UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS

INSTITUTO DE INVESTIGACIÓN EN HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

CENTRO INTERDISCIPLINARIO DE INVESTIGACIÓN EN HUMANIDADES

FIESTA PATRONAL Y MARCAS RELIGIOSAS EN EL TERRITORIO SAGRADO DE TLALTENANGO, CUERNAVACA

TESIS PARA OBTENER EL GRADO DE

DOCTOR EN HUMANIDADES

PRESENTA

JOSÉ AXEL SALGADO RAMÍREZ

DIRECTOR DE TESIS

PATRICIA MOCTEZUMA YANO

3 de noviembre de 2026

FIESTA PATRONAL Y MARCAS RELIGIOSAS EN EL TERRITORIO SAGRADO DE TLALTENANGO, CUERNAVACA

JOSÉ AXEL SALGADO RAMÍREZ



Feligreses de Tlaltenango durante el noveno día del primer novenario, con fecha del 13 de agosto del 2023, los fieles llevan cargando a la "Virgen peregrina" -una réplica de la Virgen de los Milagros- hacia la siguiente casa donde la imagen religiosa pasara la noche. La procesión de feligreses desafía la lógica urbana, frente a los automóviles de la ciudad, a pie sobre la avenida principal Emiliano Zapata en el tramo de Tlaltenango muy cerca del Santuario de la Virgen de los Milagros. Fotografía: José Axel Salgado Ramírez.

COMITÉ DE TESIS

DIRECTORA:

Dra. Patricia Moctezuma Yano

LECTORES:

Dra. Leticia Villalobos Sampayo

Dra. Cristina Amescua Chávez

Dr. Francisco Salvador Granados Saucedo

Dr. Alex Ramón Castellanos Dominguez

Dra. Kim Sánchez Saldaña

Dr. Luis Miguel Morayta Mendoza

Cuernavaca, Morelos, México, 2026

Agradecimientos

Mi sincero agradecimiento a la Dra. Patricia Moctezuma Yano, por su guía y acompañamiento como directora de tesis durante este proyecto de investigación, su apoyo mediante la transmisión de conocimiento ha sido sustancial para ir comprendiendo, un fenómeno social tan complejo como lo es la fiesta patronal de Tlaltenango en Cuernavaca, Morelos. Agradezco a mi comité de tesis, Dra. Leticia Villalobos Sampayo, Dra. Cristina Amescua Chávez, Dr. Francisco Salvador Granados Saucedo, Dr. Alex Ramón Castellanos Dominguez, quienes en conjunto con mi directora de tesis, han conformado un equipo de primera, compartiendo elementos teóricos y metodológicos para la comprensión de los planteamientos que conforman la presente investigación, sus aportaciones científicas, sus comentarios, así como sus experiencias como investigadores; -momentos de mejora y actualización de fundamentos teóricos, que se atesoran- sus seminarios, coloquios académicos, en universidades como en la UAEM (Morelos) y en la BUAP (Puebla); en las que hemos coincidido, han constituido a lo largo del desarrollo de mi tesis, el soporte académico para depurar el presente proyecto científico. Agradezco también a la Dra. Kim Sánchez Saldaña por la aportación de nuevos conceptos teóricos durante su seminario y al Dr. Luis Miguel Morayta Mendoza, ambos quienes también se sumaron como lectores de tesis.

Gracias a las instituciones por su apoyo y compromiso con la ciencia, al Centro Interdisciplinario de investigación en Humanidades (CIIHu), Posgrado en Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, a la Secretaría de Ciencias, Humanidades, Tecnología e Innovación (SECIHTI). Gracias a los administrativos, académicos e investigadores que conforman la estructura del Posgrado en Humanidades ha sido grato coincidir con todos durante este proyecto.

Agradezco a la comunidad de Tlaltenango; a los feligreses encargados de organizar la fiesta patronal, en honor a la Virgen de los Milagros, a los integrantes de los comités de fiesta y comités del Santuario de Tlaltenango, a los que integran las procesiones y peregrinaciones, gracias por compartir sus experiencias y su cosmovisión en torno a su celebración religiosa.

Gracias a mi familia presente en esta experiencia: a mi mamá Andrea, siempre has sido un ejemplo de superación, perseverancia, dedicación y compromiso, gracias a mi hermana Susana, les agradezco el compartir con ustedes diversos momentos en el proceso de este proyecto académico, las conversaciones sobre dicho proyecto, los retos que implica; gracias por su paciencia, debido a lo absorbente que puede resultar esta misión.

Gracias a mis amigos, a mis amigas; por su escucha, sus mensajes y palabras amables; pero sobre todo por comprender la importancia de este proyecto.

Dedicatoria

A mi mamá, Andrea Ramírez; gracias

por tu apoyo y ejemplo de constancia,

valor al conocimiento y a la cultura.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN Y CONTEXTO. 7

CAPÍTULO I.

TERRITORIO, RELIGIOSIDAD POPULAR Y FIESTA PATRONAL 22

Introducción al capítulo 1. 23

1.1 El territorio sagrado del pueblo originario frente a la mancha urbana. 29

1.2 Religiosidad popular como marcador territorial. 35

1.3 Fiesta patronal y territorio. 47

CAPÍTULO II.

LA HUELLA PREHISPÁNICA Y LA IMPOSICIÓN COLONIAL: MARCAS DE ORIGEN DE LA EXPANSIÓN URBANA RELACIONADAS A TLALTENANGO 60

Introducción al capítulo 2. 61

2.1 Lo prehispánico y lo moderno: factores determinantes relacionados al crecimiento urbano, en el territorio de Tlaltenango en Cuernavaca, Morelos. 65

2.2 La huella tlahuica en Cuernavaca, Morelos. 69

2.3 Algunas marcas de la colonia en Tlaltenango: la hacienda, la capilla y la crisis social. 89

Balance del capítulo 2. 101

CAPÍTULO III.

LA IMAGEN DE LA VIRGEN DE LOS MILAGROS, COMO ESTRATEGIA DE MARCAJE TERRITORIAL EN TLALTENANGO 105

Introducción al capítulo 3. 106

3.1 Antecedentes de la fiesta de la Virgen de los Milagros: El mito, legitimación colonial y reapropiación indígena. 111

3.2 Usos y apropiaciones simbólicas como recurso de marcaje territorial. 121

3.3 El territorio religioso de pertenencia: Lo propio y lo ajeno en la fiesta patronal de Tlaltenango. 150

Balance del capítulo 3. 156

CAPÍTULO IV.

MARCAS RELIGIOSAS MESOAMERICANAS PRESENTES EN LA RELIGIOSIDAD POPULAR DE TLALTENANGO, FRENTE A LA LÓGICA EXPANSIONISTA DE LA URBE 158

Introducción al capítulo 4. 159

4.1 Marcas religiosas de reminiscencias mesoamericanas en Tlaltenango. 168

4.2 El culto a la Virgen de los Milagros inmerso en un territorio urbanizado. 195

4.3 Lo religioso en la ciudad, un forcejeo por el tiempo y espacio urbano. 200

Balance del capítulo 4. 206

CAPÍTULO V.

LA FIESTA PATRONAL DE TLALTENANGO, COMO INSCRIPCIÓN PERFORMÁTICA ENTRE LA MEMORIA Y EL TERRITORIO 208

Introducción al capítulo 5. 209

5.1 La actualización territorial: un acto de resistencia frente a la homogeneización urbana. 214

5.2 Inscripciones en territorio sagrado: ritual, tercer espacio, drama social, memorias y resistencia. 222

5.3 La resistencia desde el ser originario en la ciudad. 248

Balance del capítulo 5. 252

REFLEXIONES ANALÍTICAS DESDE LOS HALLAZGOS 254

Lo rizomático en la resistencia de la fiesta patronal de Tlaltenango. 259

La fiesta patronal de Tlaltenango: el tercer espacio, lo tentacular y la alteridad histórica. 263

El tercer espacio: autonomía y resistencia en la fiesta patronal de Tlaltenango. 264

Lo tentacular en la resistencia de la fiesta patronal de Tlaltenango. 266

La fiesta patronal de Tlaltenango como alteridad histórica. 268

A modo de resumen: consideraciones, recomendaciones y proyecciones en torno a la fiesta patronal. 280

BIBLIOGRAFÍA. 286

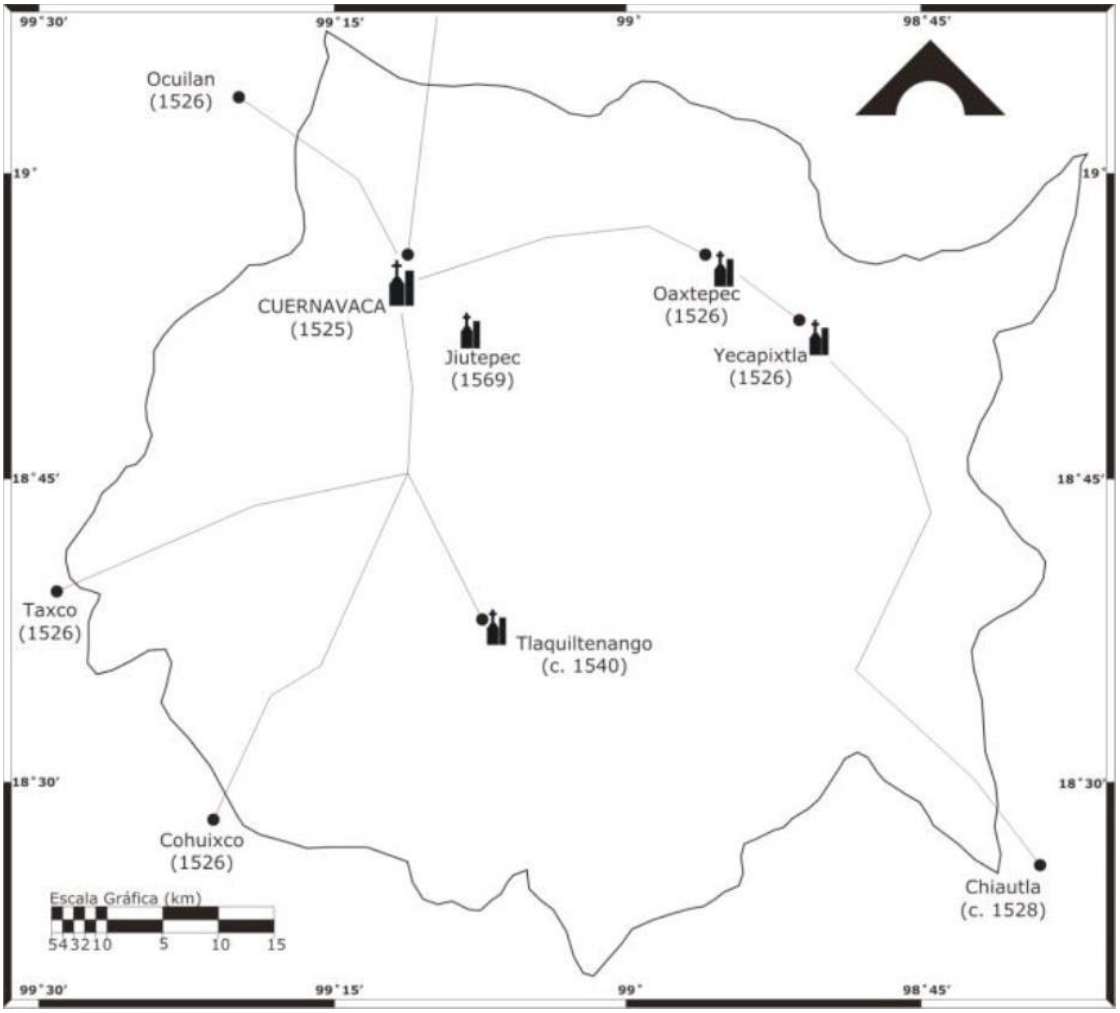
INTRODUCCIÓN Y CONTEXTO



Sacerdote y acolito entrando al Santuario de Tlaltenango para proceder con la misa a los peregrinos de San Pío Jiquilpan, durante la fiesta patronal de la Virgen de los Milagros de Tlaltenango. 31 de agosto del 2022. Fotografía: José Axel Salgado Ramírez.

El territorio de Tlaltenango en Cuernavaca, Morelos; actualmente se encuentra completamente inmerso en la mancha urbana, dicho territorio ostenta una práctica religiosa, muy arraigada a un pasado colonizador, me refiero a la tradicional festividad en honor a la Virgen de los Milagros; la cual es una fiesta patronal de más de 300 años que nos remite a un muy alto perfil religioso en Tlaltenango.

Cabe recordar que, en tiempos de la conquista, durante la expansión franciscana en Cuauhnáhuac, actualmente Cuernavaca; fueron construidas dos iglesias durante el siglo XVI, una en Tlaltenango y otra en San Jerónimo, durante los primeros años de la evangelización por los religiosos franciscanos (García y Nájera, 2010).



Ruta de expansión franciscana, 1525-1570. Fuente: García Mendoza Jaime y Nájera Nájera Guillermo. 2010. Evangelización y creación de las jurisdicciones eclesiásticas. p. 221-264. En: García Mendoza Jaime y Nájera Nájera Guillermo Coordinadores. 2010. De los señoríos indios al orden novohispano. Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur, VOL III. Director Horacio Crespo ISBN: 978-607-00-2256-2

A partir de la hierofanía de la Virgen de los Milagros en Tlaltenango en el año 1720, los diversos momentos históricos relacionados a su culto, están presentes en el discurso de los habitantes y feligreses

de dicho pueblo urbano y han sido determinantes, para saber en qué medida intervino la imagen de la Virgen de Tlaltenango en la consolidación, del culto católico y en la conformación de identidades territoriales, en el contexto de la religiosidad popular de dicho pueblo, algo que llama la atención, es la persistencia de su fiesta patronal después de más de 300 años de iniciada dicha celebración, sobre todo frente a los embates producidos por la expansión de la mancha urbana.

La expansión urbana contemporánea, lejos de ser simplemente un fenómeno de crecimiento demográfico y físico; actúa como un proceso que borra memorias, desarticula lazos comunitarios y redefine la relación intrínseca entre las personas y el espacio que habitan. La acelerada dinámica de la modernidad busca imponer una homogeneización cultural y una lógica de territorio utilitario y despojado de significado (Segato, 2007), aspectos de la modernidad frente a los que la fiesta patronal de Tlaltenango ha logrado persistir a lo largo de su historia, mediante marcas religiosas (Segato, 2007), debido a que funcionan actualmente como un recurso simbólico para la apropiación de un territorio (De la Torre, 2022), que se caracteriza por ser un tipo de espacio urbano muy singular; en donde la lógica de la modernización entra en tensión con los elementos prehispánicos y católicos contenidos en la fiesta patronal (Portal, 2013).

En este punto sostengo que la fiesta religiosa de Tlaltenango, paso de ser una invención colonial para apropiarse del territorio, a convertirse en un espacio, que, en la actualidad, evidencia una lucha por el territorio relacionada a la conquista española y a otros episodios que históricamente han fragmentado su territorio de origen indígena.

Cabe aclarar que, si bien las marcas o inscripciones de lo católico han sido de utilidad para los intereses de orden colonial (Segato, 2007), también han sido apropiadas como parte de una estrategia de resistencia territorial (Bonfil, 1989; 1991), en ese sentido mediante las marcas religiosas (Segato, 2007) diversos pueblos de origen mesoamericano desafían las lógicas de la modernidad, por el solo hecho de que permanece en el tiempo y espacio una geografía sagrada; a partir de elementos religiosos católicos y mesoamericanos, que se anclan al territorio, dicho anclaje también es posible desde los conceptos de centro, fronteras y redes, concretamente; santuarios, procesiones y peregrinaciones (Barabas, 2004a; 2004b; 2004c).

En ese contexto el pueblo urbano de Tlaltenango, no obstante el acelerado desbordamiento de la mancha urbana sobre su territorio, se rige actualmente -al igual que diversos pueblos que mantienen elementos religiosos católicos y mesoamericanos- por una lógica espacio-tiempo de raíz mesoamericana, anclada a un territorio ancestral físico o simbólico que reivindica y defiende; mediante la vida

comunitaria, sus fiestas patronales y sus rituales por mencionar algunos (Medina, 2006; Portal, 2013; Barabas, 2004a; 2004b; 2004c).

La fiesta patronal; a partir de marcas e inscripciones (Segato, 2007), busca visibilizarse (Miguel, 2014), actúa como dinámico proceso social y ritual, es un dispositivo performático central en la producción y reproducción simbólica de dicho territorio. Se alude a un dispositivo performático debido a que se considera que la identidad territorial no se tiene, sino que se "actúa" (Díaz, 2007) y se "produce" (Segato, 2007), en el ritual; de esta manera, la fiesta patronal como dispositivo performático es el escenario donde los sujetos "actúan" y "producen" su identidad territorial, convirtiendo la pertenencia en algo vivo y cotidiano, y no en algo estático, es también; desde donde el territorio se inscribe en el cuerpo social, mediante el ritual (Segato, 2007); un ritual mediante el cual, se escenifica, se manifiesta y se defiende una historia y organización social, muy "diferente" (Segato, 2007) a la lógica estatal y de la expansión urbana que son lógicas vinculadas a la modernidad tardía (Segato, 2007).

La fiesta religiosa es un espacio donde las prácticas culturales locales, a menudo relegadas a la categoría de folclore, emergen como potentes campos de batalla simbólicos, e incluso políticos (Segato, 2007); en una ciudad inmersa en la modernidad que tiende a descalificar el modo de vida tradicional de la "sociedad folk" (Madrazo, 2005), debido a que para la urbe representa lo anacrónico y el retraso; pero que no obstante su arraigo a lo tradicional y debido a su matriz básica, también se le asume como una forma de resistencia y de identidad de una comunidad (Madrazo, 2005).

La problematización reside en entender la fiesta patronal de Tlaltenango, como un acto de resistencia cultural, un espacio de intersticio, donde lógicas distintas a las de la ciudad y el Estado persisten y se reafirman (Segato, 2007), en ese contexto; la modernidad, al intentar imponer un orden abstracto que se concibe fuera de los elementos simbólicos de los feligreses, choca con las estructuras elementales de la vida comunitaria, donde el territorio está cargado de un valor simbólico e histórico que excede su valor de cambio mercantil.

En ese orden, el planteamiento que guía esta investigación es el siguiente: ¿De qué manera la fiesta patronal de Tlaltenango, integradora de las dimensiones religiosas, católica y mesoamericana; hace visibles las tensiones relacionadas al complejo proceso de apropiación simbólica del territorio frente a las presiones de la expansión urbana?

El objetivo de esta investigación es analizar de qué manera tres dimensiones religiosas de Tlaltenango: católica, mesoamericana y fiesta patronal; entran en tensión en el contexto de la celebración a la Virgen de los Milagros en la actualidad, en tanto contenedoras de inscripciones, que permiten a la

comunidad apropiarse simbólicamente de su territorio, frente a las amenazas de fragmentación y la anomia que trae consigo la lógica urbana moderna, que impacta en su territorio sagrado de origen mesoamericano.

Se parte de la hipótesis de que la fiesta patronal de Tlaltenango, entendida como un dinámico proceso social y ritual, actúa como un dispositivo performático en la producción y reproducción simbólica del territorio; haciendo visibles, a través de tres dimensiones -católica, mesoamericana y fiesta patronal- contenedoras de marcas religiosas, las tensiones inherentes al histórico proceso de apropiación simbólica del territorio; frente a las presiones de la expansión urbana.

En ese sentido se busca demostrar que la fiesta patronal es un espacio de acción social y de producción de sentido, no solo un reflejo pasivo de creencias. Para dicho efecto se muestra en esta investigación que la fiesta patronal de Tlaltenango es un escenario privilegiado para observar la disputa por el territorio, entendido este no solo como un recurso material, sino como el fundamento existencial y simbólico de la vida comunitaria, que alude a lo sagrado.

En esencia, la fiesta religiosa de Tlaltenango transforma un espacio urbano-público, en un territorio sagrado donde se "disputa" el nosotros (la comunidad local originaria de Tlaltenango, definida por la tradición de raíz mesoamericana, redes de parentesco, la historia compartida y la fe en la Virgen de los Milagros), frente a los otros (la modernidad deslocalizada y la expansión urbana que suprime lo mesoamericano) (Segato, 2007), (Portal, 2013).

Por tal motivo se considera que el enfoque de Segato (2007), permite situar la fiesta patronal en el centro de una disputa por la soberanía y el control del espacio, evidenciando durante la celebración a la Virgen de los Milagros, una constante tensión frente a las dinámicas de la urbe; en torno a tres dimensiones religiosas (cuya selección explico en la nota metodológica): la católica, la mesoamericana y la fiesta patronal.

El territorio de acuerdo con Segato alude a un espacio representado y apropiado, se entiende como "*una apropiación política del espacio que tiene que ver (...), con su delimitación, clasificación, habitación, uso, distribución, defensa y, muy especialmente, identificación (...) No hay territorio sin sujeto de esta apropiación -sujeto en posesión y en posición; no hay territorio sin Otro. Territorio es en esta perspectiva realidad estructurada por el campo simbólico (...)*" (2007: 71-72). Desde su perspectiva, el territorio no debe entenderse únicamente como un espacio físico delimitado, sino como un entramado de relaciones sociales, políticas y simbólicas que le otorgan sentido y existencia.

Para Segato (2007), el territorio es siempre una representación social de un espacio fijado y espacio de fijación "*vinculado a entidades sociológicas, unidades políticas, órganos de administración y a la acción y existencia de sujetos individuales y colectivos (…), no es espacio ni es cualquier lugar. Territorio es espacio apropiado, trazado, recorrido, delimitado. Es ámbito bajo el control de un sujeto individual o colectivo, marcado por la identidad de su presencia*" (2007: 72).

Y continúa argumentando que "*A medida que una entidad -grupo económico, sociedad, o colectividad étnica o religiosa- se expande y apropia de un territorio, recubriéndolo con sus marcas de cultura y administrándolo con sus normas propias, le fija también lugares para sus rituales y ceremonias de orden religioso o cívico. Esas ceremonias, con sus fórmulas y procedimientos repetidos rigurosamente en tiempo y lugar establecidos, son la dramatización, la inscripción performática del espacio por un grupo humano*" (2007: 75).

En ese orden, se considera que el rasgo territorial de las dimensiones religiosas de Tlaltenango; vistas en esta investigación desde lo católico (Imagen de la Virgen de los Milagros) lo mesoamericano (reminiscencias de la cosmovisión mesoamericana en Tlaltenango) y la fiesta patronal (drama social), se puede detectar desde las diversas formas de marcar históricamente el espacio mediante elementos fijos y móviles de orden religioso, como parte del arduo proceso de apropiación del territorio.

Se puede hablar de un nuevo rumbo con relación a cómo responde la religiosidad contemporánea frente al nuevo orden territorial: "*grupos que se comportan como patrias secundarias en sus formas de organización y apelativo a la lealtad se expanden creando franjas de identidad común y apropiación territorial. Podría decirse que las personas llevan sus marcadores territoriales a cuestas y que se trata de territorios extensibles, que crecen a media que sus respectivas adhesiones se expanden*" (Segato, 2007: 312).

De acuerdo con lo anterior y siguiendo la propuesta teórica de Segato (2007), "las marcas religiosas" pueden ser entendidas como inscripciones con diversos significados en el territorio, en tanto que operan como un discurso religioso territorial (Miguel, 2014), producido y reproducido por diversos grupos sociales y feligreses, que posibilitan el despliegue de prácticas desde sus diversos intereses que sirven para la apropiación del espacio frente a los embates de la modernidad.

Lo importante a destacar de acuerdo con Segato (2007), es el hecho de que mediante las inscripciones se pueden definir jerarquías y exclusiones; es también mediante las inscripciones que una comunidad establece su "autoadscripción" al territorio, lo que puede entrar en conflicto con la lógica del Estado, la modernidad y su inherente uso del territorio.

Las marcas o inscripciones religiosas en Tlaltenango pueden ser fijas como por ejemplo el Santuario de la Virgen de los Milagros y sus tres capillas, ubicadas también en Tlaltenango; o pueden ser móviles como las procesiones o peregrinaciones y en general todas las prácticas religiosas que en este caso se despliegan en el territorio de Tlaltenango, dichas prácticas pueden ser nombradas "inscripciones performáticas en el espacio" (Segato, 2007).

Las inscripciones performáticas en el espacio (Segato, 2007), se pueden entender como las prácticas, rituales, discursos y el uso de símbolos que, de manera repetitiva y ritualizada, marcan y definen el espacio sagrado. Estos actos o prácticas no solo delimitan de manera simbólica y geográficamente el territorio, sino que también le imponen un orden social.

Cabe señalar que, aunque todo ritual puede ser una inscripción performática, -en tanto que puede dejar una huella en lo social o en el cuerpo- no necesariamente toda inscripción performática es un ritual; esto es, debido a que la inscripción performática, aunque puede encontrarse en el ámbito religioso, tiene la capacidad, de ir más allá del performance institucionalizado de la tradición religiosa, instalándose por ejemplo; en acciones políticas, acciones de protesta, intervenciones artísticas o propuestas que rompen con lo establecido, y que además pueden ser totalmente seculares.

Nota metodológica.

Esta investigación requiere un enfoque metodológico cualitativo, y etnográfico, enfocado en el análisis de la cultura, el territorio y la acción ritual performática, fundamentado en la perspectiva de territorio como espacio de disputa por la soberanía y el control de este (Segato, 2007). Para abordar el estudio de la fiesta patronal de Tlaltenango, Cuernavaca, como un dispositivo de reapropiación territorial, se propone una metodología cualitativa con un enfoque etnográfico emic (punto de vista del nativo o actor), apoyado en el análisis crítico del territorio y la perspectiva performática de la ritualidad. El diseño metodológico se orienta a visibilizar la tensión entre elementos religiosos contenidos en las tres dimensiones (católica, mesoamericana y la fiesta patronal en sí) frente a la expansión urbana.

El enfoque cualitativo, desde el paradigma interpretativo y hermenéutico, permite interpretar el significado que la comunidad da a sus acciones simbólicas durante la fiesta patronal, desde su propio punto de vista. Dicho enfoque también facilita la comprensión de las experiencias vividas, por los actores y feligreses locales de Tlaltenango sobre su territorio.

La perspectiva etnográfica permite registrar el "hacer" performático de la celebración religiosa en tiempo real y su impacto territorial, focalizado en dicha celebración como escenario específico de confrontación urbano-rural. La investigación se sumerge en un tiempo previo a la fiesta patronal, desde

su organización durante los meses de mayo y junio, hasta la semana más intensa del 30 de agosto al 8 de septiembre (día de la misa solemne); entre los años 2022 al 2026, con la intensión de observar, registrar y participar en los rituales, procesiones, montaje de ferias y tensiones territoriales.

Cabe destacar que se busca entender el territorio sagrado a través de las vivencias de los habitantes, considerando la apropiación simbólica de dicho territorio en Tlaltenango como una experiencia comunitaria de resistencia. En ese contexto se analizará el territorio como un espacio de reproducción simbólica de la vida comunitaria.

El análisis de la fiesta religiosa de Tlaltenango se centrará en cómo la fiesta patronal, a través de sus tres dimensiones (mesoamericana, católica, festiva), opera como un dispositivo que frena la fragmentación urbana y reafirma la identidad local sobre el espacio, por tal motivo se considera el enfoque de Segato (2007) para analizar la fiesta como una "disputa por el control del espacio" y la producción de sentido frente a la lógica urbana moderna.

El diseño de la investigación por tal motivo está enfocado en utilizar la fiesta de Tlaltenango como el escenario particular "dispositivo performático" para analizar un fenómeno más amplio: la tensión entre la tradición comunitaria y la expansión urbana moderna.

Se considera una temporalidad para el estudio de la fiesta religiosa frente a la expansión urbana longitudinal y transversal (análisis histórico de más de 300 años de historia), pero con observación intensiva en las festividades actuales.

Con respecto a las técnicas de recolección de datos la observación participante permite insertarnos en los procesos de organización de la fiesta patronal de Tlaltenango, procesiones, misas, y el montaje de la feria comercial, registrando los usos del espacio sagrado contra el espacio comercial, poniendo atención en el uso de la avenida principal "Emiliano Zapata" que es cerrada durante la instalación de la feria. El diario de campo permite el registro meticuloso de los eventos, interacciones, tensiones, ruidos, y transformaciones del espacio urbano durante la fiesta.

Es importante destacar como técnica principal de investigación, el acercamiento documental con fuentes en archivos y bibliotecas sobre: 1. Relaciones geográficas etnohistóricas entre Cuauhnáhuac, Huaxtepec, Tepoztlán. 2. Relaciones geográficas etnohistóricas fuera de Morelos con estados como Estado de México y Ciudad de México principalmente. 3. Códices pictográficos y textos escritos. 4. Cronistas religiosos de los siglos XVI y XVII, principalmente Durán (1967) y Sahagún (2000). 5. Material cartográfico relacionado al territorio y la expansión urbana en Tlaltenango, Cuernavaca. 6.

Relatos orales del pueblo originario de Tlaltenango, documentados y compartidos por sus mismos pobladores (Gómez, 2011; 2013).

