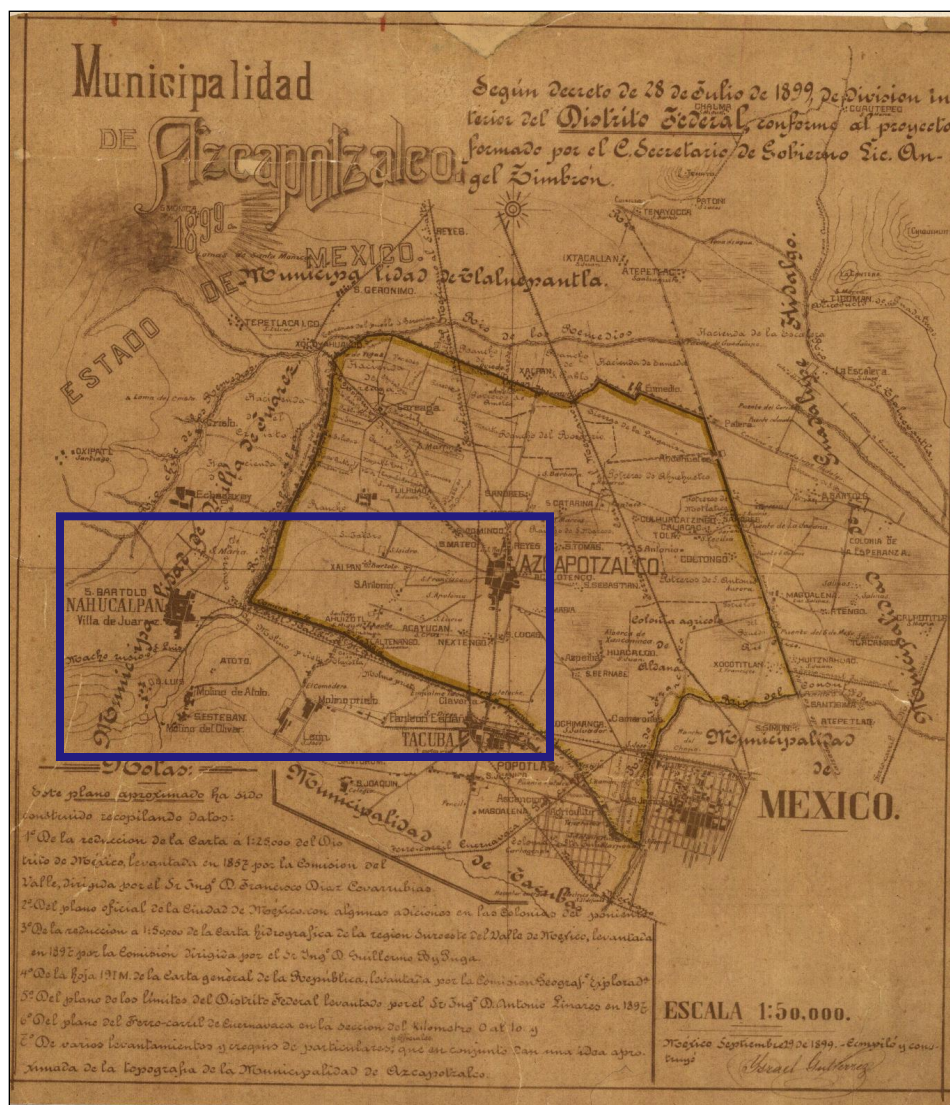
El fragmento muestra los pueblos o barrios que conformaron el área de Azcapotzalco en esa distribución oficial.

Croquis 2. Fuente: Biblioteca Central de la Ciudad Universitaria.



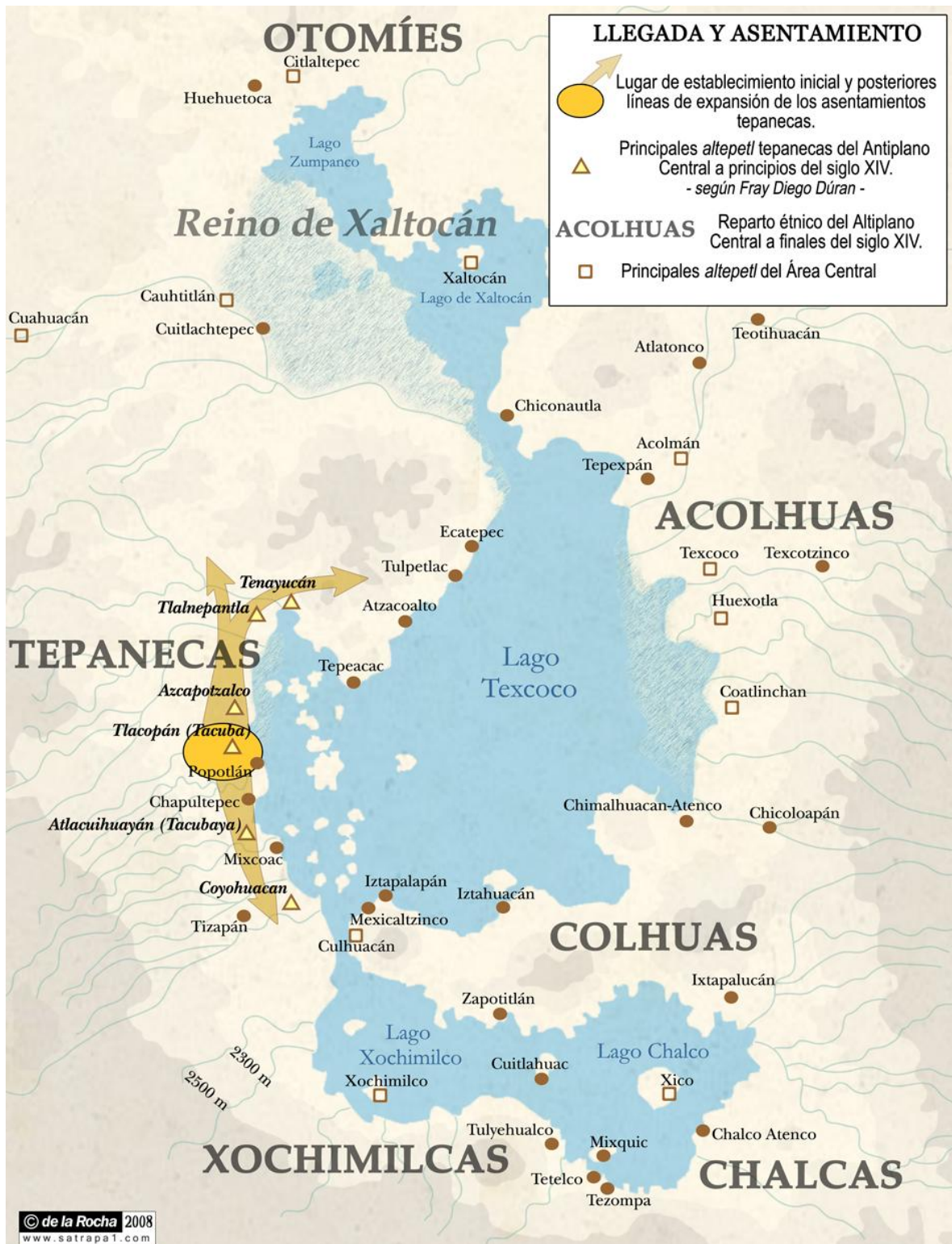
La ciudad de México dividida en cuarteles. 12 de diciembre de 1782.