En este contexto la etnohistoria permite rastrear el origen de estas marcas religiosas desde lo prehispánico y la conquista, evidenciando que la fiesta es más que una celebración, es un mecanismo de reproducción de un territorio (Segato, 2007) capaz de mantener un "núcleo duro" con elementos prehispánicos de identidad que resiste a la homogeneización urbana (Portal, 2013).

Las fuentes etnohistóricas permiten localizar las "marcas" (Segato, 2007), originales del territorio prehispánico y colonial, ayudan a entender cómo se organizaba el espacio, los límites de la comunidad y los lugares sagrados antes de la expansión urbana. Son la evidencia directa de la cosmovisión indígena.

Los mapas muestran tierras, linajes y lugares rituales (marcas) que la comunidad sigue reclamando hoy, a menudo en contraste con los títulos de propiedad modernos en la urbe. Las marcas de origen mesoamericano y colonial a menudo religiosas o rituales, actúan como fronteras simbólicas que reconfiguran el espacio urbano incluso en la actualidad (Portal, 2013).

En ese contexto, instrumentalizar la etnohistoria como una técnica metodológica permite mover a la etnohistoria de un nicho exclusivo de estudio de documentos coloniales, a una herramienta dinámica y contemporánea para el análisis espacial y cultural.

Mediante la entrevista semiestructurada se establece contacto con los feligreses del Santuario, del comité de fiesta patronal, peregrinaciones y procesiones; así como los que no son parte de la organización de la fiesta, o los que no son originarios de Tlaltenango, los que vienen de fuera del pueblo, turistas y gente de paso durante la fiesta religiosa.

Los entrevistados son abordados mediante un breve cuestionario con preguntas abiertas; esta técnica me permite profundizar en determinados aspectos de interés del estudio en correspondencia con el marco teórico y los criterios de estudio, debido a la libertad de expresión y riqueza de contexto que se genera. En cuanto al muestreo más que cerrar una cifra de entrevistados se busca la saturación teórica propia de la teoría fundamentada (Vasilachis, 2009), en ese punto la saturación teórica permite llegar a un momento clave, cuando las historias y las vivencias sobre la fiesta patronal comienzan a repetirse una tras otra, mostrando patrones que permiten comprender el fenómeno mediante las evidencias empíricas encontradas.

Para dicho efecto los informantes clave a quienes se dirigieron las entrevistas son primero los feligreses que se encuentran en cuatro grupos principales de análisis, desde donde se articula la

organización de la fiesta: procesiones, peregrinaciones, comité de Santuario y comité de fiesta patronal. Cabe destacar que los feligreses que son pobladores originarios de Tlaltenango se mueven constantemente entre las procesiones de Tlaltenango (Santuario y familias originarias), y entre el comité de Santuario y el comité de fiesta. Combinado con esos cuatro grupos principales, también se consideraron, a los feligreses y los no feligreses dispersos en la fiesta y en la feria: comerciantes y turistas de Cuernavaca y los provenientes de otros Estados.

Para llegar a la saturación teórica se ha utilizado un muestreo a partir de la técnica de bola de nieve, técnica no probabilística donde los participantes iniciales reclutan a otros, haciendo crecer la muestra (expansión en red); cabe señalar que ha resultado eficiente combinar la técnica de bola de nieve con el muestreo teórico activo, es decir, buscando activamente a los participantes que puedan llenar los vacíos teóricos, en lugar de solo aceptar a cualquiera que sea referido o de cerrar un numero por grupo, alcanzando un total de 40 entrevistados, momento en donde la saturación teórica ya era muy evidente. En ese sentido cabe señalar que, en la investigación cualitativa, se busca la profundidad y la comprensión de los fenómenos sociales, por tal motivo se prioriza más la calidad en una muestra que la cantidad (Hernández Sampieri *et al*, 2006).

Para el análisis de datos cabe destacar que el tratamiento de la información empírica se realizó mediante un "análisis cualitativo audio directo" (Halcomb y Davidson, 2006), en donde se prioriza un análisis de contenido de carácter inductivo con la finalidad de mantener la fidelidad de las narrativas. Es decir que, en lugar de proceder al uso de software de codificación asistida por computadora, se optó por un abordaje interpretativo basado en la escucha reiterada y reflexiva de las grabaciones de audio. Este método permite preservar la riqueza del lenguaje oral, capturando además del contenido explicito, elementos prosódicos como tonos, pausas y énfasis; aspectos importantes para comprender la subjetividad de los entrevistados.

El proceso sistemático se estructuró en tres fases: 1) Inmersión auditiva: escucha repetida de los audios para lograr la comprensión holística de los testimonios. 2) Identificación y registro: elaboración de notas de campo reflexivas derivadas de las grabaciones. 3) Categorización: transcripción, clasificación y agrupación de los fragmentos significativos en torno a los ejes temáticos emergentes.

A través de este procedimiento emergieron claramente categorías y datos conceptuales vinculados a las tensiones territoriales. En ese orden el análisis se centró en identificar los discursos de legitimación sobre la posesión del espacio, narrativas de conflicto entre grupos y significados atribuidos a las fronteras

en tensión, consolidando así la base empírica de los resultados relacionados a la tensión territorial, articulada en tres ejes que se entrelazan a lo largo de la investigación:

1) La legitimidad histórica percibida sobre el espacio: es decir el derecho moral, cultural o ancestral que los feligreses originarios de Tlaltenango sienten que tiene sobre un territorio debido a su pasado, basado en narrativas como “somos originarios” expresadas durante su fiesta patronal.

2) Las acciones de presión externa por parte de otros actores: en este caso son esas fuerzas ajenas a la comunidad que intentan modificar, ocupar, explotar o controlar el territorio, dichas presiones externas suelen venir de actores con mayor poder económico o político y actúan como el detonante o el combustible que activa la tensión territorial, son presiones territoriales detectadas desde la colonia hasta la modernidad en Tlaltenango.

3) La construcción de una identidad colectiva relacionada a la defensa del territorio: este aspecto alude a un proceso social, mediante el cual los feligreses originarios de Tlaltenango se unen y se definen a sí mismos a partir de la lucha compartida, como se evidencia en esta investigación al abordar el ”drama social”, cuando los feligreses originarios de Tlaltenango se disputan el control de la fiesta patronal frente a los no originarios.

El material, que ha logrado evidenciar aspectos relacionados a como se vive la fiesta patronal en medio de la ciudad enfocándose en los momentos de tensión urbana, han sido: cámara fotográfica, cámara de video, grabadora de voz, cuaderno de notas, cuestionario.

Estos materiales han permitido evidenciar los lugares sagrados, procesiones peregrinaciones y cómo estos son amenazados o absorbidos por la mancha urbana, permitiendo también documentar el “performance” y la visibilidad de las tensiones en la ocupación del espacio público, relacionado al análisis de las dimensiones católica, mesoamericana y fiesta patronal.

Dichos aspectos han permitido el análisis del fenómeno abordado mediante la triangulación de información obtenida en la documentación relacionada al contexto histórico, en las entrevistas, con la conducta ritual y el marco teórico. Posibilitando determinar cómo la fiesta patronal funciona como un espacio de acción social, no pasivo, y cómo las tres dimensiones conviven o se disputan el sentido de la apropiación territorial frente a la urbe.

Esta metodología permitirá demostrar la hipótesis de que la fiesta lejos de expresar únicamente la fe, puede ser también un escenario donde se expresa continuamente la disputa política y existencial por la identidad territorial (Segato, 2007).

Cabe destacar que la selección de tres dimensiones -lo católico, lo mesoamericano y la fiesta- para evidenciar tensiones frente a la urbe en la conformación de la mayoría de los capítulos obedece a cuestiones analíticas, que permiten desglosar la complejidad del fenómeno festivo frente a la urbanización de Cuernavaca.

Es decir, que, aunque la religiosidad popular sincretiza lo mesoamericano y lo católico, tratarlos por separado -como capas de sentido- es necesario para esta investigación; esto es, con la finalidad de evidenciar cómo cada una resiste o se fragmenta ante la lógica urbana. Abordar tres dimensiones de la fiesta religiosa, permite desarticular la religiosidad popular de Tlaltenango y analizar cómo sus componentes se tensionan de manera diferenciada, frente a la urbe moderna.

En ese orden; en primer lugar, la dimensión de lo católico aborda las inscripciones performáticas relacionadas a la imagen de la Virgen de los Milagros, enseguida se muestran las tensiones entre lo relacionado al culto tradicional a la Virgen de los Milagros y la presión del crecimiento urbano.

En segundo lugar, se abordan las marcas de lo mesoamericano, esta dimensión es crucial para evidenciar la "apropiación simbólica" frente a la fragmentación territorial histórica que impone la ciudad; a partir de dichos aspectos se evidencian las tensiones entre las marcas religiosas de lo mesoamericano frente a la lógica de la ciudad que genera la pérdida de la lógica comunitaria mesoamericana.

En tercer lugar, la fiesta patronal, como tal; va más allá de la suma de lo católico y lo mesoamericano, es el momento temporal y espacial donde ambos chocan y se amalgaman. Es el escenario donde la comunidad "reproduce" su territorio en medio del contexto urbano actual; en ese sentido la fiesta religiosa muestra mediante el "drama social" la tensión entre la lógica de la comunidad por preservar la tradición y la lógica urbana que impone cambios en la tradición.

En ese contexto analítico, la expansión de la mancha urbana presiona a la fiesta patronal, lo que fragmenta la dimensión mesoamericana, al perderse el territorio y los tiempos agrícolas, pero manteniendo sus marcas (Segato, 2007) en el territorio, dejando a la dimensión católica, y sus marcas o emblemas (Segato, 2007), como el único elemento "formal" aparentemente "aceptado" por la ciudad, a partir de lo cual también se generan disputas por el tiempo y el espacio urbano (Portal, 2013).

En el marco de lo planteado anteriormente la investigación se organiza en los siguientes capítulos:

En el primer capítulo se abordan los conceptos teóricos desde donde se articula la investigación, la finalidad es contar con el sustento teórico que permita entender a la fiesta patronal de Tlaltenango

como una dimensión religiosa que contiene inscripciones de larga duración, a partir de donde se pueden identificar tensiones que hacen frente a las fuerzas de la expansión urbana.

En el capítulo 2 el interés es el de proporcionar un marco de referencia para las "inscripciones" religiosas en el territorio sagrado de Tlaltenango. Los datos etnohistóricos servirán como el trasfondo o el texto original contra el cual se leerán las "inscripciones" de los capítulos siguientes. Por ejemplo, las "inscripciones formales y estructurantes" del capítulo que aborda la dimensión de lo católico, se entenderán mejor como adaptaciones de la estructura colonial, que funcionan como emblemas territoriales en Tlaltenango frente a la lógica de la urbe; y las marcas religiosas o "inscripciones subyacentes" del capítulo que aborda la dimensión de lo mesoamericano, se podrán cotejar con las prácticas precolombinas documentadas, que en la actualidad son utilizadas como demarcadores territoriales que desafían las fuerzas de la mancha urbana en la actualidad durante la fiesta patronal de Tlaltenango. Los hallazgos de este capítulo demuestran que las inscripciones coloniales en Tlaltenango marcaron las primeras disputas territoriales durante la conquista, un hecho recordado y vigente en la memoria colectiva, al punto de ser reinterpretado en su fiesta patronal.

En ese contexto la religión al estar relacionada a un calendario agrícola fue utilizada como una herramienta táctica para delimitar jurisdicciones territoriales y no solo como una imposición de fe (Segato, 2007). En Tlaltenango, la presencia de la capilla de San José, la hacienda azucarera y las prácticas procesionales han estado inmersos en un encuentro con lo ajeno que fragmentó el espacio. Así, los centros de culto se transformaron en marcas de control colonial que perduran hoy, siendo el Santuario de la Virgen de los Milagros un claro ejemplo de esta continuidad.

En el capítulo 3 se muestran las inscripciones performáticas en el espacio, manifiestas a través de los usos y apropiaciones simbólicas, que la comunidad ha generado a partir del mito fundacional de la Virgen de los Milagros. Dicho mito ha condensado, a lo largo del tiempo, significados en torno al símbolo religioso de la Virgen y sus tres aspectos: el milagro, la imagen y el Santuario. Estos símbolos son apropiados de acuerdo con los intereses y posiciones de los distintos grupos sociales que se relacionan con lo religioso (Costilla, 2021).

Se explora como los usos y apropiaciones, en tanto inscripciones performáticas; se articulan en tres perspectivas principales: la eclesiástico-teológica, la devocional y la secular o social (Costilla, 2021). Más allá de la mera clasificación, se busca evidenciar cómo estas interpretaciones, a menudo entrelazadas, constituyen el sustrato de la performatividad de la fiesta religiosa de Tlaltenango, permitiendo dar cuenta de las tensiones en el territorio, entre la dimensión católica y la lógica de la

modernidad, que ha permeado por ejemplo en la feria, mediante el incremento de productos de origen extranjero, que poco a poco han ido desplazando a las artesanías tradicionales producidas en México.

Las inscripciones performáticas en el espacio ya sean devocionales, económicas, artísticas; por mencionar algunas están relacionadas a diversas marcas en el territorio —el calendario festivo, las figuras de la Virgen de los Milagros, las peregrinaciones, las procesiones, o las misas— que no solo legitiman la ocupación del espacio, sino que lo dotan de un sentido particular, reconfigurando la geografía cotidiana en un espacio sagrado y de disputa simbólica durante el transcurso de la fiesta patronal de Tlaltenango.

En el capítulo 4 se analiza la persistencia de una lógica territorial mesoamericana -marcas tangibles (sitios sagrados) e intangibles (ciclos agrícolas)- como una contra-narrativa histórica que, citando a Segato (2007), opera en una "larga duración". Se evidencia que la fiesta religiosa popular va más allá de la devoción, para situarse como un espacio de memoria colectiva y de tensión (Portal, 2013). Durante la fiesta, se manifiesta el conflicto entre la lógica comunitaria mesoamericana (basada en el ciclo agrícola y la raíz profunda) y la lógica de la urbe/Estado, que busca imponer una homogeneización urbana. La fiesta patronal de Tlaltenango se convierte en un escenario de resistencia, donde las marcas territoriales indígenas reaparecen, resignificando el espacio público urbano y demostrando que la colonialidad no logró borrar por completo la matriz de pensamiento original, a pesar de la imposición.

Se parte de identificar las inscripciones subyacentes y de larga duración, así como las que están relacionadas a la cosmovisión mesoamericana; marcas fijas y móviles, antes de la llegada de los españoles y que tiempo después fueron resignificadas durante la Colonia. Se proporciona evidencia histórica de la cosmovisión y ciclos agrícolas preexistentes, mostrando cómo estas lógicas territoriales específicas sobrevivieron y se yuxtapusieron con el catolicismo, aportando la raíz identitaria profunda. A partir de dichas marcas se identifica la tensión entre la lógica mesoamericana y la lógica de la urbe durante la fiesta religiosa de Tlaltenango.

En el capítulo 5 el análisis de la fiesta permite situarla como un espacio de sincretismo religioso donde las inscripciones católicas y mesoamericanas coexisten, se superponen y negocian. La fiesta patronal en honor a la Virgen de los Milagros en Tlaltenango trasciende la mera celebración religiosa para constituirse, fundamentalmente, como una inscripción performática (Segato, 2007) del territorio. Este fenómeno activa la memoria colectiva y reconfigura el espacio sagrado frente a la lógica disolvente de la modernidad urbana (Portal, 2013).

A través de la acción ritual, la comunidad de Tlaltenango narra su historia, pero también la inscribe sobre el suelo, las calles y la traza urbana, convirtiendo el espacio cotidiano en un territorio

simbólicamente reapropiado. En este capítulo, se analiza cómo la fiesta patronal, entendida como inscripción performática, opera como un espacio de acción social que evidencia las tensiones provocadas por la expansión urbana, poniendo énfasis en la disputa entre el ser y no ser originario. La tensión identificada durante la fiesta patronal frente al contexto urbano, mediante el drama social puede ser vista como una estrategia activa, de resistencia cultural que utiliza las inscripciones territoriales para diferenciarse de la lógica de la modernidad.

En las reflexiones generales, a partir de los hallazgos de cada capítulo; se observa que la hipótesis inicial comprobada, trasciende la primera lectura espacial. Así, el estudio evoluciona, revelando una dimensión más profunda: el tercer espacio durante la organización de la fiesta patronal, relacionado a una red tentacular comunitaria y las evidencias empíricas que permiten conceptualizar a la fiesta patronal como una alteridad histórica (Segato, 2007), que desafía al Estado-nación moderno; evolución teórica y empírica abordada en dichas reflexiones.

La celebración de la Virgen de los Milagros en Tlaltenango ha sido parte de diversos momentos de tensión de orden territorial a lo largo de su historia, frente al Estado-nación; desde tiempos de la conquista, hasta la actualidad. Este hecho, es el núcleo que va dando lugar a la conformación de la fiesta patronal de Tlaltenango, como una alteridad histórica, alejándola de la idea generalizada de ser solo folclore. Lo evidenciado remite, a que, la comprensión de la fiesta patronal debe superar la visión que la reduce a un simple contenedor de creencias antiguas, que estorban a la modernidad. En su lugar, es necesario aproximarse a dicha celebración como una complejidad social e histórica, analizándola; desde las diversas aristas que ofrece su amplio espectro cultural y territorial.

CAPÍTULO I

TERRITORIO, RELIGIOSIDAD POPULAR Y FIESTA PATRONAL



En segundo plano al fondo, una imagen del plano urbano del municipio de Cuernavaca. Sobre la imagen del plano de Cuernavaca, fotografías de peregrinos de diferentes localidades, municipios y estados; formados y esperando la bienvenida por parte del Sacerdote del Santuario de la Virgen de los Milagros durante la fiesta patronal de Tlaltenango. agosto y septiembre del 2022. De Izquierda a derecha, desde la parte superior: 1. NUESTRA SEÑORA DE SAN JUAN DE LOS LAGOS COL. CAROLINA, 2. SANTA MARIA DE GUADALUPE LA JOYA YAUTEPEC, 3. VILLA GUERRERO EDO. DE MEXICO 4. PARROQUIA ESPIRITU SANTO COL. SATELITE CUERNAVACA, 5. NUESTRA SEÑORA DEL ROSARIO BOSQUES DE CUERNAVACA, 6. CHALMITA EDO. DE MEXICO. Fotografías: José Axel Salgado Ramírez.

Introducción al capítulo 1.

El marco teórico correspondiente a este capítulo aborda la fiesta patronal de la Virgen de los Milagros en Tlaltenango, Cuernavaca; como un fenómeno complejo estructurado en tres ejes fundamentales: el territorio, la religiosidad popular y la fiesta, vinculados a la perspectiva de Rita Segato (2007) sobre la disputa del espacio y el sentido, quien argumenta que las tendencias de la religiosidad contemporánea responden a un nuevo orden territorial (Segato, 2007).

Estructurar el marco teórico desde los tres ejes conceptuales propuestos cubren de manera integral los conceptos clave abordados en este capítulo, las dimensiones rituales y el contexto de conflicto urbano señalados en la hipótesis. En esencia cabe recordar que la hipótesis, busca analizar cómo la fiesta patronal de Tlaltenango funciona como dispositivo performático en la producción simbólica del territorio, haciendo visibles las tensiones de la comunidad frente a la presión urbana.

En ese sentido el territorio como ya se ha mencionado, está inscrito (Segato, 2007), lejos de ser un espacio físico, es un territorio simbólico, vivido y disputado (Portal, 2013) y la fiesta de Tlaltenango "produce y reproduce" dicho territorio (Segato, 2007), al delimitar un espacio sagrado propio, que resiste a la homogeneización de la expansión urbana. La fiesta en Tlaltenango funciona como ese acto que diferencia el territorio propio frente a la homogeneidad de la ciudad moderna. Ana María Portal (2013) subraya cómo las fiestas patronales urbanas son mecanismos donde los habitantes reconfiguran su espacio, oponiendo a la ciudad impersonal un territorio de "barrio" o "pueblo" cargado de identidad.

La religiosidad popular actúa como el motor simbólico. Es un espacio "entre medio" (De la Torre, 2012) entre lo institucionalizado y la experiencia individualizada del creyente. Es un espacio donde se reinterpretan los dogmas de la iglesia institucional, adaptándolos a las necesidades cotidianas de los creyentes (De la Torre, 2012). Este aspecto permite producir nuevos sentidos de identidad y pertenencia, más cercana a la vida diaria y a la incertidumbre generados por la modernidad y su inherente expansión urbana. En ese contexto la religiosidad es "vivida" ya que permite a las personas gestionar sus crisis y encontrar sentido a través de una experiencia directa y, a menudo, festiva o mística (De la Torre, 2012).

Concretamente el enfoque propuesto por De la Torre (2012) define la religiosidad popular como una modalidad de religión vivida que se sitúa en un "entre medio" creativo y práctico, desinstitucionalizado, pero no necesariamente contrario a la institución. Este aspecto permite mostrar cómo la gente de Tlaltenango negocia su pertenencia al territorio, fuera de lo ortodoxo de la institución católica; es decir, a través de marcas católicas y mesoamericanas, integradas en la fiesta patronal, convirtiendo a dicha fiesta religiosa en una "estrategia de resistencia" frente a la homogeneización.

La religión es vivida puesto que la fe se vive mezclando diversidad de creencias (De la Torre, 2012) en la vida diaria (hogar, trabajo, calle), más allá de los santuarios para ubicarse en el espacio público (Portal, 2013). Las prácticas estudiadas por De la Torre (2012) y Portal (2013) muestran cómo los creyentes consagran territorios cotidianos, creando nuevos santuarios o territorios sagrados; lo que es clave para entender la "religión en la ciudad" (Portal, 2013).

En resumen, la perspectiva teórica propuesta por De la Torre (2012), nos ha permitido comprender la desinstitucionalización (el paso de la religión institucional a la religión vivida), mientras que los estudios de caso de Portal (2013), han aportado a esta investigación una reflexión desde la ciudad, que permite ver cómo esa religión vivida se materializa, y ocupa el espacio público en contextos urbanizados.

En ese orden Segato (2007), aborda la diversidad religiosa como una forma de resistencia política a la dominación. La mezcla de catolicismo y cosmovisión mesoamericana constituye una "diversidad religiosa" (Segato, 2007) que se manifiesta en el cuerpo de la fiesta, marcando la diferencia entre el pueblo y la ciudad, en ese contexto Portal (2013) argumenta que la religiosidad popular es una práctica cultural que permite a sectores populares resistir y apropiarse del espacio, convirtiendo la fiesta en un lenguaje de resistencia frente a la urbe.

La fiesta patronal es el momento ritual (la acción performática) donde la religiosidad toma el territorio; es un espacio-tiempo ritual donde se hace visible la memoria colectiva y la identidad barrial (Portal, 2013), es un dispositivo performático, porque "actúa" y "reproduce" (Segato, 2007) el territorio. Durante la fiesta patronal, la comunidad "invierte" o modifica el orden lineal impuesto por la ciudad, volviendo a localizar la identidad en el territorio, oponiendo lo sagrado y lo local, a lo global, por tal motivo la fiesta patronal es el escenario, donde convergen las tensiones del pasado (mesoamericano - católico) y el presente (urbanización).

En ese sentido retomamos el enfoque de Ana María Portal (1997, 2013), en sus estudios sobre fiestas patronales en contextos urbanos, quien sostiene que la fiesta es un espacio privilegiado para construir la pertenencia y la memoria colectiva, de tal manera que Portal (2013) aporta un análisis de la fiesta como el ritual práctico donde el pueblo local resiste y se apropia de la ciudad en expansión, que al vincularlo con la propuesta de Segato (2007) se puede decir que la tradición en un escudo o emblema (Segato, 2007), de identidad frente al crecimiento urbano. En ese contexto esta investigación evidencia la tensión entre la fiesta patronal y la expansión urbana moderna. En esencia los elementos teóricos

abordados, permiten mostrar como la "fiesta" y su inherente "religiosidad" posibilitan reafirmar un "territorio" frente a la urbanización.

Los elementos referenciales previos.

Los elementos referenciales siguientes, permiten establecer la conexión entre el objetivo de esta investigación y la teoría que la sustentará, estableciendo el panorama de lo que se conoce, de lo que ya se ha abordado en otros estudios y dónde se inserta el nuevo estudio disponiendo lo necesario para posteriormente explicar cómo se entenderá teóricamente la relación entre el territorio y lo religioso:

El espacio territorial puede ser ordenado y controlado desde lo religioso (Lefebvre, 1969 y 1974; Giménez, 2007); en ese contexto, algunas investigaciones han abordado el fenómeno religioso en varias de sus manifestaciones, en Europa y Estados unidos, destacan la llamada "geografía de las religiones" aporte de Racine y Walther (2006) ambos plantean que los hechos religiosos son indispensables para comprender los procesos de territorialización; en el caso argentino destaca la red culturas, territorios y prácticas religiosas, con estudios desde una perspectiva culturalista (Carballo, 2009); (Santarelli y Campos, 2011), y desde el análisis de los procesos de producción, reproducción y resignificación espacial mediante las nociones de espacio, religión e identidad (Flores, 2009).

En lo que respecta a la relación religión - territorio Hervieu-Léger (2002: 99-100), proponía los tres registros de exploración de la relación religión – espacio: 1 las modalidades territoriales de comunalización de la religión, 2 las geografías de lo religioso y 3 la simbolización religiosa del espacio. Abbruzzese (1999) abordo el problema de la" resemantización del territorio" en las sociedades actuales. Más adelante otras investigaciones también han estudiado las dinámicas entre lo religioso y el territorio (Hancock y Srinivas, 2008; Saint-Blancat y Cancellieri, 2014; Hatziprokopiou y Evergeti, 2014).

En ese contexto, otros estudios han mostrado cómo entran en disputa las múltiples territorialidades religiosas asociadas a las comunidades migrantes; centrándose en las devociones o cultos católicos, analizando los conflictos, acuerdos y/o tensiones entre las expresiones de religiosidad de las comunidades y las institucionalizadas o "tradicionales" de la Iglesia católica, (Torrez y Junquera, 2022).

Dichos abordajes fueron el punto de partida para completar la estructura de la presente investigación en Tlaltenango, aunado también a otros trabajos clave en dicho proceso, como el de Gloria Miguel (2014), que muestra como a partir de un inventario de marcas religiosas en Santiago del Estero, Argentina se puede acceder a datos contemporáneos, respecto de cómo las instituciones, grupos religiosos y creyentes realizan inscripciones en el territorio urbano (Miguel, 2014).

Aunado a los estudios mencionados han sido fundamentales para esta investigación, otros más; en donde destacan tres grupos (Funes, 2019), el primero, corresponde a los que se han propuesto identificar las marcas que las prácticas y objetos religiosos, depositan en el espacio, sobre todo en ámbitos urbanos; el segundo grupo, es el que analiza las transformaciones en el espacio, en diferentes momentos históricos, en contextos urbanos; y el tercer grupo, son las investigaciones que comprenden la religiosidad y el espacio como dimensiones que se influyen mutuamente, este grupo último grupo se enfoca en procesos complejos como la migración, estratificación social y conformación de redes de sociabilidad en las urbes (Funes, 2019).

Cabe señalar que generalmente en México, el estudio de la relación entre lo religioso y el territorio se ha enfocado en cuatro perspectivas de acuerdo con Suárez (2017):

1. análisis históricos, estos estudios exploran la conformación del espacio religioso en el tiempo y las confrontaciones de sus actores (Rangel, 2004). 2. estudios de lugares específicos (barrios, ciudad o estado), fiestas, trayectorias de los santos y vírgenes; es decir territorios específicos donde ocurren las experiencias religiosas (Salles y Valenzuela, 1997; Portal, 2009; Álvarez (Coord.), 2011; De la Torre, 1995; Gutiérrez, De la Torre y Castro, 2011; Cortés Ruiz *et al*, 2005; Garma, 2004; Rivera, 2005). 3. otras investigaciones abordan las dinámicas de las movilidades religiosas; es decir la exportación de imágenes y formas a territorios ajenos en especial las que resultan de la migración (Odgers, 2008; Gómez-Barris e Irazábal, 2009; Irazábal y Dyrness, 2010; Gálvez, 2009); hasta los complejos procesos de transnacionalización y relocalización de religiones mexicanas hacia otros contextos o religiones extranjeras afincadas en México (Argyriadis, (coord.), 2008; Juárez, 2014). 4. también se encuentran los estudios de reinterpretación de datos basados en unidades analíticas territoriales (De la Torre y Gutiérrez, 2007).

En ese vasto escenario de acuerdo a Propin y Sánchez (2015), algunas investigaciones en lo nacional exponen la diversidad religiosa mediante estadísticas censales en mapas y textos interpretativos (De la Torre, & Gutiérrez, 2007); en lo regional otros estudios representan resultados de etnógrafos que han empleado técnicas cualitativas de investigación en "territorios simbólicos indígenas" (Barabas, 2003a, 2003b, 2004c; Van Doren, 2009), y en lo local algunas investigaciones abordan una perspectiva temática circunscrita a un santuario en específico como el área de influencia religiosa (Ángeles, 2010; Medina, 2012); la territorialidad simbólica (Barabas, 2006).

En ese contexto, diversos estudios relacionados a la territorialidad simbólica hacen énfasis en los procesos de construcción-apropiación territorial; tomando en cuenta el modelo de representación del

espacio, que articula las dimensiones vertical y horizontal, de raíz mesoamericana (Barabas, 2004c, 2014).

La importancia de estos estudios (Barabas, 2006, 2004c, 2014) no radica exclusivamente en el conocimiento etnológico, que se proporciona acerca del sistema de representación del tiempo y el espacio de los pueblos originarios relacionado a la cosmovisión prehispánica, sino que también representan una base de datos de orden antropológico, que son de utilidad para que se sigan reconociendo y delimitando los etnoterritorios (Barabas, 2014).

En lo relacionado a este punto, existe jurisprudencia en América Latina y otros países del mundo, relacionado a la aceptación legal de dicho conocimiento local, orientado a la delimitación de los territorios indígenas y a su utilidad a favor de la defensa de sus derechos territoriales (Barabas, 2014).

Existen ejemplos relacionados a la defensa y reconocimiento de los derechos territoriales, a partir del señalamiento de lugares sagrados, relacionados a un territorio ancestral en diversos pueblos indígenas, que en diversos casos están expuestos a ser absorbidos por la urbanización; de manera breve por ejemplo Alicia Barabas, (2004a), menciona el caso de los nativos pintupi de Australia; los inuit en Canadá; o la elaboración de mapas de territorios indígenas en Perú y Ecuador.

En ese contexto, en México la expansión urbana se ha dado por la vinculación de dichos territorios sagrados de origen mesoamericano, se han incorporado ejidos y pueblos a la urbe. A partir de dicha situación entre los territorios ancestrales y la urbe se pensaba que la expansión urbana generaría homogeneidad cultural, es decir que los pueblos originarios integrarían completamente el modo de vida de la cuidad, desapareciendo sus rituales como en algunos pueblos (Medina, 2007); sin embargo, diversos estudios etnográficos han demostrado lo opuesto (Osorio, 2017), es decir no hay tal homogeneidad; la presente investigación aporta a dicho aspecto.

Aunque los estudios sobre las fiestas destacan tres grandes ejes teórico-metodológicos: 1. Énfasis en los sistemas cognitivos o creencias sobre las que se articula el ritual. 2. Énfasis en el enfoque psicológico del fenómeno y 3. Enfoque que pone énfasis en la función social del rito (Osorio, 2017). Para esta investigación interesa el tercer eje; debido a que se considera, que la fiesta patronal de Tlaltenango lejos de perder fuerza frente a la expansión de la mancha urbana, más bien se fortalece como símbolo de arraigo al territorio ancestral.

Desde ese enfoque que enfatiza la función social de la fiesta (Osorio, 2017), se puede decir que la fuerza para mantener presente la fiesta patronal, revive la identidad de los feligreses originarios de Tlaltenango, pero, sobre todo la organización de la celebración religiosa y la fiesta en sí misma, son

elementos que posibilitan establecer el “nosotros” frente a “los otros”, para establecer diferencias entre los que son originarios de Tlaltenango y los que no lo son.

En el escenario de las fiestas patronales frente a la expansión urbana, descrito por Portal (2013), Medina (2007) y Osorio (2017); y en donde se ha demostrado que los pueblos de origen mesoamericano no desaparecen del todo, aunque si es difícil identificarlos debido a que están diluidos en la mancha urbana (Medina, 2007) y Portal (2013); la fiesta patronal, funciona como un mecanismo de resistencia y reterritorialización frente a la absorción de la urbe, los conceptos de “marcas e inscripciones” de Segato (2007) cobran vigencia al materializarse en los elementos rituales y la toponimia sagrada que delimitan el territorio sagrado.

Esta territorialidad simbólica, explorada etnográficamente en el contexto de raíz mesoamericana (Barabas, 2004c, 2014), se articula mediante procesos de apropiación donde los santos patronos, los cerros y los recorridos procesionales funcionan como “inscripciones” que graban la memoria colectiva y la cosmovisión prehispánica en un espacio geográfico amenazado. Así, la fiesta patronal no solo organiza el tiempo y espacio local (Ángeles, 2010), sino que -siguiendo a Segato (2007, 2018)- opera como una pedagogía ciudadana y una “marca” que reafirma la diferencia cultural frente a la urbe (Portal, 2013), convirtiendo la fiesta en una base de datos antropológica de resistencia para la defensa del territorio; aspectos desde donde se articula el siguiente marco teórico.

1.1 El territorio sagrado del pueblo originario frente a la mancha urbana.

Portal (2013) subraya que los territorios se configuran a través de las prácticas sociales, la memoria colectiva y la significación cultural. Tlaltenango, al definirse como un espacio de origen mesoamericano y sagrado, es un ejemplo de cómo la comunidad "produce" su territorio al dotar al espacio físico de un sentido histórico y religioso que trasciende su valor de cambio.

Por otra parte, Segato (2007), en su análisis de la nación y la diversidad, plantea que el territorio es una construcción cultural y una "territorialidad de pares" (red de relaciones de solidaridad) que se opone a la lógica del Estado-nación moderno o del mercado, en dicho escenario Tlaltenango es ese "otro espacio" que resiste a la lógica hegemónica que Segato menciona en su obra "la nación y sus otros".

En ese contexto el territorio en Tlaltenango no se limita a una entidad material o geográfica, sino que se define como una construcción social, histórica y cultural, un "territorio sagrado de origen mesoamericano" que es constantemente disputado, desde tiempos ancestrales.

Portal (2013) destaca que los lugares santos y los recorridos procesionales (peregrinaciones, fiestas patronales) son instrumentos fundamentales de apropiación simbólica. Estos ritos no son solo actos de fe, sino acciones de "marcaje" del espacio que reafirmar el sentido de pertenencia y control comunitario frente a agentes externos.

Segato (2007) enfatiza que los grupos subalternos o comunidades ancestrales construyen "mitos propios" y una defensa de su territorio a través de prácticas culturales densas. A partir de dichas afirmaciones se puede decir que las marcas simbólicas en Tlaltenango son formas de soberanía local que Segato conceptualiza como la "territorialidad del cuerpo y la memoria" frente a la desposesión.

Con respecto a la resistencia frente a la expansión urbana la lucha de Tlaltenango contra la transformación de su territorio en un recurso urbano/comercial es, en la perspectiva de Portal (2013), un conflicto entre la apropiación simbólica del espacio y la funcionalidad económica del mismo. En concordancia con Portal (2013), la comunidad de Tlaltenango lucha por mantener su "territorio vivido" frente al "territorio planificado".

Frente a la "fragmentación" o la modernidad desterritorializadora de la que habla Segato (2007), la comunidad de Tlaltenango actualiza sus límites. Segato (2007) argumenta, que la defensa de la territorialidad es la defensa de la vida misma contra la desposesión. En ese sentido, se puede decir que el territorio sagrado de Tlaltenango funciona como una trinchera contra la modernidad, que mercantiliza el tiempo y espacio sagrados.

Tlaltenango es un pueblo originario absorbido por la urbe, que ejemplifica el concepto de Portal (2013) sobre la apropiación simbólica mediante ritos y lugares, y encarna diversos aspectos abordados en la "nación y sus otros" de Segato (2007), defendiendo un territorio-espacio de valor simbólico e histórico frente al territorio-recurso de la modernidad urbana.

Algo que llama la atención en diversos estudios relacionados al territorio sagrado de los pueblos originarios (Portal, 2013; Barabas, 2008), es que, en diversos pueblos actuales ya sean rurales, o inmersos en la ciudad, podemos observar tanto la impronta del catolicismo como la matriz y las raíces culturales mesoamericanas, especialmente en algunos ámbitos de conocimientos y prácticas sociales, como son la representación del espacio y la construcción de su territorio sagrado a partir de su territorialidad.

En ese contexto ya se ha dicho que las religiones étnicas son territoriales, debido a que sus conceptos y prácticas están relacionadas al medio ambiente natural-cultural, estructurado desde la época mesoamericana (Barabas, 2008). En ese orden de ideas, cabe destacar el hecho de que el uso del término "originario" permite a los pobladores -de Tlaltenango, por ejemplo-; definirse como descendientes de los primeros pobladores, desde antes de la conquista; lo que llama la atención es el hecho de que, al definirse originarios, no se redefinen a sí mismos como indígenas (Portal, 2013) como sucede en Tlaltenango, en donde el termino originario marca una distancia con lo indígena, aunque si reconocen su pasado prehispánico.

Para Álvarez (2011), el estudio de los pueblos originarios ha significado un ejercicio de reflexión teórica, señala que el termino originario remite a 1996, cuando se acuño por los pobladores de Milpa Alta en el marco del Primer Foro de Pueblos Originarios y Migrantes indígenas de Anáhuac. Se puede entender por Pueblo Originario en el contexto de la ciudad, a un pueblo que defiende de manera simbólica, su propia forma de comprender y organizar su tiempo y espacio (Portal, 2013) demandando reconocimiento jurídico de sus formas tradicionales de organizarse, de su territorio y de sus recursos naturales (Álvarez, 2011); en ese sentido la naturaleza adquiere relevancia en el estudio de los pueblos originarios.

1.1.1 El territorio sagrado vinculado al medio ambiente natural cultural.

Segato (2007), argumenta que la etnicidad es más que solo herencia, es una "potencia" que se mantiene a través de una "historia de larga duración". El "núcleo duro" mesoamericano abordado por Barabas (2008) y López (2000) que articula supramundo, mundo e inframundo, se puede ubicar en términos de Segato, como una matriz cultural que comunica y asegura la vida en un territorio que no es solo un recurso, sino un espacio sagrado inalienable.

Mientras el Estado ve el territorio como un recurso, las culturas indígenas construyen "paisajes de lo sagrado" (Barabas, 2008). Desde la perspectiva de Segato (2007, 2018) esta forma de habitar el espacio es un acto de resistencia y una "apropiación" que desafía la pedagogía de la modernidad, manteniendo una forma de vida alternativa.

En ese orden, Portal (2013) destaca que los grupos indígenas no solo habitan el espacio físico, sino que lo producen culturalmente a través de la significación simbólica. La articulación de la dimensión vertical (supramundo-inframundo) y horizontal (las cuatro esquinas y el centro) que menciona Barabas es el mecanismo específico mediante el cual se "escribe" la cultura sobre la naturaleza, convirtiendo el espacio en territorio.

El territorio sagrado (Barabas, 2008) es, para Portal (2013), un referente de identidad, un "patrimonio ecológico" que une lo sagrado con el medio ambiente natural. El "núcleo duro" es la base de esa memoria colectiva que permite a las comunidades seguir identificándose como tales en el presente, a pesar de las transformaciones modernas.

De acuerdo con Barabas (2008), los aspectos señalados entre la relación espacio natural, humanos y entidades anímicas territoriales lleva a la discusión sobre la existencia de categorías nodales, que podrían constituir una suerte de "núcleo duro" de la cultura mesoamericana, como le llamara López Austin (2000), persistente y conservativo, que se reproduce hasta el presente. En esa búsqueda Barabas (2008), realizo una lectura etnográfica de los procesos de construcción-apropiación territorial protagonizados por los grupos indígenas, valiéndose de un modelo de representación del espacio que articula las dimensiones vertical y horizontal propuesta por Altman y Chemers, y que en las culturas de Oaxaca se estructuran como supramundo, mundo e inframundo, y las cuatro esquinas y el centro, respectivamente.

Sus hallazgos remiten a una concepción persistente en la cosmovisión de los grupos indígenas de Oaxaca y de muchas otras regiones indígenas del ámbito mesoamericano, es la de las cuatro orientaciones cardinales y el centro como estructuradores del universo cósmico, de la naturaleza, del mundo social y del cuerpo humano, como ya señalara López Austin para el tiempo histórico. Lo interesante de este hecho radica en que se ha comprobado en dos grupos que la ya conocida concepción espacial del quincunce se complementa con una concepción de espiral (mixes) o de esfera ovoidal (mazatecos) superpuesta.

A partir de dichos hallazgos Barabas (2008), estableció los conceptos teóricos desde donde la cosmovisión mesoamericana se ancla al territorio y desde donde se pueden trazar los mapas de la geografía simbólica de los territorios sagrados de los pueblos de raíz cultural prehispánica.

En ese sentido Barabas afirma que el territorio sagrado de dichos pueblos remite al origen y la filiación del grupo en un lugar. Tanto los territorios locales como los globales tienen fronteras e hitos geográfico-simbólicos que marcan *centros*; sitios que comportan significados sagrados para los usuarios porque en ellos se ha producido la irrupción de las ya mencionadas entidades anímicas territoriales o de algún santo aparecido.

Una de las características del centro es que es un punto de *densificación significativa*, un "centro cósmico", como afirma Valdez del Toro (1993: 33). Estos aspectos remiten a que los lugares sagrados configuran una *geografía simbólica* y permiten trazar mapas de la territorialidad de cada grupo étnico. El Santuario de Tlaltenango es el centro a partir de donde se estructuran los lugares sagrados de procesión y de peregrinación.

1.1.2. El territorio sagrado y sus elementos ordenadores.

Segato (2007), sostiene que el territorio se construye mediante marcas que "escriben" sobre el espacio físico la historia, la cultura y la memoria de un grupo. En el contexto de Tlaltenango sus espacios emblemáticos naturales y construidos, al condensar múltiples significados, rituales y narrativas, actúan como marcas en el territorio. La repetición de ritos en las casas, calles y santuario convierte al territorio en una "inscripción" (Segato, 2007) que se actualiza constantemente (performática), impidiendo que la memoria del grupo se borre.

Portal (2013) profundiza en la idea de que los espacios sagrados, al ser visitados, refuerzan la identidad y la pertenencia a un territorio. El Santuario de la Virgen de los Milagros en Tlaltenango funciona como un nodo central que organiza la región devocional. Portal argumenta que el peregrinaje es una forma simbólica de apropiación territorial.

Las peregrinaciones no son viajes aleatorios; establecen "rumbos y caminos sagrados" que conectan comunidades, milpas y cerros. Esta práctica ritual convierte a la geografía en un territorio simbólico ordenado, unificando el ámbito local, regional y cultural.

Tlatenango es un territorio vivo y performado (Segato, 2007), que se apropia simbólicamente mediante la acción ritual (Portal, 2013), su tiempo y espacio ritual y las rutas de peregrinación son, simultáneamente, marcas desde donde se articulan performances que ordenan su mundo festivo religioso.

El territorio sagrado, como en el caso de las culturas indígenas de Oaxaca está relacionado a centros o lugares sagrados, dichos centros son *cerros* que condensan múltiples significados, como dejan

ver las narrativas sobre ellos y los rituales que allí se realizan. Al mismo tiempo algunos de esos cerros emblemáticos marcan fronteras. Dichas fronteras son a partir de un centro, las cuatro orientaciones que son esquinas del cosmos, del etnoterritorio, del monte, de la milpa, del pueblo y de la casa-solar.

A los centros se les ha nombrado santuarios. Para que exista un santuario, señala Velasco Toro (1997 y 1999), deben darse ciertas características significativas que permitan su conversión de sitio común en lugar sagrado. Tiene que ocurrir un hecho maravilloso que legitime su carácter numinoso y de origen al mito fundacional y al culto posterior. Es entonces cuando el lugar adquiere sus poderes mágicos, curativos, protectivos, milagrosos y se convierte en santuario; un lugar de convergencia de creyentes que buscan milagros (Barabas, 2008).

Con el término santuario se ha nombrado tanto a los lugares sagrados "naturales" (el cerro, el árbol, el manantial, la cueva, formaciones rocosas peculiares, etc.) que no tienen templos, cuando más cruces u oratorios, y que no son ni siquiera conocidos por la iglesia, como a los "construidos" que cuentan con templos e iglesias, forman parte de la práctica católica popular y son manejados por la iglesia (Barabas, 2008).

El Santuario católico es el lugar indicado para la observación del fenómeno religioso, dicho lugar está vinculado a diversas manifestaciones de lo sagrado, como el mito fundacional, el milagro, la imagen, el milagro, el aparicionismo, las procesiones y las peregrinaciones. El Santuario es un referente obligado inherente al ámbito ideológico, por ejemplo, de los frailes españoles que imponían el cristianismo desde los espacios construidos encima de los templos prehispánicos durante la evangelización; Florescano al respecto menciona:

"Al otro día de la Conquista se manifestó el empeño de los vencedores por desaparecer los antiguos dioses, templos y cultos indígenas y poner en su lugar sus equivalentes cristianos. Bernardino de Sahagún refiere que los franciscanos eligieron, al menos, tres antiguos adoratorios indígenas para construir templos cristianos: el cerro del Tepeyac, donde se rendía culto a Tonantzin; la sierra de Tlaxcala, donde se veneraba a Toci, y las cercanías del volcán en Tianquizmanalco, donde se celebraba a Tezcaltlipoca. Esta política se siguió en muchos otros lugares. Los franciscanos implantaron tres veces la cruz en la parte más alta de la pirámide de Quetzalcóatl en Cholula y en 1595 edificaron allí, la ermita de nuestra señora de los Remedios. En Tlaxcala, en el lugar donde estaba el adoratorio de Xochiquetzalli, se apareció Nuestra Señora de Ocotlán, a quien más tarde se dedicó el bello templo barroco que custodia la imagen de la Virgen. Otros casos donde el templo cristiano se sobrepuso al indígena son el convento de Izamal, en Yucatán, o la iglesia de Teotitlán del Valle, en Oaxaca, ambos

construidos sobre el basamento del antiguo adoratorio indígena. En estos y otros casos, el propósito de la sustitución es claro. Como lo dice el Códice Franciscano, 'pareció convenir que a donde hubo particular memoria y adoración de los demonios la hubiere ahora de Jesucristo nuestro Redemptor, y veneración de sus santos'" (Florescano 1989: 248-249).

Los santuarios son "*lugares sagrados complejos y polifacéticos que no sólo marcan emblemáticamente el territorio donde se ubican, sino que son factores principales de articulación social intra e interétnica*" (Barabas, 2008: 131). El santuario es capaz de configurar un espacio de resistencia desde la territorialidad de los grupos indígenas, se convierte en centro devocional en el caso de Tlaltenango el Santuario de la Virgen de los Milagros es construido, debido a la hierofanía que dio lugar al mito fundacional relacionado a la aparición de la Virgen de los Milagros.

En estrecha relación con los santuarios, tanto los naturales como los construidos o devocionales, destacan como generadores de centros, las hierofanías en el territorio, como el caso de la Virgen de los Milagros de Tlaltenango; concretamente los *mitos aparicionistas* de los ejemplares católicos –vírgenes y santos– que dejan huellas de su presencia en la geografía y eligen –trasladándose de un sitio a otro—, el lugar donde se fundará su templo y, con él, el pueblo del que son protectores. Estos mitos, conocidos para la época colonial y contemporánea, son fundacionales y suelen dar origen a nuevos pueblos, cuyos santuarios pueden tener amplia convocatoria.

El territorio sagrado en el contexto de la fiesta patronal contiene fronteras delimitables entre espacios y grupos diferentes, que se conciben como marcadas y protegidas por las entidades sagradas. En ese contexto destacan las *procesiones*, quienes cumplen diversas funciones y comportan distintos significados, entre ellos honrar a la Virgen o al Santo; pero desde la perspectiva de Barabas, constituyen simbólicamente, ritos de *cerramiento* de las fronteras del pueblo o del municipio que, en la concepción local, impiden la "entrada" de fuerzas adversas; esto es, que desde la perspectiva de Barabas (2008), podrían ser entendidas como rituales de reconstitución comunitaria que, por una parte, reafirman las relaciones sociales y parentales, y por otra, constituyen recursos mnemónicos colectivos acerca de los límites del pueblo y sus lugares más sagrados, que se renuevan y remarcan periódicamente legitimando la posesión de ese espacio por ese pueblo y recordando al mismo tiempo las fronteras con los pueblos vecinos.

Por otra parte, las *peregrinaciones*, marcan también de manera simbólica territorios étnicos o históricos estableciendo circuitos, o bien establecen rumbos y caminos sagrados hacia los santuarios, dentro de regiones devocionales, como en el caso de las peregrinaciones que acuden al Santuario de la

Virgen de los Milagros en Tlaltenango. Las peregrinaciones desde la perspectiva de Barabas (2008), son procesos rituales de pasaje, en los que pueden detectarse fases de separación (la salida de la comunidad propia), liminares o liminoides (el camino y la preparación progresiva para lo sagrado) que conducen al nuevo estatus que el peregrino -o el grupo- obtiene cuando llega al santuario y se impregna de sacralidad, y de reagregación cuando regresa y es recibido por su comunidad, en el caso de la fiesta patronal de Tlaltenango los mayordomos de Iztapalapa hacen el cambio de mayordomo de cocina seguido de la misa solemne, lo que significa un nuevo estatus desde su visita al Santuario.

Los conceptos teóricos de centros fronteras y redes, son fundamentales para comprender desde donde la cosmovisión mesoamericana que persiste en la religiosidad popular; se ancla al territorio, con la finalidad de delimitar los espacios culturalmente significativos, como son los de la memoria, aspecto clave en el análisis del proceso de apropiación simbólica del territorio en el contexto de la fiesta patronal; proceso relacionado a la unidad espacio tiempo de diversos pueblos originarios (Del Ángel, 2023).

1.2 Religiosidad popular como marcador territorial.

La religiosidad popular puede ser abordada desde el enfoque de Segato (2007) como resistencia cultural, un espacio de producción de sentido identitario y un acto de soberanía simbólica frente a los procesos de homogeneización de la nación y la modernidad, esto es porque la religiosidad popular tiene la capacidad de establecer formas de marcaje territorial (De la Torre, 2022).

Segato (2007) argumenta que la nación busca una homogeneidad cultural. La religiosidad popular como se ha constatado (especialmente la afrodescendiente, indígena o mestiza) actúa como un espacio que no ha sido totalmente colonizado por la "cultura blanca" hegemónica. Es una "etnicidad" que se mantiene viva a través del rito (Segato, 2007). Desde su enfoque se entiende también como una práctica que opera en los márgenes de la religión institucionalizada, manteniendo memorias ancestrales y formas de parentesco ritual que desafían la modernidad individualista.

Desde el enfoque de Portal (2013) la religiosidad popular son prácticas que, dentro de los sectores populares, permiten la identificación y la cohesión comunitaria. Las festividades y rituales son vistos como actos de resistencia social. No son manifestaciones pasivas, sino acciones que permiten a la comunidad organizarse y dar sentido a su realidad, a menudo frente a la marginación.

La religiosidad popular desde el enfoque de Portal (2013) es una "cultura viva" en constante cambio y negociación. Es una "gramática" con la que el pueblo interpreta el mundo, desafiando la jerarquía oficial y generando su propio orden simbólico.

Desde ambas perspectivas se puede decir que la religiosidad popular no es "creencia popular" desordenada, más bien es una forma estructurada de entender y resistir el mundo desde una identidad propia (étnica o popular urbana) que se rehúsa a ser subsumida por la cultura hegemónica.

La relación entre el catolicismo estructural y la cosmovisión mesoamericana, más que sincretismo, es una forma de resistencia cultural. La fe, vivida a través de la danza de los Chinelos de las familias de Tlaltenango, por ejemplo, durante la fiesta patronal y el culto a la Virgen de los Milagros, por mencionar algunos funcionan como una barrera que protege la especificidad local frente a la globalización y la pérdida de identidad.

La insistencia en la tradición mesoamericana, que convierte a Tlaltenango en un territorio "habitado por fuerzas sagradas", ancestrales alinea con la perspectiva de Segato (2007), sobre cómo los pueblos mantienen una memoria colectiva y un uso del espacio que se resiste a ser subsumido totalmente por el Estado-nación moderno.

La religiosidad en Tlaltenango no es estática; es "vivida" porque el pueblo de Tlaltenango no solo adopta el catolicismo, sino que lo "reinterpreta" y modifica. Portal (2013) argumenta que la religiosidad popular es un espacio de producción de sentido, donde el pueblo toma elementos hegemónicos (Virgen de los Milagros en el caso de Tlaltenango) y los mezcla con elementos de la cosmovisión mesoamericana.

La fiesta religiosa de Tlaltenango actúa como un marcador territorial. Al igual que en los estudios de Portal, el territorio se "consagra" mediante la fiesta, diferenciando a la comunidad de los "otros" externos -como se ha constatado en esta investigación- y reafirmando su pertenencia a través de la práctica, convirtiendo al espacio geográfico en un espacio sagrado vivido y compartido.

Lo católico y lo mesoamericano presentes en la fiesta patronal, integran marcas e inscripciones performáticas que permiten a la comunidad defender su identidad frente a la lógica homogeneizante de la modernidad, utilizando la fe como un escudo (Segato, 2007) de resistencia cultural.

1.2.1 La religiosidad popular y los otros debates.

Aunque para algunos la religiosidad popular es sinónimo de catolicismo popular, y existe un extenso debate entre los términos asociados a dichos conceptos; en realidad me refiero a religiosidad popular, como una expresión sincrética, que surge del choque cultural entre dos mundos opuestos, el catolicismo introducido por los conquistadores y la cosmología prehispánica,

"*las cosmovisiones indígenas familiarizadas con la magia, el curanderismo, el animismo y el "paganismo", el catolicismo articulador de la devoción a los santos y vírgenes, el milagro y el*

ritualismo, pero también la espiritualidad nueva era y la neo esoteria. Aunque esta dos, son también matrices de sentido que retoman retazos de tradiciones exotizadas (desde oriente hasta occidente, desde la Patagonia hasta el Tíbet) y que son un signo de la religiosidad propia de la era de la globalización cultural, pues tienden a universalizar las religiones históricas, con las tradiciones esotéricas, con los nativismos exóticos, y con creencias seudocientíficas, en una amalgama que genera una yuxtaposición de fragmentos amalgamados". (De la Torre, 2012: 510)

En ese contexto la religiosidad popular es sincrética; Manuel Marzal apunta que las interpretaciones que explican la religiosidad como una oposición entre religión y magia o religión y superstición son falsas dicotomías que no representan la esencia y complejidad de la religiosidad popular. Lo que existe es el sincretismo, al cual define este autor como una dialéctica, es decir un proceso entre la relación dialéctica de dos sistemas religiosos que, en su contacto prolongado, producen un nuevo sistema, cuyos ritos y formas de organización resultan de dicho proceso dialectico (Marzal, 1993).

De acuerdo con Casas, (2021) -desde Marzal-, agrega que conviene no entender de manera simple la religiosidad popular indígena, como una necedad de las comunidades o producto de su ignorancia, sino como una expresión cultural original que responde a las necesidades sociales vividas y persistentes. Ciertas propuestas interpretativas olvidan que al interior de eso que se llama *religiosidad popular*, basándose en esta lectura de poder y clases subalternas, también existen niveles y formas de oficialización y marginación. Félix Báez-Jorge (2011), por su parte, ha revisitado las matrices gramscianas sobre el análisis de la religiosidad popular para observar derroteros de investigación que apuntan a mostrar el papel de ésta en la continuidad del orden social establecido. Por otro lado, desde la teología se ha intentado construir un concepto de *catolicismo popular*, que no es equivalente a *religiosidad popular* (Casas, 2021).

Luis Maldonado (1986) señala que el factor de clase social es insuficiente para entender a la religiosidad popular, pues ésta se encuentra marcada por factores étnicos y culturales, es dinámica y plural; es decir, hay muchas religiosidades populares en un mismo contexto con sus contradicciones internas. La inserción de la religiosidad popular en la Iglesia provoca que los símbolos sean trascendidos, cristianizados e incorporados al sistema cultural católico realizando una síntesis entre naturaleza y revelación; es entonces cuando puede hablarse de un *catolicismo popular*.

Son diversos los historiadores que prefieren el termino *religiosidad local*, afirman que conceptos como "*clase social*" "*división del trabajo*" "*afianzamiento del estado*" no son importantes para la comprensión del fenómeno religioso del pueblo, consideran que el termino religiosidad popular es un

concepto erróneo, que estriba entre lo rural y lo urbano relacionado a la clase dominante y dominada; cuando en realidad históricamente las prácticas religiosas se han desarrollado entre familias ordinarias e iletrados y que en ese contexto estriba la flexibilidad del catolicismo.

Sin embargo, es importante aclarar que han existido en el catolicismo diversos procesos, como por ejemplo de redefinición, de reinterpretación del sentido práctico de la religión, confrontándose en ese ámbito las relaciones de dominación y resistencia (De la Torre, 2012: 511), desde ese enfoque la religiosidad popular; permite "*atender los espacios intermedios entre diferentes zonas de influencia entre lo individual y lo institucional, entre lo nuevo y lo tradicional, conocido en México como religiosidad popular, entre los sincretismos coloniales y los hibiridismos poscoloniales*" (De la Torre, 2013a: 6).