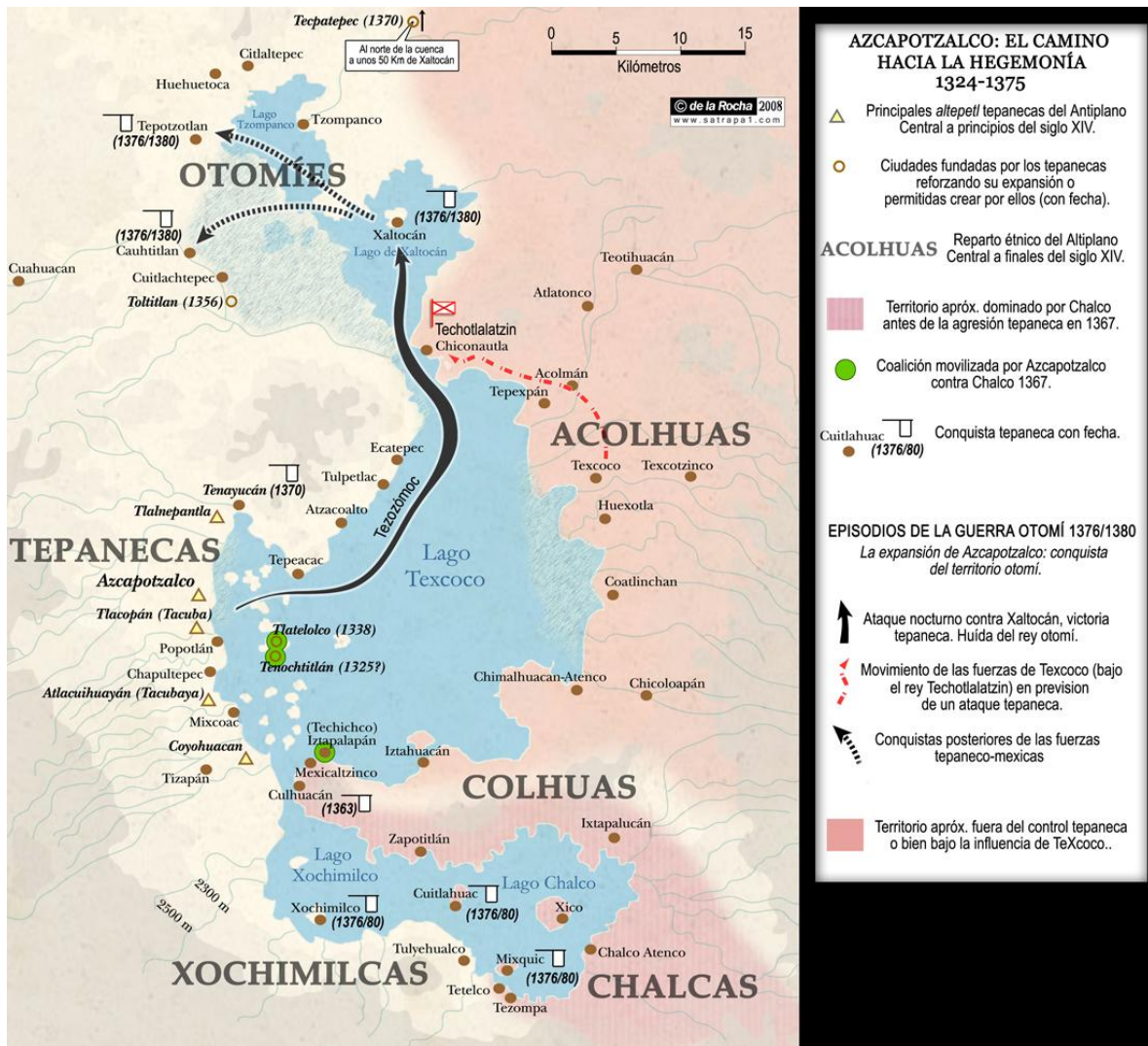


Anexo 1

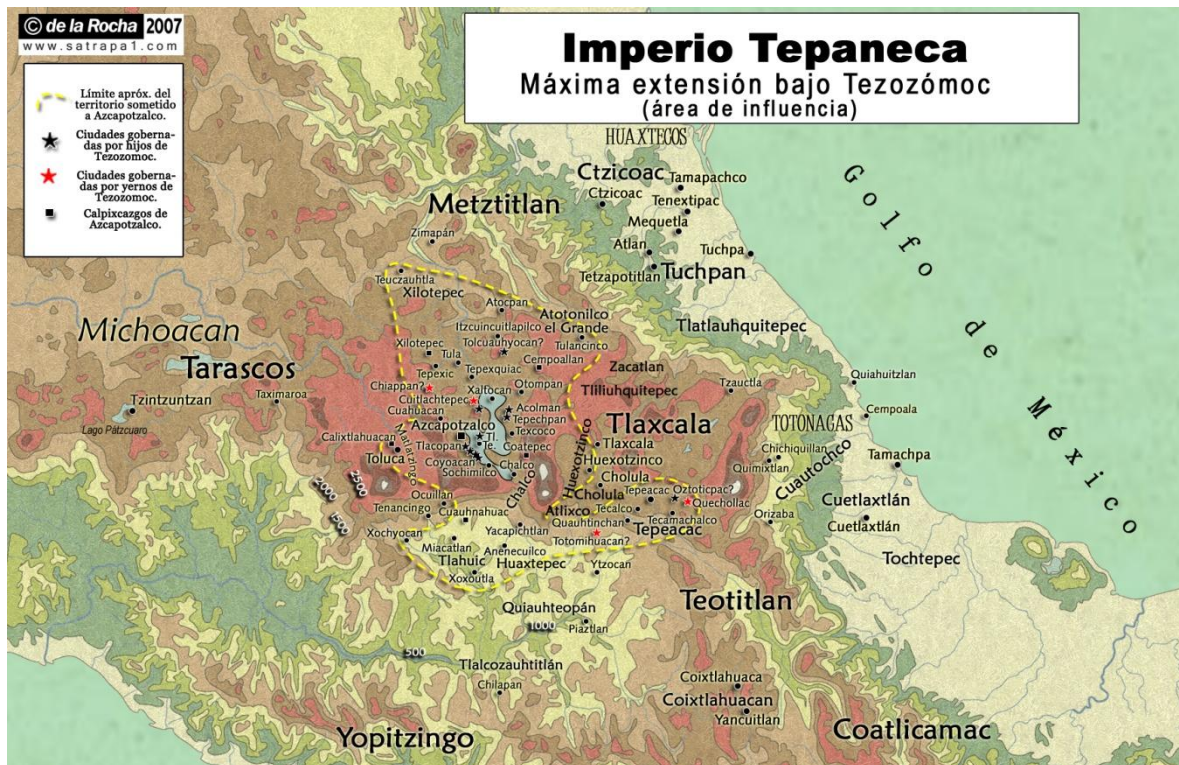
Planos del Señorío Tecpaneca