Destaca que, desde el concepto de religiosidad, se puede "*analizar las continuidades con la tradición, con los llamados "linajes creyentes" propuestos por Hervieu-Léger".* (De la Torre, 2013a: 6). así mismo la religiosidad popular es "*producto de un complejo proceso de apropiación mediante el cual, las diversas sociedades indias han hecho suyos símbolos, signos y prácticas de la religión impuesta y los han reorganizado y reinterpretado en el seno de su propia matriz religiosa; es decir, los han aceptado, por necesidades de la situación colonial, pero los han supeditado a un esquema que no es cristiano y que tiene su origen en la religión mesoamericana*" (Bonfil, 1989: 143).

Los complejos procesos de redefinición dominación y resistencia en la religiosidad popular, están relacionadas a la relación dialéctica entre las deidades ancestrales mesoamericanas y las imágenes católicas impuestas por los conquistadores:

"*Atrapadas entre la devoción a sus deidades ancestrales y las directrices de los dignatarios eclesiásticos (es decir, entre la Iglesia y la fe), las comunidades étnicas evidencian que la imposición colonial del cristianismo no logró suprimir el pensamiento religioso mesoamericano. El resultado fue la emergencia de nuevas formas de culto popular que se desarrollaron en relación dialéctica con la religión y la cultura hegemónicas. De tal manera, si bien los trasfondos rituales e ideológicos de la religiosidad popular pueden ser contrarios a las disposiciones eclesiásticas, mantienen permanente vinculación con ellas a partir de la presencia continua de las fuerzas en pugna, acción recíproca que recuerda la ley de la "compenetración de los opuestos". Las relaciones entre la religión oficial y la religión popular expresan condiciones de ambigüedad, resultantes de su referencia común a los mismos significantes, pero cuyos significados son diferentes para cada una de las partes, tal como lo explica Giménez. Este efecto "permite a la religión popular salvaguardar su originalidad. Pero también permite a la religión oficial*

apropiarse politicamente de la religión popular para someterla a su control y disciplina" (Báez-Jorge 2000: 9).

De acuerdo con lo abordado hasta este punto la religiosidad popular lejos de ser una manifestación pintoresca o "atrasada", es un espacio de resistencia cultural y territorial frente a la homogeneización de la modernidad urbana. La fiesta religiosa se constituye como una forma de resistencia al operar como una "frontera" que protege la identidad de los pueblos frente a la presión gentrificadora de la ciudad contemporánea.

Siguiendo el enfoque establecido por De la Torre (2012), la fiesta popular funciona en "espacios intermedios" entre lo individual y lo institucional, lo nuevo y lo tradicional. En el contexto urbano, como en Tlaltenango la fiesta no desaparece, sino que reinterpreta sus sentidos, convirtiéndose en un mecanismo que permite a los "linajes creyentes" mantener su continuidad frente a la alienación del entorno urbano.

Desde el enfoque de Rita Segato (2007) se puede argumentar que la religiosidad popular contemporánea debe interpretarse a la luz de la territorialidad que configura la economía política del espacio. La fiesta, al ocupar el espacio público, trasciende el acto de fe, siendo también una reafirmación de soberanía local sobre un territorio urbano que busca fragmentarlos o absorberlos.

De tal manera que, frente a la ortodoxia institucional, la fiesta popular es un espacio de redefinición donde las comunidades negocian sus propias reglas, generando una "bisagra" entre la tradición popular y las experiencias subjetivas.

Siguiendo a Bonfil (1989), la religiosidad popular en México es un producto de un proceso de apropiación donde los pueblos indígenas y mestizos han reorganizado la religión impuesta (catolicismo) supeditándola a su propia cosmovisión mesoamericana.

La fiesta religiosa, entonces; lejos de ser una simple repetición de ritos coloniales, es la aceptación táctica de los mismos para proteger una "matriz religiosa" propia. En la ciudad, esto se traduce en "pueblos" inmersos en la urbe que resisten la modernidad, conservando mayordomías (en algunos casos), bandas de viento y fiestas patronales que diferencian su identidad del entorno genérico.

Como señala Portal, las prácticas populares se convierten en un "bastión" de resistencia frente a la "gentrificación" o la conversión del espacio público en meras mercancías. La fiesta popular, con sus danzas, música y comida, "consagra" un territorio que diferencia a los vecinos de los nuevos desarrollos urbanos de donde surgen los "avecindados" (Portal, 2013).

Entender la religiosidad popular desde diversas perspectivas; implica entonces, entender que la fiesta, lejos de ser un residuo del pasado, es una estrategia política y cultural contemporánea de resistencia social, una forma de "habitar" la ciudad que se niega a la homogeneización, permitiendo a los sujetos mantener una territorialidad y una memoria histórica propias en el corazón de la urbe moderna.

1.2.2 Religiosidad popular y territorio.

En el caso de la celebración religiosa de Tlaltenango, la relación entre la religiosidad popular y el territorio nos permite hablar de religiosidades ya sean tradicionales o modernas, que se insertan y se posicionan en el espacio territorial como fuerzas mediante relaciones e interacciones que son articuladas por el poder (Raffestin, 1980); impactando en la configuración del espacio territorial, es decir; desde las prácticas espaciales se fabrica un territorio (Raffestin, 1980). Hablo también de interacciones entre procesiones religiosas y peregrinaciones, en donde ocurre la apropiación simbólica del espacio "Son esos sujetos o actores sociales –propios o ajenos a un territorio– quienes, desde sus representaciones del territorio, están en constante búsqueda por proyectarlo, por hacerlo parte de su cohesión, o entran en constante confrontación y disputa por construirlo, apropiárselo y controlarlo", (Sosa. 2012).

Desde las prácticas colectivas de apropiación del espacio se generan territorialidad o territorialidades "(…) *es esta dinámica de apropiación desde "fuera" y desde "dentro" del territorio, de estrategias y prácticas, de formas de acción colectiva, la que genera territorialidad o territorialidades*". (Sosa. 2012). Sosa Velásquez cita a Haesbaert (2004 y 2007) para explicar que el territorio resulta de un proceso de territorialización por parte de los grupos humanos; que implica por un lado un dominio económico y político que es lo que se denomina "territorial funcional" y por otro lado una apropiación simbólica y cultural de los espacios, lo que denomina "territorial significativo".

En ese contexto el territorio para Raffestin (1980) contiene desde las prácticas en el espacio, tres tipos de operaciones: 1 división o partición de superficies, 2 implantación de nudos, 3 construcción de redes. Los tres tipos de operaciones de apropiación del espacio giran en función de imperativos económicos, políticos, sociales y culturales; resultando de esta relación un "sistema territorial"; es decir, la apropiación del espacio territorial puede ser: utilitaria y funcional o simbólico-cultural:

"(…) *cuando se considera el territorio como mercancía generadora de renta (valor de cambio), como fuente de recursos, como medio de subsistencia, como ámbito de jurisdicción del poder, como área geopolítica de control militar, como abrigo y zona de refugio, etc., se está enfatizando el polo utilitario o funcional de la apropiación del espacio. En cambio, cuando se lo considera como lugar de inscripción de una historia o de una tradición, como la tierra de los antepasados, como recinto sagrado, como*

repertorio de geosímbolos, como reserva ecológica, como bien ambiental, como patrimonio valorizado, como solar nativo, como paisaje natural, como símbolo metonímico de la comunidad o como referente de la identidad de un grupo, se está enfatizando el polo simbólico-cultural de la apropiación del espacio". (Giménez, 2005: 10, 11).

En este punto se hace énfasis en el hecho de que en el estudio de la configuración del territorio, el espacio ha sido abordado como categoría de análisis desde diferentes enfoques (Barabas, 2010), debido a que está dotado de significados que se reflejan a la sociedad sugiriéndole multiplicidad de símbolos discursos y prácticas rituales, el espacio entonces integra simbolizaciones en el tiempo, el espacio es un elemento activo y fundamental, para la construcción de territorios: "*Cuando en el espacio se inscriben a través del tiempo usos tradicionales, costumbres, memoria, rituales y formas diversas de organización social, se va constituyendo como territorio*". (Barabas, 2010).

El espacio entonces antecede al territorio (Giménez, 2005: 9); en este punto es importante señalar que existe una concepción dominante que entiende al territorio como el "espacio apropiado" por un grupo social, para asegurar su reproducción y satisfacción de necesidades vitales ya sean materiales o simbólicas; desde esta noción el espacio es considerado como la materia prima para la construcción del territorio (Giménez, 2005: 9). El proceso de apropiación es inherente al territorio; dicho proceso contenedor de conflictos –conflictos y tensiones cuando la apropiación es delimitada por la identidad colectiva (Giménez, 2008)- permite explicar de qué manera el territorio es producido, regulado y protegido en los intereses de los grupos de poder que interactúan en el espacio, en donde se ha comprobado que la territorialidad es imposible separar de las relaciones de poder (Giménez, 2005: 9 cita a Raffestin, 1980).

Se ha constatado en el caso de las religiones étnicas un componente territorial que está vinculado a la naturaleza, la principal razón de este hecho es porque existe dentro de sus prácticas religiosas católicas las raíces culturales mesoamericanas. Esto es debido a que los espacios, en particular los del monte, se conciben poseídos por entidades anímicas territoriales muy poderosas, con gran capacidad de acción, ante las cuales las personas deben realizar cuidadosos rituales.

En este contexto, Barabas (2008) nombro "ética del Don" al conjunto de concepciones, valores y estipulaciones que regulan las relaciones de reciprocidad equilibrada entre personas, familias, vecinos, autoridades y comunidades, en todos los campos de la vida social: el trabajo, el ciclo de vida, la fiesta, la política y lo sagrado.

En Tlaltenango la religiosidad popular, al igual que en diversos pueblos de raíz prehispánica se articula desde lo occidental y lo mesoamericano, en ese contexto diversos estudios sostienen que la territorialidad en pueblos de raíz mesoamericana está asociada al vinculo naturaleza-cultura, (Barabas, 2008; 2010), que se estructuro desde tiempos prehispánicos, vinculada a cerros cuevas y cauces de agua, en donde residían los dioses; las acciones que son parte de la apropiación del espacio (Castaño; Baracaldo; Bravo; Arbeláez; Ocampo; Pineda, 2021) en el territorio sagrado, dan lugar a usos y apropiaciones de lo sagrado a partir de las apariciones de vírgenes y santos; aspecto que implica la conformación de un sistema de símbolos (Barabas, 2004a, 2004b), en el territorio.

El enfoque de Segato permite analizar a la fiesta popular más allá de ser una celebración religiosa; y ubicarla más bien como una escritura, concretamente una marca (Segato, 2007) en el territorio, que funciona como un mecanismo de resistencia frente a la homogeneización de la "presión urbana", entendida aquí como la expansión de la lógica del mercado, el capitalismo voraz y el ordenamiento burocrático sobre los espacios de vida colectiva.

A partir de los conceptos abordados (Barabas, 2008; Giménez, 2005; Raffestin, 1980), la religiosidad popular -específicamente manifestada en la fiesta- actúa como una herramienta de resistencia territorial frente a la presión urbana. Al analizar este fenómeno desde Segato (2007) y Portal (2013), se puede argumentar que la fiesta es un dispositivo de reapropiación del espacio contra la homogeneización del capital.

Rita Segato (2007) ofrece una perspectiva clave al entender el territorio no solo como espacio físico, sino como un "terreno simbólico" que es colonizado por lógicas capitalistas o estatales. La presión urbana, vista como una "expansión del modelo de administración colonial" o de mercado, busca disolver las lealtades locales. En ese contexto la urbe impone una lógica funcionalista, la fiesta popular funciona como una resistencia activa que, mediante rituales, afirma que el espacio está "apropiado" por la comunidad y su historia, no por el mercado.

Portal (2013), subraya cómo la memoria y el ritual son fundamentales en la producción de territorio. La fiesta lejos de ser un evento pasivo, se consolida como una "actualización territorial" que lucha contra la descomposición de la identidad local, ante el crecimiento urbano. Cuando la expansión urbana periférica amenaza con desdibujar los límites tradicionales, la fiesta -a través de procesiones, recorridos y uso de lugares sagrados- reafirma la identidad comunitaria.

La fiesta patronal, actúa como un dispositivo de memoria colectiva que permite al grupo social defender sus usos y costumbres frente a las transformaciones territoriales impuestas. El espacio al

integrar usos tradicionales (Barabas, 2010), y la fiesta popular impide que el espacio se convierta en "materia prima" del desarrollismo urbano (Segato, 2007). En dicho escenario la fiesta es un acto de soberanía popular, debido a que el grupo social integrado por feligreses de Tlaltenango organiza su fiesta patronal en la calle, disputándose el control del territorio con los grupos de poder que interactúan en el espacio urbano, frente a los cuales defienden su territorio de manera simbólica (Giménez, 2005) y (Raffestin, 1980).

1.2.3 La religiosidad popular y los símbolos en el territorio.

Las acciones humanas están reguladas por los símbolos. Al mismo tiempo en dicha acción humana intervienen cosmovisiones valoraciones, reglas, normas, rituales etc., que son parte de las interacciones sociales y las culturas. La resistencia territorial de Tlaltenango se articula desde la apropiación del símbolo dominante de la Virgen de los Milagros.

Para Geertz, en toda percepción existe un símbolo. Así pues, el símbolo es entendido como un "modelo de algo" y, a la vez, "un modelo para algo" es decir los símbolos son modelos de la realidad, toman la realidad a partir de situaciones concretas en el espacio físico. Y son modelos para desde el momento en que los sistemas simbólicos generan instrucciones para moldear la realidad de acuerdo con el contexto social.

Los modelos para se encuentran en la naturaleza en el espacio físico, natural, en cambio los modelos de, se encuentran en el contexto lingüístico, grafico, lo que los hace más limitados. Existen dos tipos de símbolos: los cognitivos y los expresivos. Los símbolos cognitivos contienen cosmovisiones, se relacionan a lo religioso y a los mitos. En cambio, los símbolos expresivos se encuentran en las acciones y rituales, se mueven fuera del ámbito de la cosmovisión (Montes, 2013: 76). La acción social se estructura desde el drama social mediante la relación del orden conflicto resolución, rasgos que se encuentran en los símbolos expresivos.

Debido a que la simbología esta siempre en diversos contextos sociohistóricos, la actualización e interpretación de todo tipo de símbolos religiosos, estarán vinculadas en cada momento a las acciones y tensiones de la vida social; en ese contexto sus significados dependen de procesos complejos de cada movimiento sociocultural.

El símbolo esta siempre en un contexto sociocultural e histórico, sus significados en el contexto religioso están vinculado a lo sagrado, en un espacio que contiene rituales, narrativas, y costumbres (Costilla, 2021).

Es en este contexto, que una religión puede ser entendida como un sistema complejo y unitario de símbolos sagrados, de creencias y ritos relativos a lo sagrado, que motivan acciones estimulando a las personas (Durkheim, 1991; Geertz, 2003). Geertz ya no se centra en la estructura simbólica; más bien se enfoca en la acción simbólica, es notable su afinidad con las ideas de Weber, al definir la cultura como un concepto "semiótico" ubicando al ser humano, como un animal inserto en diversas tramas de significados. Geertz consideraba que los sistemas culturales se expresaban en símbolos más que en valores, y aquellos no comunicaban problemas sociales sino problemas culturales. Por ejemplo, para Geertz lo importante de la religión no eran los símbolos institucionalizados en valores sino la significación pura de los símbolos. Desde esa concepción simbólica, Geertz establece el concepto de religión:

"*Un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único*" (Geertz, 2003: 89).

Rita Segato (2018), plantea la existencia de "pedagogías de la crueldad" por tal motivo se enfatiza en la necesidad de entender la religiosidad como un vínculo entre formas de ocupar el espacio y tensiones con los límites del Estado. En ese orden el pueblo de Tlaltenango no solo venera a la Virgen de los Milagros; también apropia dicha imagen religiosa ("símbolo dominante") para adueñarse de un territorio concreto ante la expansión de la mancha urbana de Cuernavaca.

Siguiendo a Segato (2007, 2018), esta religiosidad subalterna transforma el espacio geográfico en un espacio simbólico, lo que permite a la comunidad de Tlaltenango resistir la disolución de su identidad en la metrópoli, demostrando que su territorio sigue estando "adueñado" por sus habitantes.

Ana María Portal (2013) enfatiza cómo la religiosidad popular se articula creativamente en un contexto de tensiones, funcionando como un "drama social" (es decir: orden-conflicto-resolución). La presión urbana representa el "conflicto" (la amenaza a la identidad); la fiesta de la Virgen de los Milagros actúa como la "resolución" que restaura el "orden" comunitario. Siguiendo la premisa de que las acciones están reguladas por símbolos, la feria de Tlaltenango (procesiones, mañanitas, peregrinaciones, etc.) son símbolos expresivos que materializan la identidad en el espacio público.

Portal destaca que la identidad se reproduce cíclicamente en el plano territorial a través del ritual. En Tlaltenango, el territorio más que el suelo que se pisa es el espacio que es recreado

simbólicamente durante los días de fiesta, apropiándose del entorno físico frente a la homogeneización urbana.

Tomando la distinción de Geertz, la Virgen de los Milagros funciona tanto como *modelo de* la realidad (refleja la historia local de la comunidad) como *modelo para* la acción social (proporciona instrucciones de cómo el pueblo debe unirse, organizarse y defender su territorio).

La religiosidad popular en Tlaltenango, bajo este enfoque, es una respuesta activa: la comunidad utiliza la fiesta y la Virgen para imponer un "modelo para" la realidad urbana, resistiendo al convertir un espacio funcional de tránsito, en un lugar sagrado y comunitario.

En síntesis, el caso de Tlaltenango ejemplifica que la religiosidad popular es un elemento de resistencia territorial, donde el símbolo (Virgen de los Milagros), en el contexto de la fiesta patronal; se convierte en un instrumento de resistencia que reconfigura el espacio urbano-territorial, tal como lo sugiere el análisis sociocultural de la ocupación del espacio de Segato (2007) y Portal (2013).

1.2.4 Religiosidad popular con reminiscencias de una cosmovisión mesoamericana.

Las prácticas religiosas y los rituales presentes en la festividad de la Virgen de los Milagros resultan de un sincretismo religioso; es decir, encuentran sus "raíces en la época prehispánica" (Broda, 2003: 14) y también en los elementos simbólicos del catolicismo introducidos por los españoles en el siglo XVI; resultado de este sincretismo son los procesos de aculturación que ha variado de región en región y en intensidad, manteniendo sus raíces; es decir su pasado prehispánico y colonial; pero sin embargo creándose nuevas expresiones y significados.

La festividad de la Virgen de los Milagros al estar presente desde hace más de 300 años adquiere gran importancia posibilitando afirmar que fortalece la identidad de las personas que habitan el barrio de Tlaltenango, así como de los peregrinos que acuden cada año al santuario de la Virgen de los Milagros.

Broda y Catherine Good han establecido que la ritualidad mesoamericana se transformó a partir del siglo XVI, adoptando la forma del culto a los santos y otras formas del culto católico, pero manteniendo algunos elementos de la tradición mesoamericana; (Broda, 1996, 2003, 2004a, 2004b); así mismo existen una serie de elementos que:

"*en la cosmovisión prehispánica se vinculaban con el ciclo del cultivo del maíz que constituía la base material de existencia de las antiguas culturas mesoamericanas. (...) En ese sentido, la ritualidad ha sido un factor fundamental que ha permitido la reproducción cultural de los grupos étnicos de México*" (Broda, 2003: 23).

A partir del concepto de sincretismo entre la cosmovisión prehispánica y el catolicismo español abordado por Broda se va delineando una "reinterpretación simbólica" (Bartolomé y Barabás, 1990) y la configuración de nuevas tradiciones populares, que conservan elementos antiguos articulándose con la nueva religión (Broda, 2003: 17); en ese contexto para Báez (1998), se encuentran los elementos que sustentan a la memoria colectiva; así para Báez los santos y sus advocaciones han constituido "*el núcleo en el que la conciencia étnica y las condicionantes históricas –han interactuado- de manera dialéctica sustentando los fenómenos de la memoria colectiva, la reelaboración simbólica y la identificación social*" (Broda, 2003: 17 cita a Báez, 1998: 248, 249).

Se ha constatado, que muchos rasgos de la cosmovisión mesoamericana, persiste en diversas comunidades del territorio mexicano, frente a los embates de la modernidad. En ese contexto, Medina (1996) afirma que el sistema de cargos también manifiesta la especificidad cultural e histórica del poder de una tradición que se arraiga en el pasado de Mesoamérica. Tlaltenango ha pasado de las mayordomías a la creación de un comité para la organización de su fiesta patronal, dicha acción social; denota su capacidad de adaptación a los embates de la modernidad, dentro de la lógica de la persistencia del núcleo duro de origen mesoamericano en el pueblo indígena de Tlaltenango. Para López Austin:

"*la cosmovisión, con su conjunto de elementos más resistentes al cambio, tiene su fuente principal en las actividades cotidianas y diversificadas de todos los miembros de una colectividad que, en su manejo de la naturaleza y en su trato social, integran representaciones colectivas y crean pautas de conducta en los diferentes ámbitos de acción. Las acciones repetidas originan sistemas operativos y normativos. El trato social confronta los distintos sistemas producidos por medio de la comunicación, y los sistemas adquieren congruencia entre sí y un alto valor de racionalidad derivados tanto de la racionalidad de la acción cotidiana como de la que obligan los vehículos de comunicación*" (López, 2001: 62).

En ese contexto para López (2001), la cosmovisión es indispensable para el pensamiento y la acción concretos, y es además en ese punto, en donde radica la necesidad constante de la cosmovisión de articularse a las transformaciones sociales (López, 2001: 64) como las que han ocurrido en Tlaltenango para la persistencia de su fiesta patronal.

En esos cambios culturales derivados de la modernidad aunado al crecimiento de la mancha urbana, cabe resaltar que la participación de la mujer en el sistema de cargos urbano ya es más frecuente que en el rural (Ortega y Mora, 2014); aquí puedo afirmar, que esta situación puede ser un indicador de la capacidad de adaptación de un sistema de raíces mesoamericanas; que busca la manera de seguir persistiendo en el espacio-tiempo, manteniendo de esta manera presentes sus tradiciones en la

modernidad, dicha resistencia es común en los pueblos indígenas (Bonfil, 1989), el pueblo indígena de Tlaltenango ha experimentado desde la dominación colonial, la imposición de elementos culturales, ajenos y opuestos a las verdaderas necesidades que otorgan la permanencia del grupo indígena. Ante dichos esquemas dominantes, el pueblo desde los feligreses originarios han creado y reforzado desde lo relacionado al ámbito religioso -que es el que interesa a esta investigación- estrategias de resistencia que se pueden entender desde el análisis de su etnohistoria, de su símbolo católico y de su cosmovisión, aspectos considerados importantes, en el caso del pueblo de origen tlahuica; para comprender la resistencia territorial de más de 300 años.

A partir de las reminiscencias mesoamericanas presentes en el sincretismo, la fiesta trasciende lo meramente religioso para convertirse en una reapropiación del espacio. Rita Segato (2007) argumenta que la modernidad capitalista tiende a convertir el territorio en un "espacio abstracto" o un mero recurso para el extractivismo y el consumo. Frente a esto, la festividad de la Virgen de los Milagros, que perdura hace más de 300 años, funciona como un "principio de comunidad" (Segato, 2018).

Al celebrar la fiesta, los habitantes de Tlaltenango y los peregrinos reclaman el barrio frente a la presión de la mancha urbana de Cuernavaca. El santuario se convierte en un lugar de "resistencia a la pedagogía de la crueldad" podría decirse; que actúa también como una contra pedagogía (Segato, 2018) frente a la lógica urbana, lógica que borra tradiciones y despoja de sentido comunitario a los espacios, así contra la expansión de la urbe el Santuario es una marca que posibilita reafirmar una identidad local frente a la cultura dominante.

Portal (2013) analiza cómo en contextos urbanos, las expresiones populares de la fe no desaparecen, sino que se reconfiguran para generar identidad y cohesión social. La fiesta de Tlaltenango es, siguiendo a Portal, una forma en que los habitantes se convierten en "ciudadanos desde el pueblo", manteniendo su especificidad cultural en una ciudad heterogénea. En ese orden la festividad integra una cosmovisión mesoamericana vinculada al ciclo del maíz y elementos católicos (Broda, 2003).

Este sincretismo pude ser visto como una herramienta de resistencia activa que permite a los actores locales dotar de nuevos significados a su territorio frente a la modernidad. La celebración, que persiste incluso en crisis como la pandemia, funciona como un "lugar" (en términos antropológicos) que protege la memoria colectiva del barrio frente a la disolución de la identidad urbana.

1.3 Fiesta patronal y territorio.

Segato (2007) argumenta que la religiosidad contemporánea responde a un nuevo orden territorial y se percibe mejor cuando se interpreta a la luz de la territorialidad que configura la economía política del

espacio. En ese sentido la fiesta religiosa de Tlaltenango, situada en la periferia de Cuernavaca, funciona como un espacio de resistencia cultural que articula tradición y modernidad, siendo un claro ejemplo de la "religiosidad popular" entendida como un campo en disputa, tal como lo plantean Ana María Portal (2013) y Rita Segato (2007).

La fiesta de Tlaltenango se encuentra entre lo nuevo y lo tradicional; entre el pueblo y la ciudad, por tal motivo se puede acudir al concepto de religiosidad popular; este enfoque permite "*atender los espacios intermedios entre diferentes zonas de influencia entre lo individual y lo institucional, entre lo nuevo y lo tradicional, conocido en México como religiosidad popular, entre los sincretismos coloniales y los hibiridismos poscoloniales*" (De la Torre, 2013a: 6). Además, desde el concepto de religiosidad, se puede "*analizar las continuidades con la tradición, con los llamados "linajes creyentes" propuestos por Hervieu-Léger".* (De la Torre, 2013a: 6), dichos linajes creyentes, los he venido planteando desde la introducción, en el capítulo que está relacionado con los aspectos etnohistóricos de Tlaltenango.

El concepto de religiosidad popular permite analizar la fiesta en relación con el ritual, en sus fases pre liminal, liminal y post-liminal, es en dichas fases en donde "*se dan las rupturas con la continuidad, o en imaginarios creyentes donde la continuidad reteje las rupturas. (...) Su valor heurístico reside en atender las articulaciones entre las diferencias culturales, ya que es ahí donde se están reelaborando las estrategias de identidad (...) personal o comunitaria*" (De la Torre, 2013a: 6).

Las fiestas cumplen diversas funciones sociales y culturales, en el caso de la fiesta de Tlaltenango puedo afirmar que cumple con la función social de reforzar la identidad de los habitantes del barrio de Tlaltenango. La fiesta religiosa en el barrio de Tlaltenango es un ritual, en ese contexto; también se ha constatado en diversos estudios que las fiestas, refuerzan el orden social (Reyes, 1999). Desde el enfoque de las funciones sociales de las fiestas se ha podido constatar que, dichas fiestas son espacios en donde se expresan los conflictos internos de la comunidad; desde la fiesta se refuerza la identidad colectiva, es un espacio en donde convergen aspectos económicos, políticos, culturales; además de su impacto en la cohesión social y cosmovisión de los habitantes.

Los estudios que se hacen de las fiestas desde la mirada antropológica han tratado de comprender las continuidades, transformaciones o hasta las rupturas, como es en el caso de las fiestas religiosas, por ejemplo; en donde se han observado los efectos de la modernización, la creciente urbanización, la transculturación, las religiosidades a la carta, con sus inherentes new agers y por supuesto, la globalización por mencionar algunos.

Destaca en ese amplio abanico de estudio de las fiestas, los estudios desde la perspectiva de la temporalidad, la identidad y la organización social. Para Reyes (1999) y Sevilla y Portal (2005) los estudios de las fiestas se pueden clasificar en: 1) funciones de la fiesta. 2) la fiesta como reflejo de la cosmovisión y/o estructura social. 3) la fiesta desde el ritual y lo sagrado. 4) la fiesta desde el enfoque económico y el sistema de cargos o mayordomías y 5) las fiestas religiosas y su relación con la identidad. Para esta investigación la fiesta es analizada como reflejo de la cosmovisión, desde el ritual y lo sagrado, y desde su relación con la identidad. Osorio (2017) destaca tres ejes: cognitivo, psicológico y el social. Para esta investigación se considera el eje social, debido a que la fiesta tiene una función social, relacionada a la capacidad que tiene la comunidad para cohesionarse frente a la mancha urbana, logrando con esto; que la fiesta patronal se fortalezca.

De la antropología simbólica retomo el concepto de ritual, es decir; la fiesta está en constante innovación (Bonfil, 1989), logrando así su adaptación y reinvención frente a la modernidad (Portal, 2013), de esa manera, la fiesta es un escenario en constante movimiento acción y tensión, frente a la expansión urbana; en ese sentido, al momento de pensar en la fiesta como escenario, y de acuerdo a los hallazgos que resultaron del trabajo de campo, logre definir que la fiesta opera también como ritual y performance, comprendí que analizar la fiesta desde este enfoque teórico y metodológico, me permite un acercamiento holístico al fenómeno religioso en Tlaltenango, en ese contexto; la fiesta es la parte culminante de un proceso relacionado a la resistencia territorial que inicia con meses de anticipación y que además es parte de la vida diaria de las personas que habitan en Tlaltenango.

Una vez ubicada a la fiesta de Tlaltenango como ritual, es importante mencionar que, como tal, el ritual; es un performance que transforma, y que también revela categorías y contradicciones de todos los procesos sociales (Turner, 2002: 107), pero, además; da cuenta de la organización social y de sus inherentes relaciones de poder y jerarquías (Bianciotti y Ortecho, 2013).

El ritual y la acción comunitaria escapan a la racionalidad instrumental del Estado (Segato, 2007) por tal motivo, el enfoque de la fiesta como ritual permite analizar a la fiesta de Tlaltenango desde la perspectiva de Turner (1978) del "discurso y la práctica". Los peregrinos y participantes de la fiesta, desde la perspectiva del "discurso"; dejan ver las cualidades de la imagen religiosa, y conocer cuál es la importancia de la fiesta, frente a los cambios en el territorio, el porqué de la devoción a la Virgen y también que milagros se le atribuyen. Desde la "práctica" se podrán ver los elementos que componen la fiesta o ritual; se podrá conocer la conducta de los actores y grupos sociales y la manera en que dichas conductas influyen en la resistencia y tensión territorial por parte de la comunidad de Tlaltenango.

En este punto, quiero mencionar que lo importante de este enfoque teórico, radica en que no únicamente se pone de manifiesto las diversas formas de organización social y sus inherentes relaciones de poder, de los diversos grupos que participan en la fiesta de Tlaltenango; y que se abordan en el drama social que es parte del capítulo V; hay algo más, y es que, para Turner (1987), el performance, es el espacio en donde el ser, se revela a sí mismo. Para esto existen dos vías la primera en donde el actor social se conoce a si mismo, mediante la escenificación en el ritual y la segunda es cuando el grupo social se conoce mejor mediante su papel en el performance; esto es porque para Turner el performance y su inherente drama social, además de reflejar el sistema social, es también una crítica de la vida social de la que emerge (Turner, 1987: 22).

Analizar la fiesta como performance, permitirá comprender a los actores sociales desde el análisis de "que hacen", "quien hace" y "como hacen" (Bianciotti y Ortecho, 2013), en relación con tantos elementos que integran la fiesta como la devoción, el culto, lo lúdico, los actores sociales de los diversos comités de fiesta, los conflictos (dramas sociales), es decir; el concepto de performance inherente al drama social, para el análisis de la fiesta de Tlaltenango, es un método que permite un amplio espectro de observación y estudio (Bianciotti y Ortecho, 2013).

La fiesta patronal es desde la religiosidad popular en Tlaltenango, con sus "sincretismos coloniales" (De la Torre, 2013a), dicha religiosidad es una forma de esa alteridad que Segato (2007) estudia. Es decir, es una práctica que persiste no por falta de modernidad, sino como una política cultural que mantiene viva la tradición frente a la secularización urbana. De la Torre menciona los "linajes creyentes" aportación de Hervieu-Léger para analizar la continuidad. Segato (2007) enfatiza que las costumbres no definen a los pueblos, sino su historia. Los linajes creyentes (feligreses originarios de Tlaltenango) son precisamente esa historia contada y vivida, el "arraigo" que, según Segato, constituye una forma de soberanía local frente a la despersonalización de la gran ciudad.

Tlaltenango se encuentra entre el ser pueblo, y estar inmerso en la ciudad moderna; es un "espacio intermedio" (De la Torre, 2013). Desde el enfoque de Portal (2013) la fiesta de Tlaltenango es el espacio donde los habitantes originarios construyen su ciudadanía y su sentido de pertenencia frente a la ciudad.

Al integrar la perspectiva de Turner (2002) y Bianciotti y Ortecho (2013), se puede comprender que la fiesta en Tlaltenango actúa como un performance, no solo pasivo, sino activo: La fiesta transforma las jerarquías de poder. Los habitantes del barrio, a través del Comité de Festejos, toman el control temporal del territorio. La fiesta de Tlaltenango, al ser una celebración de "milagros" y tradiciones, crea su propio tiempo, resistiendo la lógica de la "modernidad instrumental" (Segato, 2007). Las fiestas actúan

como puentes fundamentales entre el pasado y el presente, permitiendo que la memoria colectiva e individual se mantenga viva mediante acciones repetitivas y simbólicas (Turner, 2002), por tal motivo la importancia del concepto de memoria.

1.3.1 Fiesta, memoria y ritual.

Desde el ritual, se recuerda el momento fundador de la nueva identidad católica de Tlaltenango, es aquí en donde quiero puntualizar en la importancia de la memoria colectiva, en ese contexto; es de acuerdo con Halbwachs (1990), en los cuadros sociales, integrados por lenguaje tiempo espacio; en donde los grupos sociales construyen y reviven sus recuerdos. Al estudiar la fiesta de Tlaltenango desde el enfoque teórico metodológico de Víctor Turner, puedo continuar el análisis de la fiesta desde su vínculo con la memoria, es decir; los rituales y sus inherentes performances tienen la capacidad de transmitir la memoria, de una generación a otra, mediante el hacer memoria (Hervieu-Léger, 2005).

Para Víctor Turner el rito de paso tiene una relación estrecha con la memoria; esto es porque el ritual contiene símbolos, y dichos símbolos son contenedores del conocimiento histórico de la sociedad, que es transmitido intergeneracionalmente y, en consecuencia, los individuos viven su realidad cotidiana envueltos en una estructura de símbolos (Turner, 1974), relacionados con un pasado mítico y que reviven en su memoria.

Para Halbwachs (1990) el recuerdo individual es sostenido y organizado por la memoria colectiva que básicamente sería un contexto social entendido como grupo de pertenencia. Halbwachs analiza los marcos sociales de la memoria que se gestan al interior de la familia, el grupo religioso y la clase social.

A esta multiplicidad de categorías sociales correspondería una pluralidad de memorias colectivas dentro de una misma sociedad. Este elemento conceptual me permitió abordar las diversas memorias contenidas vinculadas al territorio y que han influido en la resistencia territorial, es decir; la resistencia es acción social y dicha acción social es posible desde los marcos sociales de memoria (Halbwachs, 1990); esta diversidad de memorias vinculadas al territorio presentes en la fiesta patronal de la Virgen de los Milagros, desde donde es posible la resistencia frente a la urbe por parte del pueblo de Tlaltenango.

Pero a esta especificidad de los marcos de la memoria que se gestan al interior de cada uno de esos grupos, para Halbwachs existen otros marcos más generales usados por todos los grupos posibles y que posibilitarían los procesos de rememoración mismos. Estos marcos más generales son el lenguaje, las representaciones sociales del tiempo y las representaciones sociales del espacio. En esta investigación se ha constatado la presencia en Tlaltenango de reminiscencias de una cosmovisión mesoamericana en la percepción del tiempo y del espacio, como parte de dichos marcos generales de memoria.

De acuerdo con Halbwachs (1990), las rutinas y vestigios del pasado requieren un cierto automatismo colectivo que las explique, una rigidez duradera en el pensamiento de ciertas relaciones entre el hombre de negocios y su cliente. Estos grupos se adaptan lentamente, y en muchas circunstancias demuestran una extraordinaria capacidad para la no adaptación. Ya hace mucho tiempo que definieron sus fronteras y sus reacciones ante configuraciones específicas del medio ambiente físico en relación con sus recuerdos.

Estos recuerdos o remembranzas están conectados con diferentes partes de la tierra, en este punto la importancia del concepto de territorio. De acuerdo con Halbwachs (1990), los recuerdos y la tierra se refuerzan mutuamente porque las porciones de tierra con las que se relacionan son contiguas. Y se preservan en el pensamiento del grupo porque se fundan sobre la tierra, porque la imagen de la tierra persiste fuera de ellos y puede ser recapturada en cualquier momento.

De esta manera, para Halbwachs (1990), toda memoria colectiva se desarrolla dentro de un marco espacial y temporal, teniendo la capacidad de producir acción social. La memoria colectiva de Tlaltenango posibilita la resistencia territorial. Lo interesante de la resistencia de los pueblos que ostentan una raíz de origen mesoamericano, es que puede ser observada en la vida religiosa; como por ejemplo su fiesta patronal (Bonfil, 1991).

La fiesta en Tlaltenango, al recrear su pasado mítico y memoria fundacional, es más que nostalgia; es la reafirmación de un territorio simbólico que se resiste a ser absorbido por la lógica de la ciudad. El ritual es un acto de territorialización, donde el grupo religioso se apropia de la calle, revirtiendo la función de la "mancha urbana" por una comunidad "vincular" como diría Segato (2018).

Dicha comunidad vincular, por parte de los feligreses originarios de Tlaltenango, no obstante, sus posibles "diferencias" posibilita un espacio de relaciones directas, afectivas y de solidaridad, fundamentado en la "historia compartida" y la reciprocidad, en contraposición al modelo de vida mercantilizado e individualista; la noción de lo "vincular" crea el "estar juntos" (Segato, 2007, 2018) frente a la fragmentación territorial relacionada a la expansión urbana.

La transmisión de la memoria (hacer memoria) encuentra en Segato (2007) una función política: la fiesta patronal es un mecanismo de resistencia identitaria. La "nueva identidad católica" es dinámica, es la "otra" historia que sobrevive y se niega a desaparecer, un anclaje que se opone a la fluidez inestable de la ciudad moderna.

Con respecto al concepto de performance Segato (2007), coincide con la importancia de la performance y los símbolos, pero les da una carga de "agencia". Es decir que los símbolos como los

aborda Turner (1974), (contenedores de conocimiento histórico) abordados desde el enfoque de Segato (2007), son herramientas de producción de comunidad, pero sobre todo de producción de territorio.

En ese orden conceptual "hacer memoria" (Hervieu-Léger, 2005) es más que repetir el pasado, es una *pedagogía* (Segato, 2018) interna, frente al desprecio por la tradición y la cosificación que trae la mancha urbana (lo que Segato llama pedagogía de la crueldad), la fiesta patronal, en ese contexto; funciona como una pedagogía o incluso una contra-pedagogía que enseña la reciprocidad y el vínculo (comunidad) de acuerdo con Segato (2018).

La fiesta patronal, en ese contexto, al estar continuamente confrontando a la mancha urbana, utiliza la memoria colectiva (Halbwachs 1990) y (Turner, 1974) para transformar el "espacio" urbano en "territorio" de resistencia, por tal motivo -siguiendo a Segato (2007)-, este ritual es una "política de la identidad" que se niega a la homogeneización, asegurando la existencia de un "otro" (la cultura local de Tlaltenango, con tiempo, espacio y memoria propia) que sobrevive al centro de la modernidad urbana.

1.3.2 Fiesta, territorio y resistencia.

El concepto de resistencia territorial indígena basado en Bonfil (1991), vinculado al enfoque teórico de Segato (2007) y Portal (2013) permite entender la fiesta no solo como un evento folclórico, sino como una estrategia política de defensa del territorio frente a la expansión de la mancha urbana.

Para Bonfil (1989: 139) existen tres aspectos principales para la permanencia de las culturas indígenas: resistencia, innovación y apropiación. El control cultural como proceso histórico se refiere a que una sociedad puede pasar por un momento de resistencia, de innovación o de apropiación. En ese sentido afirma que "*La resistencia la apropiación y la innovación son parte del análisis del grupo indígena subordinado* (Bonfil, 1991: 186).

Estos tres aspectos son parte del interior de un grupo étnico subordinado, no del grupo dominante, los procesos que se requieren para el análisis del grupo dominante son la imposición, supresión y enajenación, y al no ser una investigación enfocada en el cambio cultural no se toman en cuenta los últimos tres procesos (Bonfil, 1991). En esta investigación se toma en cuenta principalmente el proceso de resistencia, apelando a la resistencia territorial, relacionada al pasado etnohistórico, al símbolo católico y a la cosmovisión; desde las categorías del territorio y la memoria principalmente.

Aunque cabe señalar que la apropiación y la innovación van ligados al proceso de resistencia, en tanto que articulan y sostienen el análisis de estrategias de resistencia asociadas al símbolo católico y a la cosmovisión; dejando claro que, por ejemplo; la cosmovisión mesoamericana presente actualmente en

Tlaltenango, está relacionada a procesos de innovación, como se aborda en la teoría del control cultural de Bonfil (1989, 1991), para el estudio del proceso de resistencia; dicho proceso es posible debido en cierta parte a la memoria colectiva del pueblo indígena en el contexto de la religión. Tlaltenango resiste, tal y como lo hacen diversos pueblos indígenas en México:

"*apelando a las estrategias más diversas según las circunstancias de dominación a que es sometido. No es un mundo pasivo, estático, sino que vive en tensión permanente. Los pueblos del México profundo crean y recrean continuamente su cultura, la ajustan a las presiones cambiantes, refuerzan sus ámbitos propios y privados, hacen suyos elementos culturales ajenos para ponerlos a su servicio, reiteran cíclicamente los actos colectivos que son una manera de expresar y renovar su identidad propia; callan o se rebelan, según una estrategia afinada por siglos de resistencia*" (Bonfil, 1989: 11).

Las estrategias en Tlaltenango están presentes desde que los tlahuicas se asentaron en Cuauhnáhuac, antes de la llegada de los españoles; son estrategias de resistencia territorial, un ejemplo es cuando los tlahuicas establecieron alianzas político-familiares con los mexicas, otro ejemplo se encuentra durante la conquista, cuando los indígenas emprendieron su defensa frente al despojo de tierras, relacionado a la construcción de la hacienda azucarera como parte de la expansión de la colonia.

Durante la llegada de los españoles; la dominación colonial en Tlaltenango, asociada a la lucha territorial, ha impactado en la identidad del pueblo indígena, "*porque la dominación colonial la ha negado y la ha forzado a enquistarse en la resistencia para sobrevivir*" (Bonfil, 1989: 11).

En este punto la resistencia se entiende como un acto de reapropiación territorial y defensa de la vida comunitaria (Segato, 2007) y como un proceso histórico que:

"*se orienta a la conservación de los espacios de cultura propia que el grupo ha logrado mantener pese a la presión de la dominación colonial. Tales espacios son aquellos ámbitos de la vida en los que, por decisión propia, se ponen en juego elementos que forman parte del patrimonio cultural del grupo para cumplir cualquier propósito definido por el mismo grupo. En la situación anterior a la dominación colonial, los espacios de cultura propia abarcaban, de hecho, todos los aspectos de la vida social, porque en todos ellos se tenía la capacidad de decidir y se contaba con los elementos culturales propios para poner en práctica las decisiones. Pero el orden colonial usurpa capacidades de decisión y reduce el acervo cultural de los pueblos sometidos. El campo de autonomía relativa en el que se ejerce la cultura propia se constriñe y llega a quedar limitado a un reducido número de acciones, porque en las demás las decisiones las toma el colonizador. A pesar de esta reducción, la cultura propia es el sustento de la identidad del grupo y la base indispensable de su continuidad: por eso la necesidad de conservar a toda*

costa esos espacios de autonomía y por eso la importancia crucial de los mecanismos de resistencia" (Bonfil, 1989: 139).

Aunado a lo anterior la resistencia se genera cuando el: "*grupo dominado o subalterno actúa en el sentido de preservar los contenidos concretos del ámbito de su cultura autónoma. La resistencia puede ser explícita o implícita (consciente o inconsciente). La defensa legal o armada del territorio amenazado es explicita y consciente; el mantenimiento de la costumbre cualquiera que ésta sea, puede ser una forma de resistencia implícita e inconsciente. En todo caso, el ejercicio de acciones culturales autónomas, en forma abierta o clandestinizada, es objetivamente una práctica de resistencia cultural, como lo es su contraparte; el rechazo de elementos e iniciativas ajenas (el llamado "conservadurismo" de muchas comunidades; su actitud refractaria a innovaciones ajenas)*" (Bonfil, 1991: 185).

Bonfil (1989), menciona dos aspectos más en el proceso de resistencia: innovación y apropiación. Destaca en esta investigación, el aspecto de apropiación, debido a que dicho concepto es crucial para comprender la estrategia de resistencia en Tlaltenango asociada a lo católico y a la cosmovisión mesoamericana, presentes durante la fiesta patronal; cabe aclarar que dicha resistencia es evidente cuando los indígenas adoptaron como suyo el símbolo dominante de la Virgen de los Milagros.

De acuerdo con Bonfil "*Para que se dé la apropiación es necesario que el grupo adquiera el control sobre esos elementos culturales ajenos y entonces pueda ponerlos al servicio de sus propios propósitos, de sus decisiones autónomas (...) Un caso sería el de la religión popular, esto es, el conjunto de normas, creencias y prácticas mediante las cuales los grupos subalternos organizan su relación con las fuerzas y poderes de carácter sobrenatural que forman parte de su universo cultural. Nominalmente la mayoría de la población mexicana profesa la religión católica; sin embargo, es evidente que sus concepciones y sus ritos se apartan en muchos aspectos del dogma y el ritual de la iglesia católica. Se ha hablado entonces de un catolicismo popular y se usa con frecuencia el término de sincretismo para denominar la mezcla de elementos cristianos con otros de diversos orígenes, fundamentalmente mesoamericanos, que está presente en el catolicismo popular*". (Bonfil, 1989: 142).

El origen mesoamericano que persiste en Tlaltenango en la actualidad es evidente en la percepción del tiempo y del espacio, ambos anclados a una cosmovisión y un pasado de origen prehispánico, y están presentes durante la fiesta patronal.

En ese orden el uso social de lo católico y lo mesoamericano legitima la apropiación del espacio territorial; concretamente, la apropiación del espacio ocurre desde sus dos dimensiones de acuerdo con Giménez, (2005) y Raffestin (1980): lo utilitario funcional y lo simbólico cultural.

La apropiación "*Es el proceso mediante el cual el grupo adquiere capacidad de decisión sobre elementos culturales ajenos. Cuando el grupo no so1o puede decidir sobre el uso de tales elementos, sino que es capaz de producirlos o reproducirlos, el proceso de apropiaci6n culmina y los elementos correspondientes pasan a ser elementos propios*" (Bonfil 1991: 185).

El esquema de apropiación del símbolo católico para la resistencia territorial cambia y se adapta a los diversos procesos socioculturales. En ese contexto los feligreses originarios de Tlaltenango ejercen un control sobre diversos ámbitos de la vida religiosa católica, pero manteniendo su cosmovisión de origen mesoamericana.

La innovación para Bonfil (1991), es el otro esquema o proceso que ha hecho posible la continuidad de la cosmovisión mesoamericana en diversos pueblos de origen mesoamericano como Tlaltenango. El concepto de innovación se refiere a que:

"*a través de la innovación un grupo étnico crea nuevos elementos culturales propios, que en primera instancia pasan a formar parte de su cultura aut6noma. La creación es un fenómeno cuyos mecanismos, causas y condiciones, han sido objeto de un debate inacabado; sin embargo, desde la perspectiva de las relaciones interétnicas el problema de la gestación o invención de un nuevo elemento cultural no es relevante tanto como proceso de creación, sino sobre todo como un hecho dado que debe interpretarse en términos de la lucha por el control cultural. Las innovaciones culturales son, por otra parte, más frecuentes de lo que comúnmente se piensa; hay mucho nuevo bajo el sol*" (Bonfil, 1991: 185).

Las innovaciones se dan en el ámbito de la cultura material y también la cultura inmaterial, por ejemplo, en el ámbito de la organización social, la diversidad de elementos en las comunidades indígenas permite establecer parentesco ritual, con compadres (Bonfil, 1989); y más allá como se observa en la relación religiosa mediante la Virgen de los Milagros de Tlaltenango con diversas comunidades de la Ciudad de México y del Estado de México.

Es desde la estrategia de la innovación que "*se logra ampliar y consolidar la red de lealtades y reciprocidades que constituye un campo de seguridad importantísimo para la sobrevivencia de millones de habitantes del México profundo. Sería demasiado largo pretender ilustrar las formas de innovación cultural que pueden encontrarse en todos los aspectos de la vida de las comunidades"* (Bonfil, 1989: 145). Las innovaciones están relacionadas a la organización social, evidentes en la persistencia de un territorio de peregrinaje que data de tiempos prehispánicos, en las procesiones, peregrinaciones y la conformación de comités para la realización de la fiesta como ocurre en Tlaltenango, por mencionar algunos.

Para Bonfil (1991: 197-198) la vida religiosa es un buen campo de estudio para saber cómo cambian las formas de resistencia de los pueblos sometidos. En ese sentido menciona que resulta de gran utilidad estudiar en detalle los procesos de resistencia imposición y supresión, dichos procesos revelan los intereses profundos de los pueblos en confrontación, interesa en este caso aproximarse a la comprensión del proceso de resistencia desde la fiesta patronal de Tlaltenango.

Es importante mencionar que desde el enfoque de la teoría del control cultural que propone Bonfil, la religiosidad popular adquiere un matiz interesante debido a que puede ser vista también "*como producto de un complejo proceso de apropiación mediante el cual, las diversas sociedades indias han hecho suyos símbolos, signos y prácticas de la religión impuesta y los han reorganizado y reinterpretado en el seno de su propia matriz religiosa; es decir, los han aceptado, por necesidades de la situación colonial, pero los han supeditado a un esquema que no es cristiano y que tiene su origen en la religión mesoamericana*" (Bonfil, 1989: 143).

En este punto destaca la importancia del análisis de la fiesta patronal como legitimadora de la apropiación del territorio, en la estrategia de resistencia territorial de más de 300 años, en el ámbito de la religión del pueblo originario de Tlaltenango.

Los aspectos abordados por Bonfil (1989, 1991), adquieren un matiz interesante desde el enfoque de Segato (2007), debido a que posibilita argumentar que las comunidades subordinadas mantienen su alteridad, a través de un "proyecto histórico" propio, basado en el vínculo y no solo en la producción. Desde esa perspectiva la fiesta patronal, con su "pasado prehispánico" y "cosmovisión mesoamericana", es el espacio donde se actualiza la memoria colectiva y se defiende la territorialidad frente a la modernidad tardía.

La resistencia se da cuando la fiesta, como ritual, se niega a convertirse en mero folclore, mercancía o espectáculo urbano, manteniendo al espacio público de la urbe como una extensión de la comunidad (su territorio ancestral), como sugiere Segato (2007), sobre el contacto con la tierra en el ritual.

Portal (2013) analiza la fiesta patronal en contextos periurbanos (como el caso de Milpa Alta), observando cómo los pueblos resisten a la desarticulación impuesta por la ciudad. Cabe destacar que lo periurbano en Milpa Alta (Ciudad de México) y Tlaltenango (Cuernavaca, Morelos) representa zonas de transición entre la ciudad y el campo, pero con características, orígenes y dinámicas de propiedad muy distintas.

Es decir, en términos generales; lo periurbano es una frontera desdibujada (Portal, 2013) donde se mezclan usos de suelo agrícolas y habitacionales. Lo periurbano en Milpa Alta se caracteriza por ser la periferia de la CDMX con la mayor extensión de territorio rural y de conservación, también es un espacio de resistencia social y ambiental frente a la expansión de la mancha urbana de la metrópoli.

Aunque también es una zona de transición, Tlaltenango funciona más como una zona residencial y de servicios periurbana consolidada dentro de la zona metropolitana de Cuernavaca. Es una zona más integrada a la estructura urbana de Cuernavaca, con un crecimiento habitacional significativo, en donde se mezclan servicios, residencias; y que, al ser parte de Cuernavaca, tiene una conexión más directa y rápida con los servicios urbanos, comercios y vías principales de la ciudad.

En ese contexto, la fiesta patronal funciona como una estrategia de resistencia territorial, donde el control cultural, -relacionado a la cultura propia (Bonfil, 1989) y al mito propio (Segato, 2007)- se ejerce al reapropiarse del espacio público y los tiempos comunitarios, frenando la disolución de la identidad de ser originario dentro de la "mancha urbana".

Los procesos de "apropiación" y "resistencia" (Bonfil, 1989; 1991) se manifiestan cuando la comunidad insiste en cerrar calles, realizar procesiones y mantener cargos, a pesar de la presión por el uso habitacional o el desorden urbano.

En este punto la teoría de Bonfil (1989, 1991) proporciona para el análisis de la fiesta, la base teórica de la resistencia y apropiación como parte del control cultural de un grupo subordinado, a partir de dicho análisis conceptual, el eje teórico de Segato (2007), relacionado a la dimensión simbólica y decolonial, posibilita ubicar a la fiesta patronal como un espacio de defensa del territorio simbólico y físico frente al "dueñismo" (Segato, 2018) o la desterritorialización de la modernidad; en ese orden se coincide con Portal (2013), quien analiza como las fiestas patronales persisten frente a la "mancha urbana" y ha constatado que la fiesta es un espacio de resistencia en entornos periurbanos desdibujados.

Estos aspectos permiten decir que la resistencia territorial, es en términos de Segato (2018), un re-encantamiento del mundo, es decir la "defensa de los lazos sociales"; siguiendo su enfoque; se puede hablar de una forma moderna de resistencia, mediante una comunidad de sentido (pensar en comunidad) (Segato, 2018) que hace frente a una expansión urbana relacionada a la racionalidad instrumental y tecnocrática del estado moderno (Segato, 2007; 2018), incluidas las diferencias entre los integrantes de dicha comunidad.

Se puede decir que la memoria (pasado mesoamericano), mediante la comunidad se materializa en el territorio a través del ritual, bloqueando la "imposición" y "enajenación" del grupo dominante,

como lo argumentarían Bonfil, Segato y Portal. En ese contexto, el enfoque de Segato (2007, 2018) permite argumentar que la resistencia se basa en la defensa de un "territorio" que va más allá de la tierra física; es la defensa de una forma de vida, de la memoria y del uso de la comunidad.

La fiesta, a través de la "innovación" (Bonfil, 1989) de elementos -como el parentesco ritual que menciona Bonfil (1989)-, transforma el espacio urbano en un "territorio de resistencia" (Segato, 2007) ante la homogenización y la mancha urbana que intenta borrar el "México profundo" (Bonfil, 1989).

Segato (2007, 2018) sugiere que la cultura comunitaria debe resistir frente a la "dueñidad". La fiesta en Tlaltenango hace precisamente esto; es decir, al innovar (Bonfil, 1989) en la organización social y la religiosidad (redes de lealtad con la Virgen de los Milagros), se asegura que el territorio sea vivido y no solo urbanizado.

Portal (2013) destaca que la fiesta permite que el "pueblo" subsista dentro de la "ciudad". La "innovación" (Bonfil, 1989; 1991) -nuevos elementos culturales- es lo que permite que las reminiscencias de una cosmovisión mesoamericana no desaparezcan del todo en el proceso de modernización o expansión de la mancha urbana.

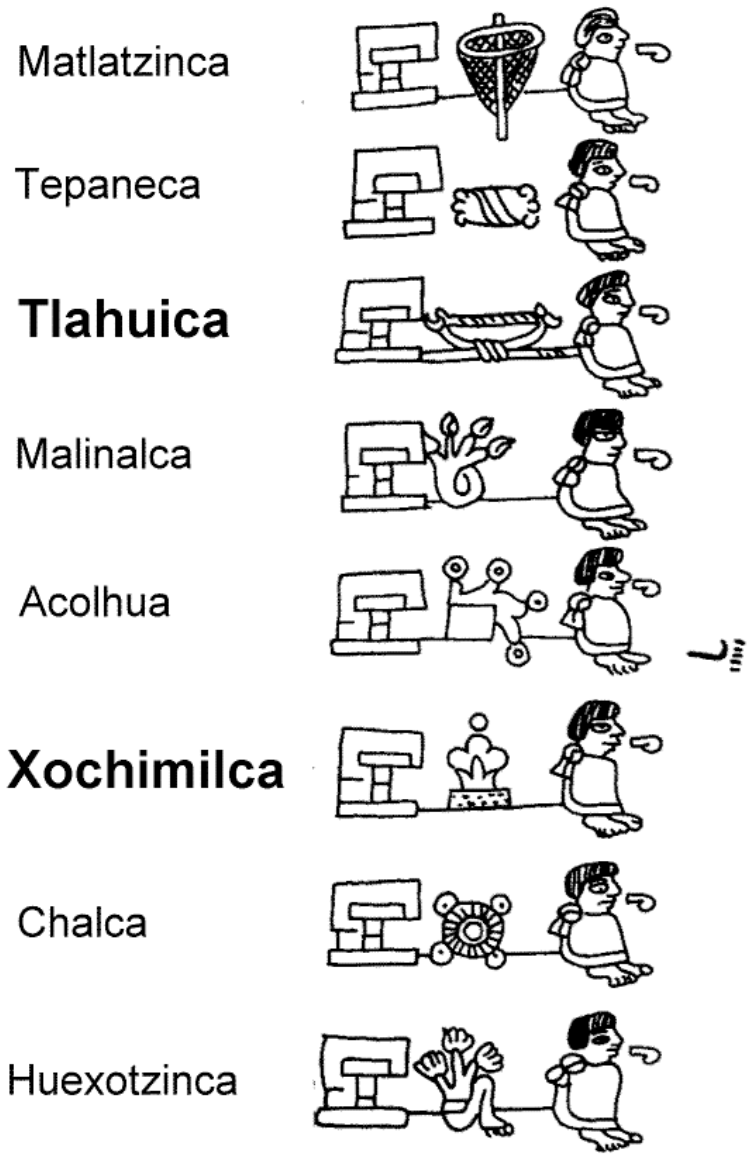
La red de lealtades y la innovación inmaterial (Bonfil, 1989; 1991) (compadrazgo, procesiones), actúa como un elemento de cohesión, que Portal (2013) identifica como la forma en que los grupos comunitarios reconfiguran su espacio social, frente a la lógica fragmentadora que trae consigo la mancha urbana.