Fuente: © de la Rocha 2007
www.satrapa1.com



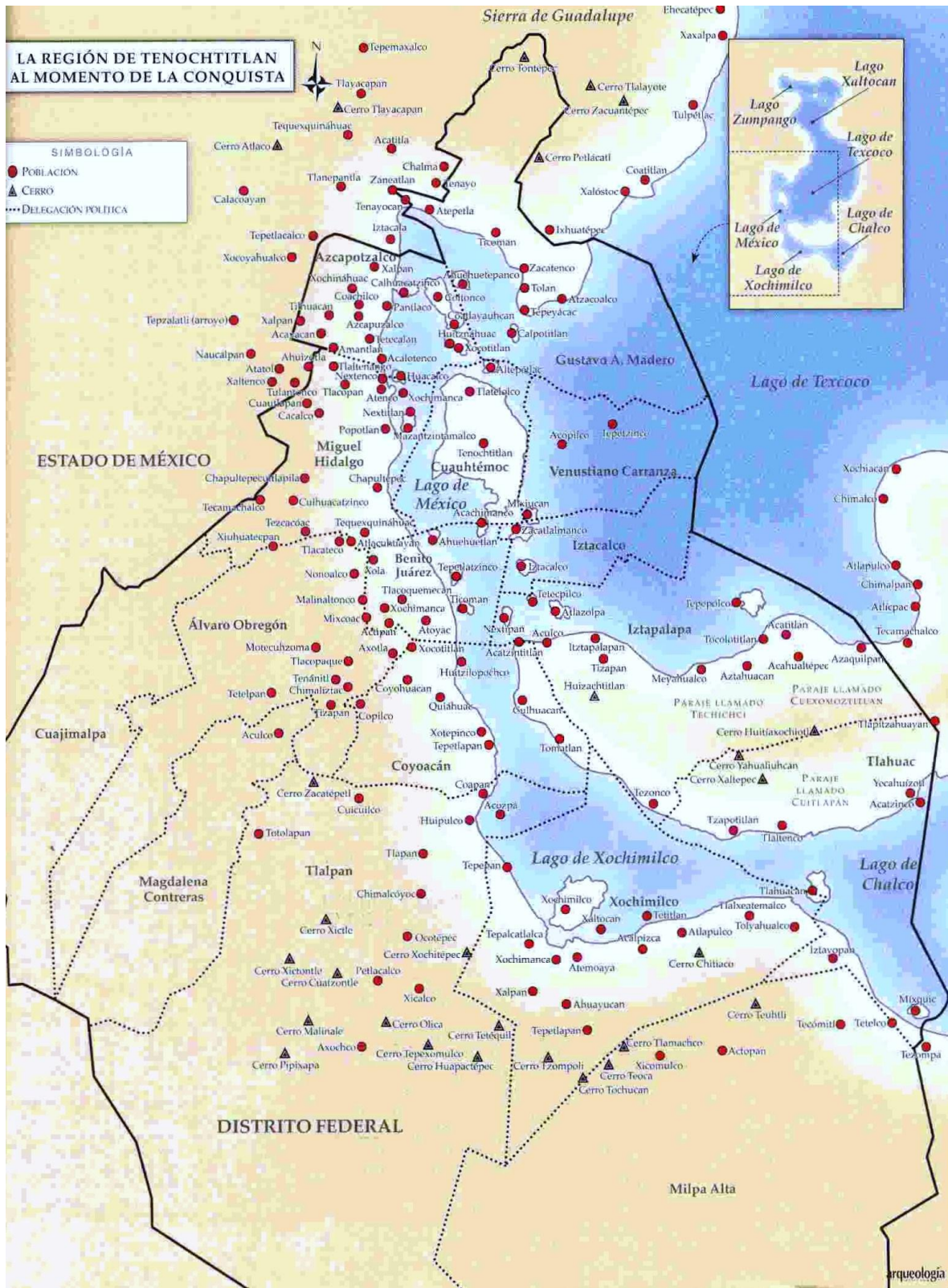
Fuente: **© de la Rocha 2007**
www.satrapa1.com



Fuente: **© de la Rocha 2007**
 www.satrapa1.com



Fuente: *Arqueología Mexicana*, México, vol. 15, Núm. 86, 2007.



Fuente: *Arqueología Mexicana*, México, vol. 15, Núm. 86, 2007.

Conclusiones finales

Hemos llegado al final de esta investigación, al menos en lo que se refiere a los propósitos planteados originalmente: 1. Explicar la persistencia de la peregrinación y su importancia para el funcionamiento de una comunidad; 2. Ensayar una explicación alternativa a la descripción antropológica; 3. Declarar la peregrinación como una grafía no verbal, no escrituraria; 4. Destacar la importancia de la historiografía crítica como instrumento conceptual para el planteamiento de la peregrinación como testimonio del tiempo y el espacio, como hipótesis más relevante en la formulación de la investigación; 5. Plantear a la peregrinación como un testimonio del tiempo y el espacio que estructuran la identidad profunda de una comunidad.

Como consecuencia de estas formulaciones teóricas, hemos podido reconocer que la peregrinación de Santiago Ahuizotla carga un *pasado simbólico* que además se traslapa con historias modernas y oficiales del Distrito Federal, del Estado de México y en general con la convulsiva historia del país de principios del siglo XIX. Tal comportamiento sugiere que más allá de traspasar límites territoriales, la peregrinación se desarrolla en un *espacio* construido por una *comunidad tradicional* y que dicho *espacio* se representa *simbólicamente* con ella. Entendiendo representación tal como lo aborda la *historia cultural*: como una estrategia para edificar algo que ya no está presente. En este sentido, la peregrinación sirve de enlace o puente entre las determinaciones sociales impuestas a las colectividades por la modernidad, con la determinación que esta colectividad tiene de *sí* misma y mantiene de manera independiente.

La memoria es otra dimensión teórica explorada en la peregrinación, no sólo por ser un elemento fundamental en la perspectiva historiográfica, sino porque jugó un papel fundamental en el desarrollo de la idea de la peregrinación como un mecanismo vivo, actuante, vigente; como memoria colectiva su contenido fue vital pues fue contrastado, verificado y hasta comparado con otras historias. Tal es su importancia que no pudo ser alternada como una dimensión aparte en un capítulo exclusivo del cuerpo de la tesis, atravesó todos los momentos de la investigación siempre comportándose como plataforma

de los temas, como interface entre unos y otros. Como *memoria colectiva* ha funcionado como un mecanismo de preservación y transmisión, como portadora de conocimiento. Posee cierto número de verdades y conocimiento implícito procedentes del pasado y de personas ya desaparecidas, por lo que forma parte del conocimiento público, empero, contiene verdades conocidas apenas por unos cuantos. Lo evidente es que en ella se han guardado los detalles significativos que estructuran, dan forma y han permitido la permanencia de su peregrinación independientemente del devenir histórico del pueblo.

Gracias a ella podemos ver que el espacio de la peregrinación: barrios, iglesias, cerro, camino y lugares de memoria (la comisaría, la chinampa hoy campo de beisbol, etcétera), es un territorio cultural superpuesto a las construcciones modernas que lo conciben en términos económicos geográficos y políticos. La memoria transmitida oralmente informa de las estructuras del *tiempo* y del *espacio* que persisten y a su vez se estructuran en la peregrinación, representando en el presente ese *espacio* y *tiempos* pasados que persisten. Pero también vemos que la peregrinación como *grafía* representa una cartografía simbólica que hace referencia a ese *espacio* y esos *tiempos*. Y a pesar de que la peregrinación se realiza cada año desde el mismo lugar y se desplaza también por el mismo camino hacia el mismo destino, su espacio-tiempo no es igual pues cada vez la ubicación de los domicilios de los mayordomos en turno cambian y por tanto los recorridos que cumple cada mayordomía (la saliente recorre la delimitación del barrio en su lado sur antes de entregar la virgen y la entrante recorre la delimitación sur después de recibir la imagen). Así se incrementan los *lugares de memoria* y el *tiempo* y *espacio* que la hacen posible se re-significan, el *tiempo- espacio* se estira²¹³ y se vuelve una construcción propia de aquellos quienes la realizan.

El recorrido que siguen los peregrinos puede ser interpretado como un acto que niega simbólicamente los límites oficiales del territorio y no la representación de un viaje interior

²¹³ Este barrio sale del orden de los principios estructuralistas de los tipos de sociedades que hace Giddens, acaso sería un subtipo de lo que él llama “sociedad dividida en clases” que consiste en ser una sociedad urbana que conserva un interior rural, aspecto que no refleja el estado actual del barrio de Santiago Ahuizotla, sin embargo hay que señalar que hasta hace aproximadamente 40 años, el territorio era completamente rural y los habitantes del barrio sobrevivían, entre otras cosas, de la siembra y cosecha de alfalfa y de la elaboración de “adobes”. Acaso sería un subtipo de lo que él llama “sociedad dividida en clases. Anthony Giddens, *La construcción de la sociedad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1995, p.211.