La fiesta religiosa en Tlaltenango, desde su vínculo con procesos de innovación cultural (Bonfil, 1989;1991), se convierte en un mecanismo de lucha por el control cultural de un pueblo urbano que hace frente a la globalización (Segato, 2007), en dicho contexto la fiesta patronal crea una barrera simbólica y social que resiste ser absorbida por la mancha urbana (Portal, 2013).

Basados en el enfoque de María Ana Portal (2013) sobre el impacto del desarrollo urbano, Tlaltenango en Cuernavaca se define como un pueblo originario inmerso en un contexto urbano, caracterizado por la resistencia cultural y la transformación territorial. Aunque conserva identidad histórica y estructuras sociales, la localidad ha sido absorbida por la mancha urbana, clasificándose como un pueblo urbano con una población mixta de originarios y avecindados (Portal, 2013), por tal motivo hablamos de pueblo originario o de pueblo urbano cuando nos referimos a Tlaltenango en esta investigación.

CAPÍTULO II

LA HUELLA PREHISPÁNICA Y LA IMPOSICIÓN COLONIAL: MARCAS DE ORIGEN DE LA EXPANSIÓN URBANA RELACIONADAS A TLALTENANGO



Grupos hablantes de náhuatl de Aztlán. Fragmento de un dibujo basado en la tira de la peregrinación (Códice Boturini. Fragmento). Fuente: Smith, E. Michael. 2010. La época Posclásica en Morelos: surgimiento de los tlahuicas y xochimilcas. En: López Varela, Sandra L., 2010 (coord.). LA ARQUEOLOGÍA EN MORE LOS. *Dinámicas sociales sobre las construcciones de la cultura material Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur,* VOL II. Crespo, Horacio, 2010 (dir.). ISBN: 978-607-00-2255-5. De acuerdo con Smith (1983:45) "tlahuitolli" significa, "arco" eso quiere decir que, los tlahuicas serían "gente del arco" es decir, cazadores.

Introducción al capítulo 2.

La historia de Tlaltenango parece similar a la historia de muchos pueblos indígenas de México, se podría decir que "*es la historia del enfrentamiento permanente entre quienes pretenden encauzar al país en el proyecto de la civilización occidental y quienes resisten arraigados en formas de vida de estirpe mesoamericana*". (Bonfil, 1989: 9).

En este capítulo se pretende mostrar que los orígenes de Tlaltenango se relacionan al pasado mesoamericano y que en un punto dicho rostro de la civilización mesoamericana se confronto con el rostro de la civilización occidental, la confrontación entre dos mundos "*hasta ahora no ha sido cancelada en el interior de la sociedad mexicana*". (Bonfil, 1989: 10) derivando en siglos de resistencia (Bonfil, 1989: 11).

Los datos abordados, a lo largo de estas páginas no solo proporcionarán un trasfondo histórico, sino que establecerá las bases para comprender cómo se forjaron las complejas dinámicas de poder, sincretismo y resistencia que la fiesta patronal actual manifiesta.

Se muestra en este capítulo evidencias de cómo la interacción entre el espacio sagrado indígena preexistente y la imposición del catolicismo colonial sentó las bases de un territorio en constante tensión, el cual es defendido simbólicamente -como se aborda en los capítulos subsecuentes- en la actualidad a través de la fiesta patronal frente a la expansión urbana. En dicho contexto se pone de manifiesto que las marcas coloniales -concretamente la hacienda azucarera- en Tlaltenango evidencian los primeros conflictos territoriales durante la conquista.

Se analizan datos relacionados a la configuración original del territorio de Cuernavaca Morelos, desde la organización prehispánica hasta la reconfiguración colonial, mostrando cómo la imposición de una nueva jurisdicción territorial estuvo ligada también a la imposición religiosa. Esto es fundamental para entender la disputa actual del espacio de Tlaltenango en el contexto de su fiesta patronal, frente a la expansión urbana que se aborda a lo largo de toda la investigación.

Se parte de la premisa de que, el territorio de Tlaltenango al estar dentro de Cuauhnáhuac -principal señorío antes de la conquista-; no era un simple espacio geográfico, sino un espacio sagrado interconectado con otros territorios de Mesoamérica, caracterizado por una topografía de riqueza natural, que delineaban la cosmovisión tlahuica, tanto la riqueza natural y el ciclo agrícola que fueron de utilidad para establecer las primeras marcas (Segato, 2007) coloniales, relacionadas al proceso de silenciar lo prehispánico, a partir de las cuales se suscitaron los primeros desacuerdos de tipo territorial en Tlaltenango durante la conquista.

En ese sentido la “marca” (Segato, 2007) original mesoamericana, era tanto los caminos sagrados que recorrían las primeras peregrinaciones y la sacralidad de los elementos naturales, apropiados simbólicamente a través del culto a la tierra y al agua, aspectos que han sido elementos clave para la expansión urbana frente a la que persiste la fiesta patronal en la actualidad, y que se seguirá abordando en los siguientes capítulos.

Tras la conquista de Cuauhnáhuac -Cuernavaca actualmente- en 1521-1523, Hernán Cortés estableció su dominio en la zona, y Tlaltenango se convirtió en un punto estratégico. La primera marca religiosa (Segato, 2007) durante la conquista fue la construcción de la capilla de San José, señalada como una de las primeras de América continental, no fue casual; fue un dispositivo performático (Segato, 2007) colonial para “sellar” la ruptura simbólica del territorio sagrado prehispánico, imponiendo un nuevo orden simbólico católico sobre el anterior.

En ese orden, la aparición de la Virgen de los Milagros en el arcón de Doña Agustina Andrade, en el contexto de la ruta de viajeros a Acapulco, -abordados en otro capítulo posterior- representa el momento cumbre de la apropiación simbólica de España sobre Tlaltenango, la leyenda puede representar la transición de un culto ambulante a uno fijo; el Santuario de Tlaltenango en honor a la Virgen de los Milagros, construido tras este evento, se convierte en la principal “marca religiosa” que fija a la Virgen como dueña y protectora del territorio frente a la antigua sacralidad nativa.

Se asume desde los datos presentados, en este capítulo que, a partir de la colonia, la fiesta patronal (que actualmente se celebra del 30 de agosto al 12 de septiembre, al 8 de septiembre, día de la misa solemne) se consolidó como una herramienta de negociación y resistencia para el pueblo originario de Tlaltenango. En ese contexto la fiesta patronal, más allá de la devoción, funciona históricamente como un mecanismo de reapropiación y de resistencia -frente a la expansión urbana moderna-, a partir de elementos fijos como el santuario o móviles como las procesiones o peregrinaciones por mencionar algunos que reafirman los caminos sagrados y los límites del barrio de Tlaltenango ante la creciente urbanización de Cuernavaca.

Por tal motivo se puede decir que la historia de Tlaltenango es la de una lucha entre el “pueblo originario” y la “ciudad moderna”. La urbanización ha fragmentado el territorio de Cuernavaca, convirtiendo la naturaleza sagrada en zonas descuidadas o completamente urbanizadas. En este contexto, la fiesta patronal es más que una tradición, es una acción etnohistórica viva que pone en tensión la dimensión católica y mesoamericana presentes en la fiesta religiosa de Tlaltenango.

Tlaltenango es un territorio sacralizado ligado a la cosmovisión mesoamericana, donde la relación con los elementos naturales (el agua, la tierra) han sido fundamentales para el cultivo incluso para definir la organización social y ritual. Llama la atención que dichos recursos naturales han sido desde tiempos ancestrales antes de la conquista motivo de interés por parte de diversos grupos tanto prehispánicos y españoles para asentarse en dicho territorio, establecer relaciones religiosas y económicas con otros territorios de Mesoamérica que han perdurado, reforzándose y transformándose hasta la modernidad.

En ese contexto, se muestra en el primer subcapítulo de manera sintetizada, los principales aspectos relacionados a la conformación del territorio de Tlaltenango, desde la época prehispánica hasta la modernidad. Este apartado permite evidenciar a grandes rasgos cómo se pasó de una territorialidad histórica (mesoamericana, muy rica en recursos naturales) a un territorio "marcado" y transformado por la colonialidad, el estado y las fuerzas del capital, convirtiendo al espacio territorial en un reflejo de jerarquías sociales y de la pérdida de poder de las comunidades. (Segato (2007).

Después en los siguientes subcapítulos se enfatiza en las primeras marcas en el territorio antes de la conquista (Segato, 2007); es decir, el espacio geográfico con características para el cultivo, datos que permiten constatar que los tlahuicas regían sus actividades en relación con el ciclo agrícola, aspectos que se van entrelazando con datos de la fiesta patronal de Tlaltenango.

En concordancia con este aspecto, en seguida, se muestra la relación comercial de los tlahuicas con otras tribus prehispánicas; aspectos en conjunto, que permiten comprender que el interés sobre el territorio tlahuica por parte de los españoles, es a partir de una riqueza natural; vinculada a una sólida red económica, política y social a la que se vinculaba Cuauhnáhuac antes de ser Cuernavaca.

Más adelante, se muestran algunas marcas de la conquista, por ejemplo, la construcción de un ingenio azucarero en Cuauhnáhuac, -a partir del cual se evidencian las primeras tensiones de orden territorial- concretamente ubicado en Tlaltenango; como parte de una estrategia de apropiación territorial, por parte del imperio español; después, se evidencia que en esa época prevaleció en distintas fases de tiempo, una fuerte crisis social en Cuauhnáhuac; que posibilito la creación de un mito fundacional; relacionado al proceso de evangelización.

Cabe enfatizar que la crisis social, relacionada a diversas epidemias -que propicia un mito fundacional católico (Barabas, 2006) en este caso el mito de la Virgen de los Milagros-, hace referencia en tanto marca colonial, al impacto a largo plazo de la colonización; es decir, como ya es sabido, la llegada de los españoles y sus esclavos significo en el arribo de la viruela al continente americano y territorios indígenas de México en el siglo XVI, siguiendo su reproducción en siglos posteriores.

Los elementos abordados, permitirán comprender, por ejemplo; la marca religiosa: el símbolo dominante de la Virgen de los Milagros en Tlaltenango o las marcas religiosas relacionadas a Mesoamérica, que persisten en Tlaltenango y que durante la fiesta patronal desafían en su conjunto la lógica de la urbe.

2.1 Lo prehispánico y lo moderno: factores determinantes relacionados al crecimiento urbano, en el territorio de Tlaltenango en Cuernavaca, Morelos.

El territorio del estado de Morelos ha sido objeto de interés por sus ocupantes debido a su riqueza en recursos naturales; especialmente en lo relacionado al uso de la tierra y del agua (Ávila, 2011), en ese contexto Tlaltenango al estar ubicado dentro de lo que era Cuauhnáhuac -actualmente Cuernavaca- desde antes de la conquista adquirió relevancia por ser un territorio propicio para la conformación del asentamiento tlahuica.

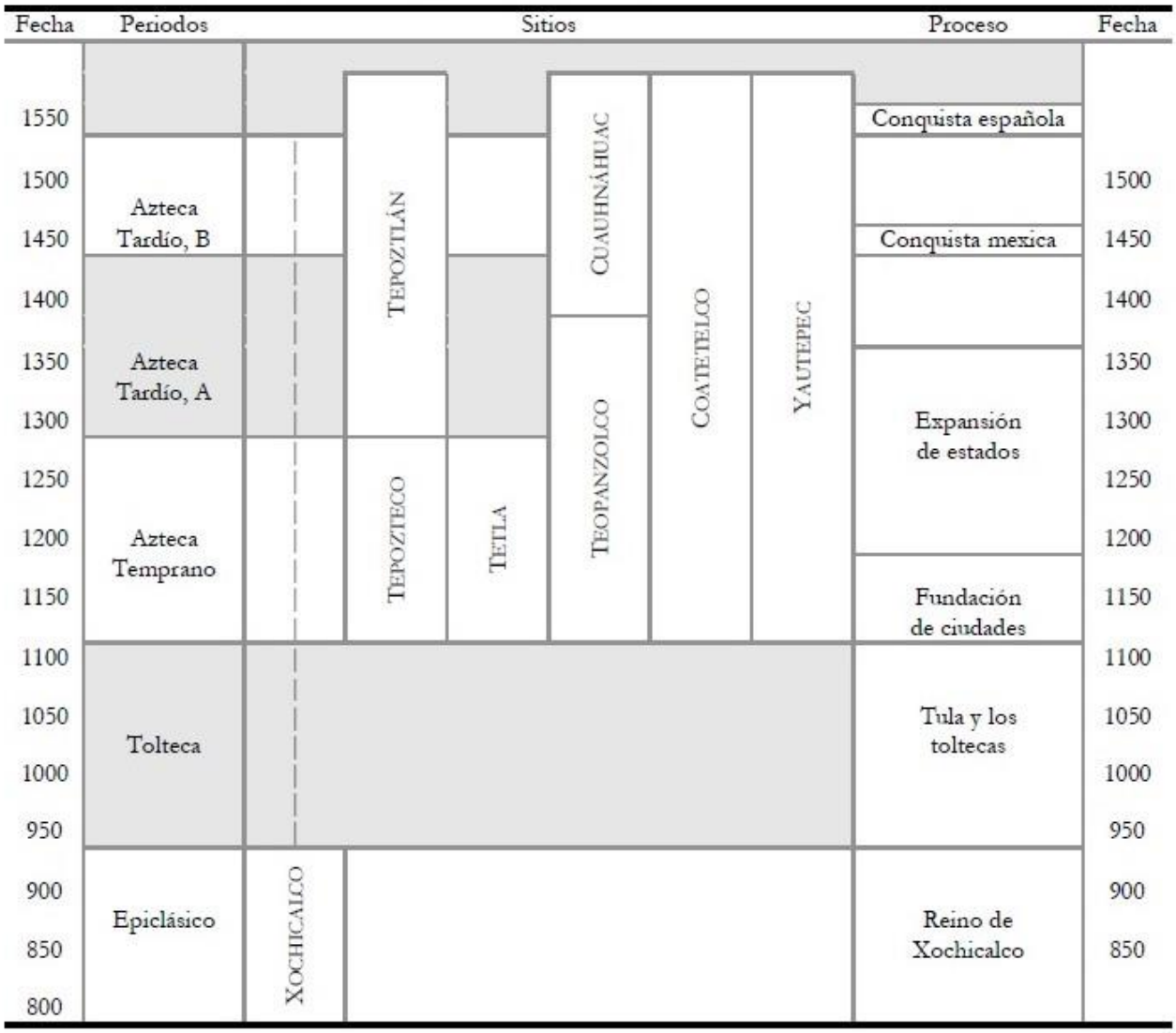
Destaca el hecho de que se han identificado dos etapas (Ávila, 2011), en la estructuración del Estado de Morelos relacionadas que han impactado en Tlaltenango. La primera está relacionada al poblamiento y ocupación del territorio hasta el primer tercio del siglo XX; etapa caracterizada por la organización del espacio a partir del uso intenso de la naturaleza principalmente en lo relacionado a la producción agrícola.

La segunda etapa inicia aproximadamente durante la década de 1930 del siglo XX, en dicho escenario, aunque persistía un modelo económico sustentado en las actividades primarias, aparecieron elementos relacionados al contexto macroeconómico nacional que fueron decisivos para transformar el ámbito económico y territorial. Tiene que ver concretamente con el proceso de urbanización acelerada y con la industrialización que se incrementó durante los años cincuenta del siglo XX (Ávila, 2011).

En ese orden el Territorio de Tlaltenango fue de suma importancia para que los españoles decidieran aprovechar la tierra y el agua para construir su hacienda azucarera; más adelante durante la segunda mitad del siglo XX la vialidad principal de Tlaltenango que lleva por nombre “Emiliano Zapata” fue parte fundamental para la conformación de los corredores urbanos más importantes de Cuernavaca que dan dinamismo a las actividades económicas y a la lógica expansionista de la mancha urbana como se muestra a lo largo de esta investigación, es claro el interés por el uso del territorio, sobre todo desde tiempos ancestrales.

Originalmente de acuerdo con Ávila (2011), entre los 7,000 y los 2,500 años antes de la era cristiana Morelos fue habitado por grupos humanos cazadores y recolectores que evolucionaron hasta la producción agrícola, principalmente maíz chile y amaranto. Después durante el periodo preclásico medio y tardío (1,000 a 500 a.C.), el territorio de Morelos fue ocupado por la civilización olmeca, asentamiento más importante del México central debido a su legado en el gran conocimiento que tenían sobre la producción agrícola, uso del agua y manejo del calendario.

Durante el periodo clásico (600 y 900 d.C.) surge Xochicalco, sociedad agrícola que estableció relaciones comerciales hacia las costas y el altiplano. Alrededor del año 830 d.C., de acuerdo con las interpretaciones sobre 2 códices que narran las migraciones del mítico Aztlan, y que difieren en el número de tribus que integran dichas migraciones: el códice Boturini (nueve tribus) y el códice Ramírez (siete tribus); fueron dos, las que se asentaron en Morelos: Tlahuica, (quien ocupo más territorio) y xochimilca (Ávila, 2011), este aspecto es determinante en la expansión urbana en tiempos prehispánicos, las ciudades de los tlahuicas y Xochimilcas permanecieron así ocupadas hasta la conquista española (Smith, 2010), como se observa en el siguiente cuadro cronológico.



Cuadro cronológico 1. Cronología de la época posclásica en Morelos. Fuente: Smith, E. Michael. 2010. La época Posclásica en Morelos: surgimiento de los tlahuicas y xochimilcas. En: López Varela, Sandra L., 2010 (coord.). LA ARQUEOLOGÍA EN MORE LOS. *Dinámicas sociales sobre las construcciones de la cultura material Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur,* VOL II. Crespo, Horacio, 2010 (dir.). ISBN: 978-607-00-2255-5.

Los tlahuicas se apoderaron de la provincia llamada Cuauhnáhuac -actualmente Cuernavaca-. Es importante mencionar que los señoríos de Cuauhnáhuac y Huaxtepec fueron determinantes para la expansión económica y territorio, previo a la conquista y también después durante la conquista española (Ávila, 2011).

Cabe recordar que Cuauhnáhuac era una de las unidades tributarias territoriales más importantes de lo que era Morelos previo a la conquista, junto con Huaxtepec; en ese tiempo la actividad agrícola y comercial de Cuauhnáhuac era muy intensa y estaba estrechamente relacionada con otras zonas de Morelos; como por ejemplo Miacatlán, Alpuyeca, Xochitepec, Xoxutla, Amacuzac, Mazatepec, Teocalcingo, Xiuhtepec, por mencionar los más importantes; dichos aspectos permiten afirmar que existía desde ese tiempo un gran conocimiento y dominio del uso de la tierra y el agua por parte del señorío de Cuauhnáhuac antes de la conquista (Ávila, 2011).

La colonia transformo la estructura territorial indígena. Con el sometimiento de Cuauhnáhuac y Huaxtepec se controló el abastecimiento de los mexicas, permitiendo el avance sobre Tenochtitlan. Es desde la época de la conquista que se modificó el uso de suelo relacionado a partir de entonces a la producción de caña de azúcar de tal manera que para el siglo XVII existían en Morelos aproximadamente 12 ingenios (Ávila, 2011).

En ese contexto, de acuerdo con Ávila, (2011), los pueblos indígenas se ordenaron en "pueblos" españoles, concretamente bajo la noción de ordenamiento territorial español. Se registraron las primeras disputas territoriales relacionadas a lo agrario durante el siglo XVIII. Los pueblos del norte del Estado de Morelos eran disputados por que representaban el abasto de leña para la producción cañera. También se registran grandes disputas territoriales en torno a cuerpos de agua.

Los pueblos ubicados en zonas cercanas a las haciendas perdieron la posesión de sus tierras, otras fueron invadidas en su fundo legal por los campos de caña, los hacendados se apropiaron de tierras para mantenerlas bajo litigio, de esa manera las explotaban mientras se daba un proceso de disputa legal (Ávila, 2011).

Estos aspectos evidencian la importancia desde tiempos prehispánicos de Cuernavaca -en donde se ubica Tlaltenango- como un territorio que ostenta una gran riqueza natural, tal es así que desde tiempos prehispánicos y durante la conquista Cuernavaca fue la jurisdicción más importante, ahí residían los poderes virreinales, se encontraban el mayor número de administrativo de órdenes religiosas, pero sobre todo en el territorio de Cuernavaca se encontraban 31 ingenios o trapiches a mediados del siglo XVIII,

así como zonas productoras de hortalizas y frutas primordiales en el abastecimiento de alimento para la población.

Durante el siglo XIX la producción de caña de azúcar era la marca de la economía estatal, relacionado a dicho aspecto las tierras comunales fueron apropiadas por grupos de poder económico y político lo que ocasiono que muchos indígenas se quedaran sin tierra para trabajar, teniendo que trasladarse a los Altos de Morelos, estos aspectos se vinculan a una estratificación entre indios pobres y campesinos ricos (Ávila, 2011).

Aunque el incremento en la producción de azúcar fue importante para la economía del estatal, también trajo consigo una fuerte escasez de maíz y otros productos alimenticios. Cabe destacar que las actividades relacionadas a la producción de azúcar organizaban el territorio de morelense fortaleciendo el desarrollo de núcleos urbanos, como el caso de Cuernavaca, la industria azucarera creció de manera exponencial representando el 56% del total de la producción azucarera del país a finales del siglo XIX (Ávila, 2011).

El incremento en la producción fue clave para la existencia de vías férreas en Cuautla y Yautepec, pero además intensifico el despojo de tierras y agua a las comunidades y la explotación de mano de obra barata. Dichos aspectos fueron clave para la incursión de la Revolución Mexicana, movimiento social que modifico profundamente la estructura social y territorial de Morelos debido a que derivo en un reparto agrario como acción central en el proceso de reconstrucción de la economía nacional.

Durante la década de 1930 del siglo XX; el cultivo de arroz, maíz y caña representaban el 95% del valor de la producción agrícola total en Morelos. Derivado de la intensa producción de alimento se encontraban ya en fase construcción diversos caminos asfaltados lo que significó la introducción a una fase de desarrollo urbano acelerado, sobre todo en Cuernavaca; debido a que ahí se concentraba la vida económica y política del Estado, pero también porque era vía de paso hacia Acapulco, o porque se acrecentó el sector servicios, aunado a la proyección como destino turístico, con atractivos como Cuernavaca Country Club, el balneario de Chapultepec, la caída de agua de El Salto, el Paseo de las Fuentes y el lujoso Hotel Casino de la Selva; que en ese entonces se perfilaban como los más importantes hacia la mitad del siglo XX de Cuernavaca (Ávila, 2011).

Durante el segundo reparto agrario, en el sexenio del presidente Lazaro Cardenas de 1934 a 1940; se ampliaron los ejidos ya existentes y se crearon nuevos núcleos ejidales, aspecto que tuvo un efecto en Morelos pues deriva en los antecedentes de la planeación territorial estatal.

Dos aspectos fueron fundamentales para la organización territorial de Morelos, uno fue la construcción de la autopista México-Cuernavaca, en 1952 y el segundo es la construcción de la zona industrial conocida como CIVAC en 1963-1965. La Ciudad Industrial del Valle de Cuernavaca (CIVAC), sirvió para reestructurar el territorio morelense, con características urbanas un enfoque metropolitano de carácter regional (Delgadillo y Sámano, 2011).

De acuerdo con Delgadillo y Sámano (2011), a partir de dichos aspectos, aunados al incremento de la tasa poblacional; durante las décadas de 1970 a 1990 las ciudades de Morelos que más crecieron fueron Cuernavaca, Jiutepec, Temixco, Emiliano Zapata, Xochitepec y Cuautla, debido a que en estas ciudades se ubicaron el mayor número de empresas. Enseguida se observa la conurbación entre Cuernavaca Jiutepec y Temixco, quienes concentraron un incremento notable en la población durante 1970 a 1980.

Estos acontecimientos refuerzan la idea de que el proceso de industrialización en Morelos devino en el proceso acelerado de urbanización y metropolización que ha impactado en Cuernavaca y otros municipios, aspecto relacionado a políticas de desconcentración que ha impulsado el gobierno federal (Delgadillo y Sámano, 2011).

Durante 1996 al 2000 se presenta un perfil en el estado completamente dominado por las actividades industriales, comerciales y de servicios; en donde el sector de transportes almacenamiento y comunicaciones ocupa el primer lugar, no obstante, las tasas de empleo han sido inestables al final del siglo XX y a principios del siglo XXI se ha registrado un decrecimiento en la economía del Estado relacionados a la economía nacional, la recuperación económica se registra durante el 2004 y el 2005 con el crecimiento de las manufactureras (Delgadillo y Sámano, 2011).

En torno a los efectos de la expansión urbana se ha detectado a principios del siglo XXI la integración de algunos grupos que buscan preservar los recursos naturales, movimientos aislados, algunos en el norte del Estado, otros en el oriente el poniente y el sur; (Delgadillo y Sámano, 2011) claramente el territorio es un elemento en disputa a lo largo de la historia de Cuernavaca Morelos, dicha disputa territorial se puede observar incluso desde lo religioso.

2.2 La huella tlahuica en Cuernavaca, Morelos.

A continuación, se muestran datos etnohistóricos que dan cuenta de aspectos relevantes en la vida social, política y económica de los tlahuicas para la conformación de su territorio; después se muestra que la imposición de un nuevo orden territorial también estuvo relacionado a la imposición religiosa. Los datos

etnohistóricos proporcionan la profundidad temporal necesaria para comprender la fiesta patronal de Tlaltenango como un agente activo y de larga duración en la producción del territorio.

Así también, los siguientes datos permiten rastrear cómo la "identidad comunitaria" de orden territorial, relacionada a la naturaleza y al ciclo agrícola de origen prehispánico que la fiesta refuerza, se ha forjado en un diálogo conflictivo y continuo con la alteridad o un "otro" dominante (primero la colonia, luego la urbanización). La conformación territorial de Tlaltenango, Cuernavaca, se explica a través de una superposición de marcas simbólicas y materiales (Segato, 2007) de raíz mesoamericana, en ese sentido; la lógica prehispánica de cultivo de los tlahuicas fue intervenida y reordenada por el proceso de conquista colonial -destacando la construcción de haciendas azucareras- y que ha continuado con la expansión de la urbe.

2.2.1 La marca de la ordenación divina en el espacio tlahuica.

El Territorio y poblaciones de Morelos han jugado un papel primordial en la historia prehispánica de México; el espacio territorial de Morelos está ubicado en lo que se puede llamar el corazón del altiplano central colindando con el valle de México, este hecho otorga un protagonismo al área territorial de Morelos en la dinámica sociocultural mesoamericana desde la época preclásica hasta el siglo XVI. Un aspecto por destacar es el hecho de que las zonas de Morelos y el valle de México estuvieron en estrecho contacto desde el preclásico inferior (1250-1000 a. C.) durante el preclásico medio (1000-500 a. C.) e incluso antes del año 500 a. C. En ese contexto cabe destacar que el territorio que ahora comprende al estado de Morelos -específicamente Chalcatzingo- mantuvo relaciones comerciales con los valles centrales de Mesoamérica; pero además mantuvo contacto comercial con regiones más lejanas, como la costa del golfo y la del pacifico (Maldonado, 2010: 53).

Con respecto a ese contacto del Morelos prehispánico con otras culturas llama la atención que, en la arquitectura de Xochicalco, se han encontrado rasgos que evidencian la presencia de otras culturas como la teotihuacana, zapoteca, maya, totonaca, mezcala, nahua e inclusive tolteca; esto se evidencia muchas veces unidas o alternadas en una sola construcción, conformando en el espacio arquitectónico una especie de mosaico de diversas culturas. (Maldonado, 2010: 53), esta situación nos permite pensar en la estrecha relación que el estado de Morelos mantenía con otros estados desde tiempos prehispánicos, lo que nos permite hablar de un circuito económico desde entonces.