o la representación de la vida del hombre como afirman algunos teólogos y antropólogos.²¹⁴ En ese sentido, el recorrido señala un fin-inicio de cada año de la peregrinación, un *tiempo* traslapado en sí mismo que además se traslapa en el *tiempo histórico* oficial, entendiendo como *tiempo histórico* una noción de proceso. Al realizarse el recorrido se dibuja el territorio original que la comunidad recorrió en 1837, con el cual rescató simbólicamente un espacio propio, histórico y cultural que les otorgaba identidad. En el recorrido actual ese espacio permanece simbólicamente en el *espacio-tiempo* presente ordenando el *tiempo* de la comunidad; un espacio que como vimos, permanece sobre las transformaciones que el territorio ha sufrido en relación a la historia oficial durante 172 años. De ese modo la peregrinación funge como la *grafía* que anualmente representa un *espacio-tiempo* olvidado en el espacio que estructura un orden del tiempo ajeno al actual y no reconoce fronteras territoriales. También es la representación de una manera de pensar, de ser y percibir el mundo y las diferencias sociales cuya naturaleza puede variar, y una costumbre singular que cohesiona una comunidad y motiva y propicia relaciones de identidad.

Actualmente en el camino que une al barrio de Santiago Ahuizotla con el santuario de Los Remedios ya no existen vestigios materiales que develen las antiguas significaciones, por tanto, con la peregrinación el espacio adquiere nuevas re-significaciones de modo que una vez más el espacio por sí mismo es importante *en* y para la peregrinación,²¹⁵ *en* y para la comunidad. Aún así permanecen esos puntos en el camino que funcionan como lugares de memoria para realizar los determinados rituales y acciones durante la peregrinación, en los que existieron elementos simbólicos de una población que conservaba un modo de ser distinto al occidental. Y aunque los habitantes no conocen *porqué* se eligieron esos puntos ni la relación que guardan con esas acciones, saben que su valor simbólico viene del pasado,²¹⁶ que se trata de lugares de memoria que de un modo u otro fueron importantes para “los abuelos”.

²¹⁴ Ver el Capítulo II de este trabajo.

²¹⁵ Claude Nigel afirma que la región de Totoltepec, lugar donde se encuentra el Santuario de Los Remedios, fue conquistada por los tecpanecas, antiguos habitantes de Azcapotzalco, siendo los aztecas aún sus mercenarios. Claude Nigel Byam Davies, *Los Señoríos Independientes del Imperio Azteca*, México, pp. 26, 27.

²¹⁶ Al respecto, Ricoeur plantea que los símbolos presentan un doble apuntar, prestándose debido a ello a una doble interpretación; los mismos símbolos tendrían un apuntar arqueológico, hacia la infancia de la humanidad y el deseo inhibido, y un apuntar escatológico, hacia nuevos modos posibles de ser en el mundo

Mi investigación me ha permitido advertir que en esos lugares se ensamblan dos órdenes de realidades: lo simbólico que viene de un pasado remoto y alguna vez fue depositado en elementos tangibles como construcciones y sitios naturales más tarde destruidos, pero recuperados y representados, y posiblemente también re-significados en la peregrinación. La segunda realidad se vive en el tiempo actual pero durante el ciclo de la peregrinación (el cambio de mayordomía, la fiesta de la alquila y la quema del castillo). Paradójicamente ese pasado simbólico reviste a la comunidad en una dimensión particular de tiempo que actualiza constantemente un espacio y a su vez revela que esta peregrinación es un acto más allá de la fe: es un acto de vida, de re-conciliación, re-unión y re-conocimiento.

Cabe señalar que la inquietud personal acerca de la peregrinación no surgió del esnobismo, sino desde mi mirada como arquitecta y restauradora de edificios la cual me permite leer y entender puntos, líneas, figuras, formas, texturas, colores símbolos, así como expresarme con los mismos recursos. Por supuesto que luego del extenso proceso de la investigación las primeras impresiones que tuve ante la peregrinación cambiaron sustantivamente y no sólo quedaron respondidas mis preguntas y confirmadas mis especulaciones. Se reveló ante mí como un medio para indagar en las historias oficiales y sin proponérmelo “descubrí” cosas interesantes, una de ellas fue la existencia del croquis que muestra la forma circular del Distrito Federal mucho antes de emitirse el plano que oficializa esa forma.

Así, en la búsqueda de respuestas y la confirmación de hipótesis no sólo rescaté una práctica cultural perdida entre la hegemonía de las prácticas populares de las urbes, paralelamente construí la metodología de análisis que presento en este trabajo, una metodología que afecta los procedimientos tradicionales de hacer Historia e Historiografía. Que permite al historiador realizar en sus investigaciones cortes de tiempo más amplios; la diacronía de algunos fenómenos deja de ser un inconveniente para analizarlos y se torna en la justificación de su existencia. A los historiógrafos nos permite ampliar el campo de

para el hombre. En este doble apuntar del símbolo consiente el elemento profundo de su doble función: ocultar y revelar; todo símbolo cumpliría una y otra función, pero cada símbolo se situaría en uno u otro extremo de una misma escala, que iría desde una función enmascaradora, hasta una reveladora. Manuel Maceiras, “Presentación de la edición española”, pp. 9- 29.

estudio tradicionalmente limitado a los textos escritos y tener acceso a otro tipo de discursos.

Bibliografía

A. B. *diccionario Akal de Ciencias Históricas*, Madrid, Alianza, 1974.

Alamán Lucas, *Historia de México*, México, tomo V, Editorial Jus, 1942.

Atlas general del Departamento del Distrito Federal, México, tomo I, 1930.

Archivo General de Indias: *Audiencia de México, 1842*, Sevilla, España.

Azcapotzalco en el tiempo, Azcapotzalco, Distrito Federal, Compañía Editorial Impresora y Distribuidora, 1974.

Azuela Luz Fernanda, *Historia del quehacer científico en América Latina*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993.

Barajas Durán Rafael, “Retrato de un siglo ¿Cómo ser mexicano en el siglo XIX?”, Enrique Florescano (coordinador), *Espejo Mexicano*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, Fundación Miguel Alemán, 2002, pp. 116-177.

Bazarte Martínez Alicia, *Las cofradías de españoles en la ciudad de México (1526-1869)*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1989.

Bonfil Batalla Guillermo, *México Profundo. Una Civilización Negada*, México, Cuarta serie de Lecturas Mexicanas, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001.

Braudel Fernand, *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, Alianza, 1982.

Burke Peter, *Formas de hacer historia*, Madrid, Alianza, 1991.

Byam Davies Claude Nigel, *Los Señoríos Independientes del Imperio Azteca*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1968.

Carta de don Hernando de Molina, de don Baltasar Hernández y de los alcaldes y regidores de Azcapotzalco al rey Felipe II, Proyecto Guadalupe, Acervo de la Basílica de Guadalupe.

Connolly Priscilla, “Un hogar para cada trabajador: notas sobre la conformación del espacio habitacional en Azcapotzalco”, *Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, núm. 6/7, mayo-diciembre, 1982, pp. 149-192.

Chartier Roger, *Aprender a leer, leer para aprender*.

<http://www.lalectura.es/2008/chartier.pdf>

Chartier Roger, *El mundo como representación*, Barcelona, Gedisa, 1999.

De Carrillo y Pérez Ignacio, *Lo máximo en lo mínimo: La portentosa imagen de nuestra señora de los Remedios, Conquistadora y Patrona de Imperial Ciudad de México en donde escribía esta Historia Don Ignacio de Carrillo y Pérez en 1808*, Michigan, The University of Michigan Libraries, 1817.

De Certeau Michel, *La invención de lo cotidiano 2 habitar, cocinar*, México, Universidad Latinoamericana, Instituto de Estudios Superiores de Occidente, 2006.

De Cisneros Luís, *Historia del principio y origen, progresos y venidas a México, y milagros de la santa imagen de nuestra Señora de los Remedios, extramuros de México (1621)*, México, el Colegio de Michoacán, 1999.

De la Garza Toledo E., Edgar Belmont Cortés, *Teorías sociales y estudios del trabajo*, México, Anthropos, Universidad Autónoma Metropolitana, 2006.

De Sahagún Bernardino, *Breve compendio de los ritos idolátricos que los indios de esta Nueva España usaban en el tiempo de su infidelidad*, México, Lince Editores, 1990.

Del Ángel Gutiérrez Arturo, *La peregrinación a Wirikuta: el gran rito de paso de los huicholes*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, Colección etnografía de los pueblos indígenas de México, 2002.

Dublán Manuel, Lozano José María (compiladores), *Legislación Mexicana, 1687-1866*, tomo VII, Biblioteca Virtual Daniel Cosío Villegas, El Colegio de México, 2010.

Durkheim Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Korsbaek, Colofón, Universidad Autónoma de Estado de México, 1964.

Eliade Mircea, *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza Editorial, Emecé Editores, 1982.

Eliade Mircea, *El mito del eterno retorno*, Buenos Aires, Emecé Editores, 2001.

Eliade Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1998.

Epistolario de la Nueva España 1505-1818, México, recopilación realizada por Francisco del Paso y Troncoso (1939-1942), Silvio Zavala, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, vol. 7, 1940.

Espinosa García Ana Cecilia, Marisa Mazari Hiriart, *Atlas de culturas del agua en América Latina y el Caribe. Pueblos indígenas de México y agua: Xochimilcas*, Instituto de Ecología, Universidad Nacional Autónoma de México.

http://www.unesco.org/uy/phi/aguaycultura/fileadmin/phi/aguaycultura/Mexico/21_Xochimilcas.pdf.

Espinosa López Enrique, *Ciudad de México. Compendio cronológico de su desarrollo urbano 1521-1980*, México, Copyright, 1991.

Gaitán Alcalá Felipe, *Las semánticas de lo sagrado*, México, Plaza y Valdés Editores, FLACSO, 2004.

Garzón Lozano Luis Eduardo, *Xochimilco hoy*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José Mora, 2002.

Gerhard Peter, *Geografía Histórica de la Nueva España 1519-1821*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.

Gibson Charles, *Los Aztecas bajo el dominio español 1519-1810*, México, Siglo XXI, 2000.

Giménez Gilberto, *Cultura popular y religión*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1978.

Gutiérrez Arturo, *La peregrinación entre los huicholes: el gran rito de paso*. Maestría en Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1998-2000.

González Gómez José Antonio, *Cronología Histórica de Azcapotzalco* (mimeo) México, Archivo Histórico de Azcapotzalco, 2000.

González Leyva Alejandra, *Chalma: una devoción agustina*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, Instituto Mexiquense de Cultura, 1991.

Grimes Ronald, *Símbolo y conquista, Rituales y teatro en Santa fe, Nuevo México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.

Guardino Peter, *Campesinos y política nacional en la formación del Estado nacional en México: Guerrero, 1880- 1857*, México, Congreso del Estado de Guerrero, Instituto de Estudios Parlamentarios Eduardo Neri, 2001.

Halbwachs Maurice, *Los marcos sociales de la memoria*, Barcelona, Anthropos, 2004.

Hansen Roger D., *La política del desarrollo mexicano*, México, Siglo XXI, 1973.

Hartog François, *Regímenes de Historicidad: presentismo y experiencias del tiempo*, México, Universidad Iberoamericana, 2007.

Heinrich Berlin, *Anales de Tlatelolco. Historia de Tlatelolco desde los Tiempos más Remotos*, México, Editorial Porrúa, 1980.

Hernández Abigail, López Bárcena Francisco (Coordinadores), *La fuerza de la costumbre. Sistema de cargos en la mixteca oaxaqueña*, México, Red_Es, Serie Derechos Indígenas, 2004.

Hobsbawm Eric & T. Ranger, “Introducción: Inventing Traditions”, *The invention of the Tradition*, Cambridge University Press, 1983, Cambridge, Revista biTARTE núm. 18, agosto, 1999, pp. 39-53.