El municipio de Cuernavaca se encuentra ubicado al noroeste del estado de Morelos y tiene una extensión territorial de 151.20 Km², que representa el 2.95% de la extensión territorial del estado. Cuernavaca colinda al norte con el municipio de Huitzilac, al este con los municipios de Tepoztlán y

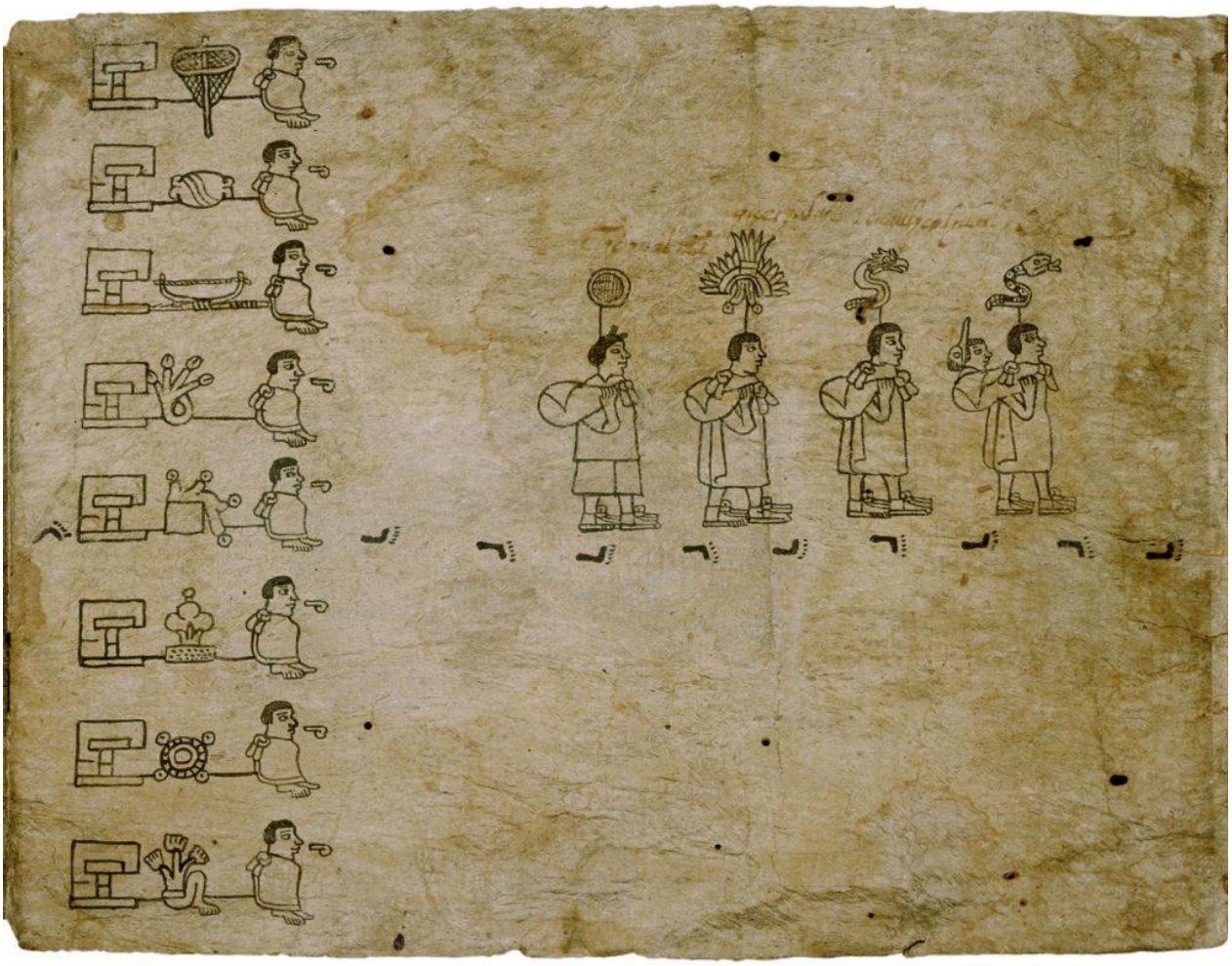
Jiutepec, al sureste con los municipios de Emiliano Zapata y Temixco y al suroeste con el municipio de Miacatlán, al oeste limita con el Estado de México.

Con respecto al Estado de Morelos, a grandes rasgos se puede decir desde lo abordado por Maldonado (2010), que fue en el periodo posclásico cuando ocurrió la mayor afluencia de migrantes provenientes del valle de México y de los valles circunvecinos; desde el 603 de la era cristiana se funda en Morelos el pueblo de Mazatepec por los toltecas, y en el 1116 se sabe de la entrada de un grupo diverso de toltecas después de la construcción de tula por Totolapan; la historia Tolteca-Chichimeca, citada por Jiménez Moreno Wigberto, empezó con el reinado de Huemac y distingue dos grupos étnicos en la población de Tula: los Tolteca-Chichimeca y los Nonoalca.

Siguiendo esta historia, al ser Tula destruida los Nonoalca atravesaron el Valle de México, penetraron en el de Morelos y siguieron a otras poblaciones del estado de Puebla e incluso Veracruz. El *códice Boturini* o *Tira de la peregrinación* registra nueve grupos de migraciones en el siguiente orden: matlatzincas, tepanecas, tlalhuicas, malinalcas, colhuas, xochimilcas, chalcas, huexotzincas y finalmente los aztecas; sin embargo, es importante destacar que tanto el *códice Ramírez* como fray Diego de Duran, quienes tienen un nexo historiográfico común registran la llegada de siete grupos nahuas.

Aunque el códice de Boturini es conocido también como tira de la peregrinación en realidad fue un movimiento de migración, el códice consta de 21 láminas de papel amate, cada lamina está recubierta de estuco con escritura mexica, básicamente la temática del documento es el recorrido que hicieron los mexicas desde la mítica ciudad de Aztlán (ubicado al occidente de México, precisamente en Nayarit), hasta su llegada al valle de México; donde se asentaron durante algún tiempo pocos años antes de que se erigiera Tenochtitlan.

El *códice Ramírez* señala que fueron seis linajes los que salieron de las cuevas: xochimilcas, chalcas, tepanecas, culhuas, tlalhuicas y tlaxcaltecas; agrega la fuente citada que esos linajes no salieron todos juntos ni en un solo año, más bien fue gradualmente como fueron dejando sus cuevas, quedándose al final los de la séptima cueva que son los Mexicanos, "*dicen que por ordenanza divina para venir a ser Señores desta tierra después de haberse extendido por toda ella estos seis linajes referidos*" (Maldonado, 2010: 57).



Códice Boturini o Tira de la Peregrinación, (fragmento) lamina 2. Fuente: Mediateca INAH. Los ocho grupos de arriba hacia abajo: 1. Matlatzinca; 2. Tepaneca; 3. Chichimeca o Tlahuica; 4. Malinalca; 5. Cuitlahuaca; 6. Xochimilca; 7. Chalca y 8. Huexotzinca.

La ciudad de Cuernavaca fue fundada por los tlalhuicas (tlahuicas), una de las siete tribus nahuatlacas, aunque por todo el estado de Morelos hay vestigios de asentamientos previos de grupos olmecas y toltecas. La palabra Cuernavaca proviene del vocablo Cuauhnáhuac, el cual tiene tres diferentes significados: Según la versión aceptada por el Honorable ayuntamiento: Cuauhnahuac proviene de cuauitl (árbol) y nahuac (junto) = “junto a los árboles”.

De acuerdo con la versión Toponimia de Oaxaca Cuauh-nahua-c: Ccuahuitl (árbol) nahuac (alrededor, rodeado de) c ó ca (en) = “en lo rodeado de árboles". Para el Lic. Cecilio A. Róbelo y sus nombres geográficos Cuauh-nahuac:Cuauhitl (árbol) nahuac (cerca o junto) = "cerca o junto a los árboles”.

Los dominios de los tlalhuicas se extendían desde la provincia de Cuauhnahuac (la parte oeste de Morelos) hasta el este por Yautepec, Oaxtepec y Yecapixtla.

Los patrones de asentamiento en Morelos para la época posclásica (950-1519) y que fueron conformando la identidad de Morelos; indican que, a principios del siglo XIII, las dos grandes divisiones étnicas, (xochimilcas y tlalhuicas) tenían implicaciones políticas; este hecho duro tres siglos, desde principios del asentamiento nahua (1200 y 1220), hasta la conquista española (Maldonado, 2010: 60).

De acuerdo con Eliade (1981), la organización de la colectividad con relación a los eventos hierofanicos está relacionada con la fundación de su propio mundo, estableciendo un punto central en el espacio, que sirve para la conexión entre el cielo y la tierra, la hierofanía como acto de manifestación de lo sagrado a través de ese punto central significa la ruptura con la homogeneidad espacial en la medida de esa unión simbólica con el más allá.

La territorialidad de lo sagrado surge al definir el punto central de manifestación del acto hierofanico, estructurando varios grados de sacralidad, partiendo del centro hacia la periferia, el entorno está estructurado de actividades profanas vinculadas al territorio sacralizado. "*Esta necesidad religiosa expresa una inextinguible sed ontológica*" (Eliade, 1981: 45), esta sed ontológica pone de manifiesto la voluntad de situarse en el centro del mundo, el ombligo de la creación, el axis mundi entendida como la conexión entre el cielo mítico y la tierra donde el cosmos se da a la existencia, esto es así porque es únicamente en el centro del mundo donde se abren los canales de comunicación con los dioses, para poder encontrar el cosmos, tal como fue en el origen de todo, en el instante mítico de la creación (Eliade, 1981: 45).

Estos aspectos destacan en como lo sagrado ordena, y territorializa el espacio profano convirtiéndolo en un espacio de poder; la hierofanía abordada por Eliade es el acto generador de la "marca" en la geografía simbólica abordada por Segato (2007), desde esa perspectiva, la tira de la peregrinación no es un simple traslado, es la inscripción de estas marcas divinas en la tierra (Segato, 2007).

En ese contexto destaca que la conformación del espacio geográfico en el valle de México, en la época prehispánica está vinculada a una "ordenación divina" como se ha evidenciado en el mito que dio identidad a las peregrinaciones que conformaron los primeros poblados prehispánicos relacionados con Morelos y que de acuerdo con Florescano (1989) se puede leer un fragmento de la tira de la peregrinación:

"[…] como todos los grupos nahuas [entre ellos los tlalhuicas y xochimilcas] que protagonizaron esa diáspora, los aztecas reconocen sus orígenes en las tierras agrestes del norte, que en sus historias y

mitos toma el nombre de Chicomoztoc, el lugar de las siete cuevas mitológicas de origen, la matriz que produjo a las generaciones de pueblos chichimecas. Pero al mismo tiempo que reconocen en Chicomoztoc un origen común, los mexicas se individualizan frente a sus congéneres: según sus crónicas, ellos proceden de Aztlan y por ello se llaman Aztecas […]. Inmediatamente después de su salida de Aztlan, los aztecas llegaron a Colhuacan donde encuentran ocho tribus que se les unen a la peregrinación […].

Según sus relatos, Huitzilopochtli, su dios y oráculo, los convenció de abandonar ese lugar y buscar la tierra donde habrían de ser poderosos, de manera que bajo la protección de su dios salieron a Colhuacan, seguidos por otras tribus. Como se observa, este relato trastoca la historia real: ¡la última tribu nahua en llegar al Altiplano Central es la que inicia y guía la diáspora de todos los pueblos nahuas! […]. Sin embargo, para adecuar el tiempo mítico de la salida de Aztlan con el arribo al Valle de México, tiempo en que ya están asentadas en él las otras tribus nahuas que supuestamente los acompañan en la migración, los aztecas inventan el famoso episodio del árbol desgajado. Cuentan sus crónicas que estando reposando bajo la sombra de un árbol frondoso en un lugar que no por azar se llama precisamente Chicomoztoc, de pronto el árbol se rajó con estrépito y causó espanto entre las tribus ahí reunidas. En seguida Huitzilopochtli les habló y les dijo que a partir de ese momento tenían que separarse y seguir solos su peregrinación en la tierra prometida. Al reiniciar solos su camino Huitzilopochtli vuelve a hablarles para anunciar otra revelación: "Ahora –les dice– ya vuestro nombre no será el de los aztecas, os hago entrega de vuestro nombre […], de ahora en adelante seréis Mexitin". Al mismo tiempo que el mito declara una identidad con la tierra de origen y destaca la personalidad de los mexicas frente a otros grupos nahuas, establece un lazo de identidad con el prestigioso pasado tolteca".

Es importante señalar que los aztecas se consideraban de ascendencia tolteca y chichimeca, pero también de ascendencia de distintos pueblos nahuas de los valles de México y puebla, es decir; "incluían los principales pueblos del sur del Valle de México, como los xochimilcas, los teotenancas y acxotecas de Chalco, los tepanecas, los colhuas y los mexicas; los tlahuicas de Morelos y en el Valle de Puebla, los llamados tolteca-chichimecas que se establecieron en Cholula" Carrasco (1984: 93).

Destaca de lo anterior la relación entre Xoxhimilcas y tlahuilcas (tlahuicas) que se podrá ampliar a otros contextos como por ejemplo lo religioso que abordare en los párrafos siguientes; otro aspecto es la relación entre las primeras tribus nahuas, contenidas en los actuales estados de donde provienen algunas de las peregrinaciones que se dirigen al Santuario de Tlaltenengo, Cuernavaca y establecen una región devocional, los territorios actuales de estas peregrinaciones, tienen su origen en las tribus nahuas.

TRIBU PREHISPÁNICA HASTA 1521 d. C.	IMPORTANTE PUEBLO FUNDADO	TERRITORIO ACTUAL S. XXI	ESTADO ACTUAL S. XXI
xochimilca	Cuahilama (cerro)	Xochimilco	Ciudad de México
chalca	Chalco	Chalco	Estado de México
tepaneca	Azcapotzalco	Azcapotzalco	Ciudad de México
Colhua	Culhuacan	Culhuacan	Estado de México
tlalhuica	Cuauhnáhuac	Cuernavaca	Morelos
tlaxcaltecas	Tlaxcala	Tlaxcala (centro)	Tlaxcala
mexicas	Tenochtitlan	CDMX (centro)	Ciudad de México

Tabla 1. Tabla que muestra los estados actuales de las primeras tribus nahuatlacas. Fuente: Elaboración propia

PEREGRINACIÓN AL SANTUARIO DE TLALTENANGO S. XXI	ESTADO	ORIGEN NAHUA	OBSERVACIONES
Malinalco	Estado de México	SI	Municipio
Villa Guerreo	Estado de México	SI	Municipio
Huixquilucan	Estado de México	SI	Municipio
Chalma	Estado de México	SI	Pueblo de Malinalco
Iztapalapa (8 barrios)	Ciudad de México	SI	Municipio
Milpa Alta	Ciudad de México	SI	Municipio
Santa María Aztahuacan	Ciudad de México	SI	Pueblo originario de Iztapalapa

Tabla 2. Tabla que muestra el origen nahua de las peregrinaciones más constantes que acuden al Santuario de Tlaltenango. Fuente: Elaboración propia

2.2.2 Espacio geográfico y espacio social de los Tlalhuicas.

La conformación del espacio geográfico en Morelos por parte de los tlalhuicas es detallada por Durán; el fraile dominico que vivió en Hueyapan que conoció muy bien la región, Durán señala que los primeros en ocupar dicho espacio fueron los Xochimilcas, ellos llegaron hasta Tuchimilco y por otro nombre Ocopetlayuca; de cuya genealogía y generación son los de Ocuituco, Tetela del volcán, Tlalmimilulpan, Xumiltepec, Tlacotepec, Zacualpa, Temoac, Tlayacapa, Totolapa, y Tepoztla; tiempo después llegaron los Tlalhuicas que al ver ocupado todo lo demás se asentaron en lo que se denominó Cuauhnáhuac –después Cuernavaca-, siendo este su principal asiento y cabeza de su provincia; de donde después salieron los señores de esa congregación a hacer sus moradas a otros lugares de Morelos, como Yauhtepec, Oaxtepec, Acapichtlan y Tlaquiltenango, es decir; los Xochimilcas se establecieron en la parte noreste de Morelos: Tepoztlán, Tlayacapan, Totolapan, Jumiltepec, Tlamimilulpan, Hueyapan, Tetela del Volcán y Ocuituco; y hacia las laderas sur del Popocatépetl, en Tlacotepec, Zacualpan y Temoac. Los Tlalhuicas se asentaron en Cuauhnáhuac (la parte oeste de Morelos) extendiéndose después hacia Yautepec, Oaxtepec, y Yecapixtla (Maldonado, 2010).

XOCHIMILCAS	TLALHUICAS
Tepoztlán	Cuauhnáhuac
Tlayacapan	Yautepec
Totolapan	Oaxtepec
Jumiltepec	Tlaquiltenango
Tlamimilulpan	Yecapixtla
Hueyapan	Acapichtlan
Tetela del Volcán	
Ocuituco	

Tabla 3. Tabla que muestra los primeros asentamientos xochimilcas y tlalhuicas en el estado de Morelos. Fuente: Elaboración propia

Los xochimilcas y los tlalhuicas se verían muy asediados a finales del siglo XIV por un grupo nahua que estableció su capital en Tennochtitlán en 1345; me refiero a los mexicas. Los mexicas estaban sujetos al gobierno tepaneca y pagaban tributo a Azcapotzalco reconociendo de esta manera el dominio de los tepanecas; los tepanecas forjaron un imperio que cubrió gran parte de la cuenca de México y tal vez de Morelos (Maldonado, 2010: 61).



Mapa 1. Asentamientos tlalhuicas y xochimilcas. Fuente: Duran. 1967. En: Maldonado Jiménez, Druzo. 2010. El área de Morelos durante la época prehispánica, 1376-1519. Relaciones socioeconómicas y políticas con el valle de México. p. 53-80. En: García Mendoza Jaime y Nájera Nájera Guillermo Coordinadores. 2010. De los señoríos indios al orden novohispano. *Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur*, VOL. III. Director Horacio Crespo ISBN: 978-607-00-2256-2.

Se cree que la relación de Cuauhnáhuac con la cuenca de México durante el dominio de los tepanecas estuvo caracterizada por las alianzas políticas, es decir; existía una relación entre Cuauháhuac –ahora Cuernavaca- con los centros más poderosos del valle de México, debido a las alianzas políticas, pero también es importante destacar que se produjo entre 1396 o 1398 una alianza "político-matrimonial" entre las dinastías de Cuauhnáhuac y la de los mexicas. Una vez que los mexicas se libraron de los

tepanecas fundaron la triple alianza con la tribu acolhua perteneciente a Texcoco y una minoría tepaneca perteneciente a Tlacopan; en el Códice Chimalpopoca, quedo registrado que con Itzcóatl empezó "*la gloria del mexicano Tenochca; en ese contexto el estado de Morelos quedo subordinado a la confederación de estados dominantes del estado de México*" (Maldonado, 2010).

Con respecto a las conquistas en el territorio de Morelos fue Alva Ixtlilxóchitl, un descendiente de Netzahualcóyotl –de Texcoco- quien describió el ataque que efectuó junto con Itzcóatl –de México-Tenochtitlan- afirmando lo siguiente:

"sobre la tierra de los tlalhuicas y la ganaron, y haciendo la repartición [...] cupieron a Nezahualcoyotzin con la cabecera de Quauhnáhuac nueve pueblos. Al que puso por mayordomo de la cobranza de los tributos, sacaba cuatro mil y trescientos fardos de mantas ricas, pañetes y huepiles que montan por todo ochenta y seis mil mantas, huepiles, naguas y pañetes; y cierta cantidad de preseas de oro, pedrería y plumería en cada año, sin las amas y criadas necesarias para el servicio del rey, y asimismo las flores que de ordinario se gastaban en palacio" (Maldonado, 2010: 69).

Los pueblos que menciona Alva Ixtlilxóchitl se encuentran en la "Lista de los pueblos principales que pertenecían antiguamente a Tetzcuco"; la lista se presenta en el orden siguiente: Cuauhnáhuac, Alpuyeca, Miacatlán, Mazatepec, Tlaquiltenango, Zacatepec, Olintepec, Ocopetlatlan y Huehuetlytzalan. Es importante mencionar que los seis primeros están localizados al oeste de Morelos, en el caso de Olintepec se ha constatado que aparece como sujeto de Oaxtepec y en el caso de los dos últimos hasta la fecha se desconoce su ubicación (Maldonado, 2010).

En lo relacionado con la conquista de Cuauhnahuác los historiadores cuentan con las fuentes chalcas, tlatelolcas y mexicas, sin embargo, el año más preciso de la conquista de Cuauhnáhuac es 1438 (Maldonado, 2010: 72). En el año 1519 la sociedad prehispánica se encontraba estratificada, destacando dos grandes grupos: la clase dominante que ostentaba el poder político y económico y la clase dominada compuesta por agricultores campesinos libres, esclavos, artesanos y comerciantes.

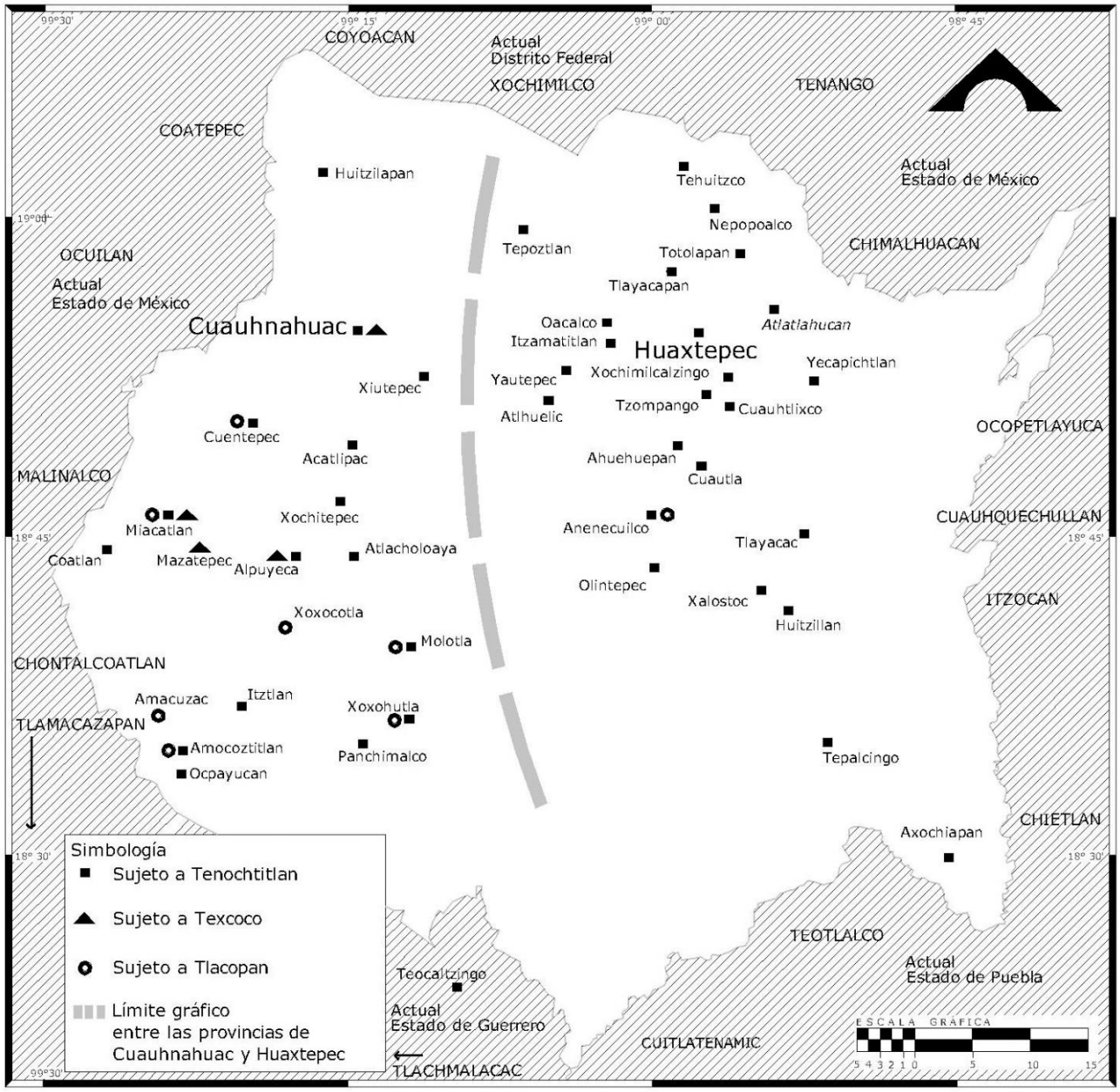
Los integrantes de la clase dominante eran los *pilli –pipiltin* en plural- quienes ostentaban tres rangos políticos; el rango más alto era el del rey o *tlatoani –tlatoque* en plural- era el quien detentaba la autoridad suprema del señorío combinando funciones civiles militares religiosas, judiciales y legislativas. El *tlatoani* era proveniente de la nobleza indígena y ocupaba casi siempre el cargo de por vida, heredándolo a un pariente; disponía de tierras patrimoniales además de las que tenía asignadas como rey. Bajo las órdenes del tlatoani estaba el *teuctli* o *tecuhtli* "señor" él era el jefe de la casa señorial *"tecalli"* dotada de tierras y gente del común a quienes se les conocía como *teccalleque* –gente de la casa señorial-

quienes rendían sus tributos, así como servicios al *teuctli*, en lugar de darlos directamente al tlatoani. El tercer rango era el de noble o *pilli*, este rango estaba conformado por los hijos y descendientes de un *teuctli* o tlatoani. Esos tres distintos rangos –reyes señores y nobles- estaban conectados entre sí mediante el parentesco, pudiendo subir de un nivel a otro. (Maldonado, 2010: 81)

El otro grupo social era conocido como *macehuacalli, macehualtin* en plural –el común del pueblo, los miembros de este grupo estaban organizados por unidades político-territoriales llamadas *calpulli* o barrio, esos barrios poseían la tierra en común y se encargaban de la recolección de tributos y servicios; los *macehuales* al pertenecer al estrato más bajo de los gobernados estaban obligados a pagar tributo. El imperio mexica tenía tres *huey tlatoani*, correspondiente a cada uno de los reinos integrantes de la triple alianza –Tlacopan, Texcoco y Tenochtitlan- los gobernadores de las guarniciones militares mexicas eran llamados *cuauhtlatoque*, y bajo su mando estaban los llamados *calpixque*, que se encargaban de recaudar impuestos. El señorio o *tlatocayotl* es el nivel inferior de la escala administrativa del antiguo imperio mexica; que en el caso de Morelos era el *tlatocayotl* de Cuauhnáhuac.

Cada *tlatocayotl* estaba gobernado por un tlatoani; quien podía delegar su poder a los *tetecuhtin –tecuhtli* en singular- quienes se encargaban de gobernar los poblados, que eran conocidos como *altepetl* –cerro de agua- que estaba integrado por familias o *calputin –calpulli* en singular- cada *calpulli* era gobernado por un *calpulleque* o pariente mayor quien era el encargado de la justicia, la administración de las tierras, la organización del trabajo colectivo, el pago de tributos y el mantenimiento de los templos y palacios –*tecpan*: palacio en singular); los historiadores han podido constatar que en 1519 el señorío era la unidad política más importante del México central, además de que era un territorio agrícola conformado por unidades campesinas quienes también se dedicaban a la producción artesanal (Maldonado, 2010: 81, 82).

Con respecto a Cuauhnáhuac –ahora Cuernavaca- se ha constatado que era la capital y residencia de la autoridad suprema del señorío, es decir; el *tlatoani*, quien recibía los tributos y servicios otorgados por el común pueblo, así mismo el *tlatoani* asignaba tierras o tributos a otros señores o guerreros destacados, a los templos o a los barrios del común.



Mapa 2. Sujetos a Tenochtitlan, Texcoco y Tlacopan en la región de Morelos. Fuente: Druzo Maldonado. En: Maldonado Jiménez, Druzo. 2010. El área de Morelos durante la época prehispánica, 1376-1519. Relaciones socioeconómicas y políticas con el valle de México. p. 53-80. En: García Mendoza Jaime y Nájera Nájera Guillermo Coordinadores. 2010. De los señoríos indios al orden novohispano. *Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur*, VOL. III. Director Horacio Crespo ISBN: 978-607-00-2256-2.

De acuerdo con documentos del siglo XVI publicados por Silvio Zavala, (1984) las localidades que estaban subordinadas a la cabecera de Cuauhnáhuac casi a mediados del S. XVI eran Tetilpa (Tetelpa), Quaochaoacingo (Ahuehuetzingo), Chiamilpa (Chamilpa), Guachaltin (Huaxintlan), Cococingo, Comentepeque (Cuentepec), Zalotlan, Tlaltenango ("Barrio de Panchimalco"), Conesco, Guavtetelco

(Coatetelco), Temisco (Temixco), Tlanchueco (Tlatenchi), Acapatzingo y Atlanmanchan. (Maldonado, 2010: 86)

En este punto hago la aclaración de que en este documento me refiero a Panchimalco como Tlaltenango, barrio ubicado en Cuernavaca y no a un pueblo lejano a la cabecera de Cuauhnáhuac, al suroeste, cerca de Jojutla.

Tlaltenango conocido como "Panchimalco" en la época prehispánica, era probablemente el de mayor extensión en la Cuernavaca colonial, y cabe la suposición de que era uno de los más importantes de Cuauhnahuac en tiempos prehispánicos; Tlaltenango destaca también porque en él se encontraba el ingenio que Cortés mando construir alrededor del año 1535 a un costado de la iglesia de San José. Tlaltenango (o Pachimalco) se encontraba a 5 kilómetros de Cuauhnáhuac siendo en ese tiempo el más distante de la antigua Cuauhnáhuac.