Kalyuta Anastasya, “La casa y hacienda de un señor mexica: Un estudio analítico de la Información de doña Isabel de Moctezuma”, *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 65, parte 2, Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008, pp. 13-37.
<http://estudiosamericanos.revistas.csic.es/index.php/estudiosamericanos/article/view/112/116>.

Labastida Ochoa Alejandra, “Otra vuelta de tuerca: búsqueda de lo no narrativo”, *El carácter narrativo del discurso histórico*, México, Universidad Iberoamericana, 2005, pp. 193-216.

Lafaye Jacques, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional*, México, Fondo de Cultura Económica, 4ª ed., 2002.

Le Goff Jacques, *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Barcelona, Paidós, 1991.

Le Goff Jacques, *Lo maravilloso y cotidiano del mundo medieval*, Gedisa.

Levin Rojo Danna, “Vecindad interétnica e identidad cultural: la fiesta de San Lorenzo en las comunidades indo-hispanas de Picurís y Peñasco, Nuevo México”, Carlo Bonfiglioli, Arturo Gutiérrez y Marie Areti Hers (coords.), *Las Vías del Noroeste 2. Hacia una perspectiva sistémica*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, 2008, pp. 189-238.

Levin Rojo Danna, “The Matachines Dance in Alcalde, a Mestizo Community in North-Central New Mexico” manuscrito de un artículo en prensa, Fernando Berrojalbiz, Carlo Bonfiglioli, Arturo Gutiérrez, Marie Areti Hers y Danna Levin Rojo (eds.), *Las Vías del Noroeste III. Genealogías, Transversalidades y Convergencias*. México, Instituto de Investigaciones Antropológicas / Instituto de Investigaciones Estéticas -UNAM.

Levin Rojo Danna, “La historia inscrita en una danza. Los matachines como rastro vivo del pasado.” Ponencia, VII Encuentro Internacional de Historiografía. La imagen en la historiografía. UAM- Azcapotzalco, México, D.F., 2009.

López Luján Leonardo, “Clásico, la diferenciación campo/ciudad”, *Arqueología Mexicana*, México, vol. 15, núm. 86, 2007, pp. 44-49.

López de Meneses Amada, “Tecuichpochtzin, Hija de Moctezuma (1510-1550)”, Madrid, *Revista de Indias*, núm. 9, 1948, 31-47.

López Sarrelangue Delfina Esmeralda, *Una Villa mexicana en el siglo XVIII: Nuestra Señora de Guadalupe*, México, Primera edición, Universidad Nacional Autónoma de México, Imprenta Universitaria, 1957, Instituto de Investigaciones Históricas, Miguel ángel Porrúa, 2005.

Lozada Guadalupe, “De los ahuehuetes a los chapopotes/La influencia de Pemex en Azcapotzalco” , José Alfonso Suárez del Real y Aguilera (coordinador), *El petróleo en la historia y la cultura de México*, México, Congreso de la Unión, Cámara de Diputados, LX Legislatura, Grupo Parlamentario del PRD, 2008.

<http://biblioteca.flacso.edu.mx/index.php/novedades-bibliohemerograficas?sobi2Task=sobi2Details&catid=19&sobi2Id=848>

Maceiras Manuel, “Presentación de la edición española”, Ricoeur Paul, *Tiempo y narración*, México, Siglo XXI, 2003, pp. 9-29.

Mallon Florencia, *Campesinado y nación: la construcción de México y Perú poscoloniales*, México, CIESAS, El Colegio de San Luis, El Colegio de Michoacán, 2003.

Matute Álvaro, *México en el siglo XIX*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992.

Menegus Borneman Margarita, “Las reformas borbónicas en las comunidades de indios (Comentarios al reglamento de bienes de comunidad de Metepec, 1808)”, Beatriz Bernal (Coordinadora), tomo II, *Actas del IV Congreso de Historia de Derecho Mexicano*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986, pp. 755-776.

Menegus Bornemann Margarita, Rodolfo Aguirre Salvador, *Los indios, el sacerdocio y la Universidad en Nueva España, siglos XVI-XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.

Mendoza Vargas Héctor, Michel Antochiw, *México a través de los mapas*, México, vol. 2000, Parte 2, Instituto de Geografía, Universidad Nacional Autónoma de México, Plaza y Valdez, 2003.

Merton Robert K., *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, París, Librairie Plon. Merton, 1965.

Miranda Godínez Francisco, *Dos cultos fundantes: Los Remedios y Guadalupe (1521-1649)*, México, El Colegio de Michoacán, 2001.

Moctezuma Barragán Pablo, *Treinta Tesoros de Azcapotzalco*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2005.

Nalda Enrique, “Epiclásico, caída de Teotihuacán y nuevas formas de organización”, *Arqueología Mexicana*, México, vol. 15, Núm. 86, 2007, pp. 50-53.

Nava Rodríguez Luis, *Historia de Nuestra Señora de Ocotlán*, México, Periódico La Prensa, 1975.

Negroe Sierra Genny M., “Iglesia y control social en Yucatán. Culto al Cristo de las Ampollas”, *Temas Antropológicos*, México, vol. 21, núm. 2, 1999, pp.280-306.

Nora Pierre, “Entre memoria e historia. La problemática de los lugares”, *Les lieux de mémoire*, Montevideo, Ediciones Trilce, 2008, pp. 9-33.

Nora Pierre, “Ernest Lavisson rôle dans la formation du sentiment national”, *Reviue Historique*, T. CCXXVIII, 1962.

O’ Gorman Edmundo, *Historia de las divisiones territoriales de México*, México, Editorial Porrúa, 2000.

Pack Sasha D., “Revival of the Pilgrimage to Santiago de Compostela: The Politics of Religious, National, and European Patrimony, 1879–1988”, Source: *The Journal of Modern History*, vol. 82, No. 2, The Persistence of Religion in Modern Europe, Chicago, The University of Chicago Press, 2010, pp. 335-367.

Pastor Rodolfo, “El siglo XVIII”, *Campesinos y reformas. La Mixteca, 1700-1860*, México, El Colegio de México, 1987.

Pérez Rico Gilberto, *Azcapotzalco en la Cultura*, México, Archivo Histórico de Azcapotzalco, 2003,

Pérez Rocha Emma, Tena Rafael, *La nobleza indígena del centro de México después de la Conquista*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000.

Plate Brent S., *The Variates of Contemporary Pilgrimage*, Cross Curr 59, no3/ 2009, pp. 260-267.

Reyes Domínguez Guadalupe, “Las fiestas vistas desde la Antropología”, *Temas Antropológicos*, México, vol. 21, núm. 2, 1999.

Ricoeur Paul, *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004.

Ricoeur Paul, “La representación historiadora”, *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2000.

Rioux Jean-Pierre, “Introducción. Un terreno y una mirada”, Jean-Pierre Rioux, Jean-Francois Sirinelli, *Para una Historia Cultural*, México, El Colegio de México, 1999.

Rivera Cambas Manuel, *México pintoresco, artístico y monumental*, USA, Elibron Clasiscs, tomo II, 2006. Réplica del facsímil publicado en México por la Imprenta Reforma en 1882.

Rodríguez León Felix, *Los zoques de Tuxtla*, México, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas, 2007.

Rodríguez-Shadow María, Robert D. Shadow, *El pueblo del Señor: las fiestas y peregrinaciones de Chalma*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 2002.

Rubial Antonio, “Nueva España: imágenes de una identidad unificada”, Enrique Florescano (coordinador), *Espejo Mexicano*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, Fundación Miguel Alemán, 2002, pp. 72-113.

Ruiz Medrano Ethelia, *Gobierno y sociedad en Nueva España. Segunda Audiencia y Antonio de Mendoza*, Zamora, Gobierno del estado de Michoacán, El Colegio de Michoacán, 1991.

Sánchez Álvarez Guadalupe, *La arquitectura religiosa del siglo XVI en Azcapotzalco. Caso de estudio: el ex convento de Azcapotzalco*, Universidad Nacional Autónoma de México, Tesis de Maestría, 2006.

Sandoval Forero Eduardo A., Topete Lara Hilario, Korsbaek Leif, *Cargos, Fiestas, Comunidades*, México, Universidad Autónoma de Estado de México, 2002.

Santamarina Novillo Carlos, “Los *azteca-tepaneca*: en torno a sus orígenes y gentilicio, *Revista Española de Antropología Americana*”, vol. 36, 2006, pp. 61-81.

Santamarina Novillo Carlos, “El Acolhuacan bajo dominio Tepaneca, un capítulo de la expansión de Azcapotzalco, *Anales del Museo de América*, vol.14, 2006, pp. 9-61.

Senn Corelyn F., "Journeying as Religious Education: The Shaman, the Hero, the Pilgrim, and the labyrinth walker", *Religious Education*, ProQuest Religion 97/ 2, 2002, pp. 124-140.

Soage Ana, "La teoría del discurso de la escuela de Essex en su contexto teórico", *CÍRCULO de Lingüística aplicada a la Comunicación* (clac) 25/2006, pp. 45-61.
<http://www.ucm.es/info/circulo/no25/soage.pdf>

Soja Edward, *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and other Real-and-Imagined Places*, Cambridge, MA: Blackwell, 1996.

Sperber Dan, *El simbolismo en general*, Madrid, Anthropos, 1988.

Turner Victor, *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, Londres, Cornell University Press, Ithaca, 1974.

Turner Víctor, *El proceso ritual: estructura y anti-estructura*.
<http://www.scribd.com/doc/35961/EL-PROCESO-RITUALVERSION-DEFINITIVA>.

Turner Víctor, *La selva de los símbolos*, México, Siglo XXI, 4ª edición, 1999.

Van Young Eric, *La otra rebelión. La lucha por la independencia de México, 1810-1821*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.

Von Ranke Leopold, *Pueblos y Estados en la historia moderna*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

Von Wobeser Gisela, *Dominación colonial y la consolidación de los vales reales en Nueva España, 1804-1812*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.

Walker Charles, “¿Civilizar o controlar?: el impacto duradero de las reformas urbanas de los Borbones”, Cristóbal Aljovín de Losada y Nils Jacobsen (edits.), *Cultura política en los Andes (1750-1959)*, Lima, UNMSM / CRFPPA / IFEA, 2007, pp. 105-130.

Weber Max, *Economía y Sociedad*, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2 vols., 1994.

Zavala Silvio, *Epistolario de la Nueva España 1505-1818*, recopilación realizada por Francisco del Paso y Troncoso, México, vol. 7, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, 1940.

Zavala Silvio, *Suplemento Documental y Bibliográfico a la Encomienda Indiana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1994.

Documentos consultados

Catálogo Nacional de Monumentos Históricos Inmuebles en la Delegación de Azcapotzalco, D. F., Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1987.

Nombres antiguos y nuevos de los pueblos de que se compone la Feligresía del Curato de Azcapotzalco", T. 1, Hoja 46, 1836, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Documentos Jeroglíficos de la Colección Antigua, 258; miscelánea histórica. Archivo Histórico del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Testimonio de la Composición de tierras que posee el pueblo de Azcapotzalco y los 27 barrios que se expresan, Tacuba, Juzgado General de Naturales, Tierras, vol. 2, expediente 2, 1795, Archivo General de la Nación.

Legajo parroquias y capillas de Azcapotzalco, Archivo Histórico de Azcapotzalco.

Copia del expediente B, “Los Barrios de Azcapotzalco”, Archivo Histórico de Azcapotzalco.

Oficio del virrey de la Nueva España, Enríquez Martín, México, 1575, Centro de Estudios de Historia de México CONDUMEX, fondo CCCLX-3.