De acuerdo con las fuentes mencionadas por Druzo Maldonado (2010) la organización sociopolítica de los señoríos de Cuauhnáhuac está vinculada a una estructura político-territorial configurada a partir de conquistas sucesivas, también se ha constatado que los señoríos no eran territorios cerrados. En una sola región convivían grupos étnicos, así como agricultores y artesanos quienes dependían de diferentes entidades estatales a las que les pagaban tributo; lo destacable en este punto radica en que, durante el siglo XVI, los barrios, los pueblos cabecera y las ciudades capitales -como Cuauhnáhuac y Huaxtepec- tenían como centro rector al valle de México; en otras palabras, a la gran Tenochtitlan (Maldonado, 2010: 109).

2.2.3 Formas de cultivo de los tlalhuicas.

Durante la época prehispánica en México existieron tres formas de cultivo, que estaban determinadas por el clima y las características del suelo (Maldonado, 2010): 1) cultivo de temporal, se caracteriza porque se humedece el terreno por las precipitaciones pluviales; 2) cultivo de riego, en este sistema se distribuye la humedad por medio de instalaciones construidas durante la época de sequía; y 3) cultivo de humedad, este sistema era característico de terrenos con elevada capacidad de retención de aguas subterráneas, esto significa que los terrenos permanecían húmedos por periodos o incluso durante todo el año.

En Morelos se ha encontrado información del uso del método de cultivo de temporal y del cultivo de riego. El cultivo de temporal de desarrollo en todo el estado, mientras que el cultivo de riego estuvo presente en las zonas central y sur del estado. En cuanto al sistema de riego utilizado para la agricultura, se ha podido constatar que Cuauhnáhuac utilizaba dicho sistema; como se puede observar en el registro de los siguientes lugares: "*Ocuituco, en la esquina noreste de Morelos; Tlacotepec, Zacualpan, Temoac*

y Amilcingo, en la ladera sur del Popocatépetl; Apipilhuazco, en el sureste; Cuauhnáhuac, en el centro-oeste; Itzamatitlan y Oaxtepec, en el centro-este. A su vez, Palerm incluye sólo cinco de estos once pueblos señalados por Armillas: Cuernavaca, Itzamatitlan, Ocuituco, Temoac y Zacualpan Amilpas" (Maldonado, 2010: 115).

Como bien lo saben los habitantes actuales de Tlaltenango en Cuernavaca (antes Cuauhnáhuac) el agua es un recurso importante para las primeras tribus tlahuicas, específicamente de su barrio Tlaltenango: *"en la escuela nos dicen que todas las primeras tribus se establecieron a donde había agua... donde baja el rio de Santamaría…".* (Habitante de Tlaltenango, entrevista de agosto 2023)

Carlos de Urrutia en 1794 por orden del virrey Revillagigedo, redacto la importancia del agua en su "Noticia geográfica del Reino de Nueva España" como se puede leer a continuación:

"está situada sobre lomas bajas, en la falda de la gran cordillera de Huichilac, que corre de O. a E. y divide el Valle de México de los llanos de Cuernavaca y Tierra caliente [...]. Se halla rodeada de barrancas profundas, que conservan agua todo el año y hacia el N., cerca de la villa se hallan unos abundantes manantiales de agua de buena calidad, que reunidos más debajo de ellas forman el río Tetelpa. Su temperamento es templado y sano en lo general". (Florescano, 1973: 106)

Es importante mencionar que se tenía registrado que el rio Apatlaco o Cuernavaca tiene su origen a 8 kilómetros de Santa María Ahuacatitlán, y que pasa por las barrancas de San Antón, Amanalco y Atlacomulco, llega a Cuernavaca y después a Temixco; más al sur se une con los ríos Xochitepec y Alpuyeca, siguiendo su curso al sureste llega a Jojutla, tomando el nombre del pueblo, más adelante se une al rio Higuerón, desembocando finalmente en el rio Amacuzac. (Velasco, 1890).

Con respecto a Tlaltenango, destaca por su posición estratégica con los cauces acuíferos, situación de la que por cierto están muy conscientes los habitantes en pleno siglo XXI, esta posición geográfica privilegiada de Tlaltenango, se puede leer en "Los antiguos títulos del pueblo de Zacango-Tlaltenango" publicado por Dubernard en donde registra que en año 1521 "el señor Marqués [...] puso los caños por donde corre el agua para los riegos de este pueblo", lo mencionado por Dubernard y citado por Maldonado (2010: 122) puede referirse de acuerdo a Maldonado, a las obras de ampliación realizadas por Cortés, con la finalidad de transportar el agua desde Iztepec hasta Tlaltenango.

En ese contexto cabe resaltar que Cortés mando construir el tercer ingenio azucarero de la nueva España en Tlaltenango aproximadamente en el año 1535. Aunque en Cuauhnáhuac originalmente se dedicaban al cultivo de algodón, maíz frijol, chile por mencionar algunos; el impacto de la introducción de la caña de azúcar fue de tal magnitud que desapareció el algodón en los primeros años después de la

conquista española; ya para el año 1549 las tierras de Cuauhnáhuac eran utilizadas para el cultivo de caña.

Los cultivos provenientes de Europa le fueron quitando terreno a los cultivos de origen indígena, pues como se tiene registrado en los escritos de Zavala (1984) ya para el año 1550 las tierras en donde originalmente se cultivaba algodón estaban repletas de moreras, que, aunque comestibles se utilizaban generalmente para la fabricación de seda.

En resumen, con respecto a Cuauhnáhuac y su producción agrícola de acuerdo con Maldonado (2010), en la época prehispánica, se puede afirmar que la agricultura de riego estaba distribuida en tres espacios territoriales, 1 (zona central): cabecera de Cuauhnáhuac, Jiutepec, Temixco e Itztepec (Ahuacatitlán, en la parte norte). 2 (suroeste de Morelos): Mazatepec, Tetecala, Ixtla, Amacuzac. 3 (sureste): Alpuyeca, Temimilcingo, Tetelpa, Jojutla, Tlaquiltenango, Panchimalco y Tlatenchi. En esas tierras de riego se cultivaba algodón, maíz frijol chile y muchas otras semillas.

En Morelos existían 2 tipos de organización hidráulica antes de la conquista española: 1 los manantiales y 2 los ríos. El agua era captada desde su lugar de nacimiento -de acuerdo con el sistema establecido por Palerm (1973)-; de un canal principal surgía una red de distribución de canales de menor tamaño.

Con respecto al sistema de riego de los manantiales, en el caso de Cuauhnáhuac, este operaba hasta lo que comprendía su cabecera, eran alrededor de 5 kilómetros; desde Tlaltenango hasta el Palacio de Cortés; es decir, hasta el centro de Cuernavaca.

Con respecto al sistema hidráulico de los ríos, se puede decir que era el mayor de todos; en este caso se utilizaban ríos de corriente constante, mediante grandes canales de desviación y redes de canales conductoras de agua, la dirección en general es de norte a sur, por ejemplo, el rio Chalma o Tetecala el rio Apatlaco o Cuernavaca abastecían de agua las tierras del suroeste; las tierras del centro-sur se abastecían por los ríos Yautepec y Cuautla; y las tierras del sureste por los ríos Tepalcingo y Amatzinac o Tenango (Maldonado, 2010: 136). La infraestructura prehispánica fue de fundamental ayuda para que los españoles continuaran ampliando la red hidráulica de aquella época.

En cuanto a los métodos de cultivo se conocían 2: la siembra por trasplante y la siembra por asociación y rotación de cultivos; el primero se refiere a traer de otras regiones diferentes tipos de plantas o semillas de otras regiones para ser trasplantadas en otras tierras. Por ejemplo, Moctezuma trajo cacao, vainilla y otras especies de Cuetlaxtla Veracruz. Con respecto a la siembra por asociación, se puede

afirmar que se refiere a la siembra y coexistencia de dos o más cultivos en una misma parcela (Maldonado, 2010: 137).

En este punto resalta lo que ya afirmó Maldonado (2010), en el sentido de que el ciclo agrícola prehispánico está íntimamente ligado al calendario ritual y lo describe citando a Ahinah y su documento del 15 de diciembre de 1777 llamado "Descripción del Curato de Mazatepec" como una evidencia que deja ver los ciclos agrícolas en Morelos:

"todas las tierras de este curato que no tienen riego, se siembra mucho maíz, el que se da en abundancia [...]. También siembran frijol del que cogen dos cosechas la una que cogen por mayo que es de riego y la otra por noviembre". (Maldonado, 2010: 137).

En ese contexto, el mes de mayo mexicano está relacionado a la veintena 5 *Toxcatl* "sequedad", el cual comprendía del 5 de mayo al 24 de mayo, conocido como el periodo de cosecha de cultivo, al mes de noviembre le corresponde la veintena 15 *Panquetzaliztli*, "levantamiento de banderas" –de acuerdo a la secuencia de las *cempohuallapohualli* o veintenas documentadas por Bernardino Sahagún en la "Historia general de las cosas de la Nueva España" y por fray Diego de Durán en la "Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme"- la veintena del *Panquetzaliztli* comprendía del 21 de noviembre al 10 de diciembre y era considerado el periodo de cosecha del cultivo. Estos datos son una evidencia de la relación íntima entre el calendario ritual y el ciclo agrícola en todo el estado de Morelos en tiempos prehispánicos (Maldonado, 2010).

2.2.4 El vínculo comercial de los tlalhuicas con otros pueblos.

Otro aspecto importante relacionado con la agricultura es el hecho de que la agricultura de riego determino la economía regional, Durán (1967) se percató de que los tlalhuicas fueron uno de los grupos que estableció una ruta comercial con Tehuantepec, correspondiente al estado actual de Oaxaca. Durán asevera que la actividad comercial en los mercados de la zona central prehispánica, que se podía ver lleno de mercaderes tetzucanos, tepanecas, xuchimilcas, chalcas, tlahuicas, tlaxcaltecas, cholultecas; quienes intercambiaban productos para "*traer cacao, oro, plumas, piedras preciosas (...) para enriquecer las ciudades mexicanas y provincias*" (Maldonado, 2010: 165 cita a Durán, 1967: 357-358); de lo anterior se puede afirmar que productos como el cacao, el oro y las plumas de quetzal, no eran originarias de Morelos, en realidad provenían de Tehuantepec (en el estado actual de Oaxaca).

El mercado de Cuauhnáhuac estaba ubicado cerca del Palacio de Cortés, es decir que se encontraba en el centro de la Cuernavaca actual. En Cuauhnáhuac se encontraban mantas de algodón de muy buena calidad, por tal motivo funcionaban como objeto-dinero. De acuerdo a lo expuesto por

Maldonado (2010), la ruta comercial que conducía a la ciudad de México resalta la llamada "acequia real de Mexicaltzingo", conocida después como el canal de Xochimilco o de la Viga; el tráfico de comercio en esta zona era demasiado intenso durante el siglo XVI, por medio de ese canal llegaban a la ciudad de México los productos de Morelos, de tal manera que los indígenas de Tenochtitlan y Tlatelolco compraban productos de los mercados de Cuauhnáhuac y Huaxtepec (Oaxtepec).

En el caso del mercado de Yauhtepec (Yautepec) se ha registrado que mantenía una intensa relación comercial con las minas de Taxco Guerrero; y por supuesto con Tepoztlán. El mercado de Yecapichtlan (Yecapixtla) proveía de frutas y algodón a diversos pueblos locales del estado de Morelos. El mercado de Tepoztlán de la zona norte de Morelos proveía desde su *tianguez* (tianguis) de frutas, papel y cal, en el caso del papel además de ser un artículo de comercio era parte del tributo de Tepoztlán.

En el caso del mercado de Totolapan se puede decir que vendían diversos productos como aguacates, capotes, capulines, guayabos, por citar algunos; Tlayacapan tenía todos los sábados un tianguis o feria en donde se encontraban productos como frutas, hortalizas, maíz, sal, frijol, chile. Los comerciantes del mercado de Atlatlahucan surtían diversos mercados locales del centro y sur de Morelos, además de que mantuvieron relaciones comerciales con la cuenca del valle de México y también con las zonas poblanas conocidas como *Izucar* y *Chietla*.

Con respecto al mercado en el pueblo de Ocuituco y su sujeto Tetela (del Volcán) se tiene registrado que vivían de la producción de madera para venderla, otro producto producido en ese territorio era la miel de maguey; se proveían de sal producida en Piastla y Chiautla; ya son un poco más de cinco siglos que la región baja poblana se dedica a la extracción de sal, esta actividad derivo en que se conocieran durante el periodo virreinal de "de la sal" por ejemplo "Chiautla de la sal".

En el caso de Chilapa, perteneciente al estado actual de Guerrero se proveían de sal de otros pueblos debido a que no eran productores de sal, por otra parte, intercambiaban productos con la zona norte de Morelos, los comerciantes de Chilapa vendían gallinas, maíz, maíz molido y miel blanca; en trueque de esos productos obtenían cacao.

Recapitulando todos los aportes de Maldonado (2010), se puede observar que diversos pueblos del noreste de Morelos se abastecían de sal proveniente de la Ciudad de México, Piastla y Chiautla (Puebla), así como de Chilapa (Guerrero); Tepoztlán compraba la sal en México, Chiautla y Piastla; Tetela y Hueyapan en Chiautla, Piastla y Chilapa; en el caso del mercado de Cuauhnahuac los otomíes eran quienes comercializaban con la sal. En el siglo XVI, los territorios correspondientes a Chiautla y Piastla, eran parte de lo que en ese tiempo era el obispado de Tlaxcala y a su vez eran los productores

más importantes de sal en ese siglo. Otros productos no locales como el cacao el oro y las plumas exóticas (tropicales) se adquirían en mercados de Tehuantepec, Oaxaca y posiblemente también el cacao y el oro provenía de Guerrero (Maldonado, 2010: 170).

De manera general en el caso de Morelos, se puede afirmar que se importaban productos provenientes de México, Guerrero, Puebla y Oaxaca; pero únicamente se exportaban productos al Valle de México; (Maldonado, 2010: 174), lo que significa que existía en los tiempos prehispánicos de Morelos una basta y compleja red de intercambio económico y simbólico.

Llama la atención el patrón de intercambio comercial que se mantiene desde tiempos prehispánicos hasta la segunda década del siglo XXI, y que se puede observar en la red comercial que se articula en la fiesta religiosa de Tlaltenango, diversos productos provenientes de estados como Puebla, Guerrero Estado de México y Ciudad de México; manteniendo el vínculo comercial establecido desde tiempos mesoamericanos, sí; mucho tiempo antes de la división política:

"(...) debemos pensar también que la gente vive y sufre los efectos de la división política en la que está asentado, pues aunque su expresión gráfica son rayas en un mapa, ésta tiene implicaciones sociales (...) en términos generales, aceptamos que el resto de los procesos históricos, poco han respetado las divisiones político-administrativas y habitualmente se desenvuelven en espacios menores o, por el contrario, en otros mayores que sencillamente traspasan sus fronteras". (Barreto, 2011: 155).

En este punto destaca el hecho de la relación fuerte entre lo "morelense" y lo "regional", es decir; recordemos que el estado de Morelos no existía antes de 1869 y por tal motivo, el núcleo central del territorio actual de Morelos, antes de la división política fue identificado como una región; por ejemplo, la región azucarera, -de la que hablare brevemente más adelante-, que tenía una territorialidad con antecedentes prehispánicos, conformando una "región histórica" que resulta de los procesos históricos comunes entre Morelos, Estado de México, Puebla y Guerrero (ver mapa 3); lo que nos habla de cómo *"los actores sociales se apropian del espacio y no son éstos, por el contrario, determinados por los aspectos naturales o geográficos"*. (Barreto, 2011: 168,169).

ESTADOS ACTUALES EN FERIA DE TLALTENANGO (MORELOS)	PRODUCTOS EN FERIA DE TLALTENANGO (MORELOS) SIGLO XXI	RELACIÓN COMERCIAL CON MORELOS EN TIEMPOS PREHISPÁNICOS
CDMX	Artesanías y duces típicos	SI
Estado de México	Artesanías y dulces típicos	SI
Puebla	Barro	SI
Guerrero	Artesanías de madera	SI
Tlaxcala	Pan, artesanías de madera y artesanías de barro	SI

Tabla 4. Tabla que muestra la relación comercial entre el estado de Morelos y otros Estados, durante la feria de Tlaltenango, Cuernavaca; en el estado de Morelos. Fuente: Elaboración propia

Además del vínculo económico y político entre los estados de Morelos, Estado de México y Ciudad de México; desde tiempos prehispánicos, destaca el vínculo desde lo religioso, esta relación se explica desde la cosmovisión de los pueblos prehispánicos que anteceden a los actuales estados desde donde vienen las peregrinaciones que visitan el Santuario de la Virgen de los Milagros en Tlaltenango, Cuernavaca Morelos.

Las peregrinaciones hacia el Santuario de Tlaltenango demuestran que los lazos reales de la gente se basan en memorias espirituales y territoriales antiquísimas, las cuales superan las fronteras políticas y económicas impuestas por los mapas estatales modernos. Enmarcado en la perspectiva de Segato (2007), la cosmovisión y las prácticas comunitarias relacionadas a las peregrinaciones, son formas legítimas de entender el mundo y el territorio, resistiendo a los proyectos globales que buscan borrar las diferencias culturales profunda.



Mapa 3. Regionalización de los movimientos sociales en Morelos, siglo XIX. Fuente: Barreto Zamudio Carlos. 2011. El estado de Morelos. Perspectivas para su historia regional. P. 147-170. En: Morales Moreno, Luis Gerardo (coord.). Historiografía, territorio y región. *Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur*. VOL 1. Director Horacio Crespo ISBN: 978-607-00-2257-9. Comisión Especial de Colaboración a los Festejos del Bicentenario de la Independencia de nuestro país y Centenario de la Revolución Mexicana, Congreso del Estado de Morelos-LI Legislatura / Universidad Autónoma del Estado de Morelos / Ayuntamiento de Cuernavaca / Instituto de Cultura de Morelos, México, 2011.

2.2.5 Comercio y religión. El vínculo desde tiempos prehispánicos.

La relación entre la religión y el comercio en tiempos prehispánicos está vinculada a las deidades religiosas, Villegas (2010) desde narraciones y códices plantea que el tianguis o mercado era un centro de comunicación y trueque de gran importancia para los indígenas. Eran respetuosos de su espacio "*en la época prehispánica el mercado era el único lugar donde se podía intercambiar cualquier tipo de mercancías a través de un sistema de trueque bien establecido*" (Villegas, 2010: 94).

Se puede observar que el respeto a su espacio obedecía al vínculo entre la naturaleza y sus deidades, en ese contexto el comercio tenía un carácter religioso y estaba dentro del orden cósmico, en los tianguis o mercados se podían observar a los representantes de las deidades, sacerdotes o administradores vigilaban las relaciones comerciales "*cualquier persona sorprendida en vender o comprar fuera del espacio sagrado del tianguis estaba condenada a muerte al instante*" (Villegas, 2010: 94). Generalmente los tianguis se encontraban cerca de los lugares en donde residían las deidades, como el caso del tianguis de Huaxtepec, que se encontraba cerca de un manantial relacionado a la deidad Cihuacóatl (Maldonado, 2000).

A la llegada de los españoles los tianguis fueron apropiados por ciertos grupos de españoles debido a que era un lugar de intercambio, socialización y comunicación:

"(…) *el centro de donde irradie la comunicación, estableciendo a la vez relaciones públicas, económicas, políticas y religiosas. La congregación de un gran número de personas de toda profesión y a veces de todas clases sociales confundidas permitirá evidentemente los intercambios comerciales, pero más que todo volverá posible los intercambios culturales (...)*" (Villegas, 2010: 100).

Entre la religión y el comercio se encuentra un elemento natural, que en el caso de Huaxtepec y Cuauhnáhuac están vinculados a la deidad Cihuacóatl y al agua (Maldonado, 2000). En Tlaltenango Hernán Cortés aprovecho dicho recurso natural para acrecentar su poder, mediante la construcción del ingenio azucarero, uno de los más importantes de la época.

2.3 Algunas marcas de la colonia en Tlaltenango: la hacienda, la capilla y la crisis social.

De acuerdo con Segato (2007), la llegada de la época colonial modifica el paisaje preexistente, inscribiendo en él símbolos de poder, jerarquía y control que buscan reestructurar la vida de los pueblos con la finalidad de someterlos a la lógica económica europea. En este contexto, la hacienda azucarera y la capilla de San José construidas en Tlaltenango no son simples estructuras arquitectónicas, sino "marcas" físicas que lograron impulsar una nueva forma de hacer territorio por encima de las estructuras de origen prehispánico.

La hacienda azucarera construida a la llegada de Cortes funcionó como el núcleo de la producción y la sujeción laboral (la marca económica), mientras que la capilla de San José actuó como el eje del reordenamiento social, religioso y cultural, que alteraron de manera significativa la vida de los pueblos originarios durante la conquista.

La crisis social y demográfica en Cuauhnáhuac derivada de las epidemias en el siglo XVIII en Morelos, no fue únicamente un evento relacionado a un espectro de las salud y sanidad, también puede ser visto como el resultado de la intensificación de estas "marcas" del proceso colonizador. La crisis social registrada en Cuauhnáhuac funcionó como un acelerador de la vulnerabilidad indígena, evidenciando la "pedagogía de la crueldad" (Segato, 2018) inherente al orden colonial, es decir; desde el enfoque de Segato (2007, 2018) la colonia produjo un territorio para explotar los recursos naturales, donde la enfermedad desarticula a las comunidades y debilita la capacidad de resistencia de la población indígena, obligándola a depender de la estructura de la hacienda para sobrevivir.

En este escenario de desposesión y crisis en Tlaltenango, el territorio se convirtió en un espacio de resistencia y resignificación simbólica. Es a partir de dichos aspectos donde el mito y la imagen de la Virgen de los Milagros surge como una respuesta cultural y religiosa (Barabas, 2006) de la población originaria de Tlaltenango, imagen católica; que, al ser apropiada por los feligreses de Tlaltenango, puede ser también interpretada como una marca de "lo propio"; su propio territorio frente a la marca de la colonia.

2.3.1 La capilla, la hacienda y una de las primeras pugnas territoriales en Tlaltenango.

A la llegada de Hernan Cortes a Tlaltenango se edificó la capilla de San José; la primera construcción religiosa de America Latina. Dicho acontecimiento -atribuido a los franciscanos y apoyados por Hernán Cortés-; fue parte de la conquista espiritual en Cuauhnáhuac, y para asegurar la sumisión de los tlahuicas locales.

A diferencia de los grandes santuarios de Europa, la Capilla de San José es de construcción austera, pequeña y sobria, reflejando el inicio del proceso de evangelización. Su construcción se ubica en el tiempo, después de la caída de Tenochtitlan y es parte del proceso de consolidación del poder español, cuando Hernán Cortés regresó a la zona de Cuauhnáhuac (Cuernavaca) en 1523 aproximadamente. Es en ese tiempo cuando Cortés se estableció en Tlaltenango, un punto estratégico en la zona, donde decidió erigir una construcción religiosa dedicada a San José, dedicada a la catequización de los indígenas locales.

La construcción de la capilla durante la conquista no fue un acto aislado, se puede entender como parte del complejo económico de Cortés, debido a que la capilla se ubicó junto al primer ingenio o trapiche de azúcar que Cortés instaló en la zona, conocido como el trapiche de Tlaltenango.

Cabe recordar que la hacienda de Tlaltenango (y sus trapiches) fue crucial para la economía colonial. En ese orden se puede comprender la relación entre lo religioso y lo económico, es decir; la

capilla funcionaba como un eje rector espiritual para los trabajadores españoles e indígenas que laboraban en la hacienda azucarera, esta relación se enmarca en lo que Segato (2007) define como "un nuevo orden territorial" marcando la relación estrecha entre la evangelización y la explotación económica, en el entendido de que lo religioso y lo económico se encuentran imbricados (Segato, 2007). Este modelo de hacienda pareciera resulto como el centro de un sistema más amplio de producción, que después de la conquista, se extendió de manera acelerada en México durante el siglo XVI.

Después de la conquista, en México se extendió el cultivo de caña de manera acelerada, durante el siglo XVI, diversas haciendas azucareras se construyeron en zonas como Veracruz, Michoacán, Jalisco, Oaxaca; destacando la que es considerada la región azucarera más importante del territorio mexicano: Cuernavaca y Cuautla de Amilpas en el actual estado de Morelos; es importante mencionar que la lógica de expansión de esos espacios azucareros correspondía más a una forma de apropiarse de los recursos naturales como las tierras y el agua, que a la pura expansión territorial por si sola (Reynoso, 2007).

La hacienda de Atlacomulco no fue la única que se dedicaba la producción de azúcar durante la época colonial en Morelos; sucedió que se extendió en Cuernavaca, Cuautla y Amilpas, el cultivo de azúcar no es originario de Morelos, los indígenas fabricaban como edulcorante la miel de abeja, hacían jarabe de maguey y extraían el azúcar del tallo de la planta de maíz (Bustos, 2010).

El cultivo de azúcar en la Nueva España se atribuye a Cortés, conquistador de la Nueva España, nombrado primer marques del Valle de Oaxaca. Lucas Alamán; afirma, pero sin aportar fechas, que Cortés introdujo el monocultivo de la caña de azúcar, en tierra caliente, para lo cual construyo el ingenio azucarero de Tlaltenango en Cuernavaca. Para tal efecto Cortés conto con las mercedes reales (tierras que la corona española dono a los encomenderos o conquistadores), estas mercedes reales constaron de veintidós villas, 23000 vasallos y los títulos de Capitán General y de Marques del Valle (Bustos, 2010).

En el caso de la ubicación de las tierras del Marquesado en lo que corresponde a Morelos, en realidad, obedecía a una razón estratégica; debido a su corta distancia con respecto al centro económico, político y mayor mercado de lo que era la Nueva España: la ciudad de México, pero un factor determinante en la elección del conquistador Hernán Cortés fue el medio físico, es decir; el clima, las tierras fértiles y la abundante agua, significaban grandes posibilidades agrícolas. El territorio del Estado de Morelos debe su riqueza natural a su ubicación geográfica.

Cortés, fundo durante la conquista, uno de los primeros ingenios azucareros de la Nueva España, en el pueblo de Tlaltenango. En Cuanto a la fecha de fundación parece que existió cierto debate; para

Lucas Alamán, el primer ingenio de la región fue el de Tlaltenango, lo que significa que debió existir antes de 1529, fecha conocida para la fundación de Axomulco, también en Cuernavaca.

Dubernard (1975), deja pistas en cuanto a la fecha del origen de la fundación de dicho ingenio; ya que después de revisar los "títulos del pueblo Zacango-Tlaltenango" en los que aparece la fecha de fundación del ingenio azucarero y la capilla de San José de Tlaltenango, situando el origen de dicha construcción, entre los años 1521 y 1523; es decir que estas fechas ubicarían a la hacienda azucarera de Tlaltenango como la primera en su género de la Nueva España, en ese contexto la fundación del ingenio de Tuxtla para Barret (1977) ocurrió entre 1528 y 1529 y para Dubernard fue en 1524 (Bustos, 2010).

Para Barret (1977) en realidad el ingenio de Tlaltenango fue el tercero en su género en la Nueva España, es decir, que fue después de los ingenios de Tuxtla y Axomulco; para el mismo Dubernard la fecha indicada en los *títulos de Zacango-Tlaltenango* es imprecisa y propone la fecha de 1535, como la fecha aproximada de la fundación del ingenio de Tlaltenango en Cuernavaca, Morelos (Bustos, 2010: 773).

Dubernard (1975) afirma que Cortés estableció su ingenio azucarero con el objetivo de restarle importancia a la finca de Axomulco, propiedad de su antagónico el marques Antonio Serrano de Cardona conocido también como Antonio Villaroel, ambos personajes se disputaban las tierras de Cuernavaca. Al parecer como señala Bustos (2010), los pleitos entre esas dos familias fueron parte del abandono del ingenio de Tlaltenango y el traspaso al de Atlacomulco.

El ingenio azucarero de Tlaltenango antecede al de Atlacomulco, pero la finca ubicada en Tlaltenango contribuyo económicamente de manera muy importante al marquesado, lo que significo en un negocio muy redituable para Hernán Cortés, esto también derivado del elevado precio del azúcar entre 1550 y 1590, aproximadamente en el año 1600 existían 12 ingenios en el territorio, pero el del marqués era el que generaba mayor producción e ingresos económicos.

Con respecto a la ubicación del ingenio de Tlaltenango existen desacuerdos (Bustos, 2010); por ejemplo, para Barret (1977) es imprecisa la localización de la finca debido a que no se encontraron restos de las construcciones; y sugirió que se encontraba al norte de la ciudad de Cuernavaca, cerca de la carretera federal que conduce a la ciudad de México, en el poblado de Santa María Iztayuca, como apunta Ruiz de Velasco; pero para Dubernard la finca azucarera estuvo ubicada frente a la capilla de San José (que actualmente se encuentra en pie), en lo que actualmente es la Escuela Primaria 18 de Marzo.

Dubernard señala que todavía en el año 1928 existían ruinas del ingenio azucarero y que el propietario del predio, el general Enrique Osorio mando colocar una leyenda en donde se podía leer "*Esta*

construcción se hizo en el año 1535, por orden del marqués del Valle de Oaxaca, Hernán Cortés, conquistador de la gran Tenochtitlan" (Bustos, 2010 cita a Dubernard 1975).

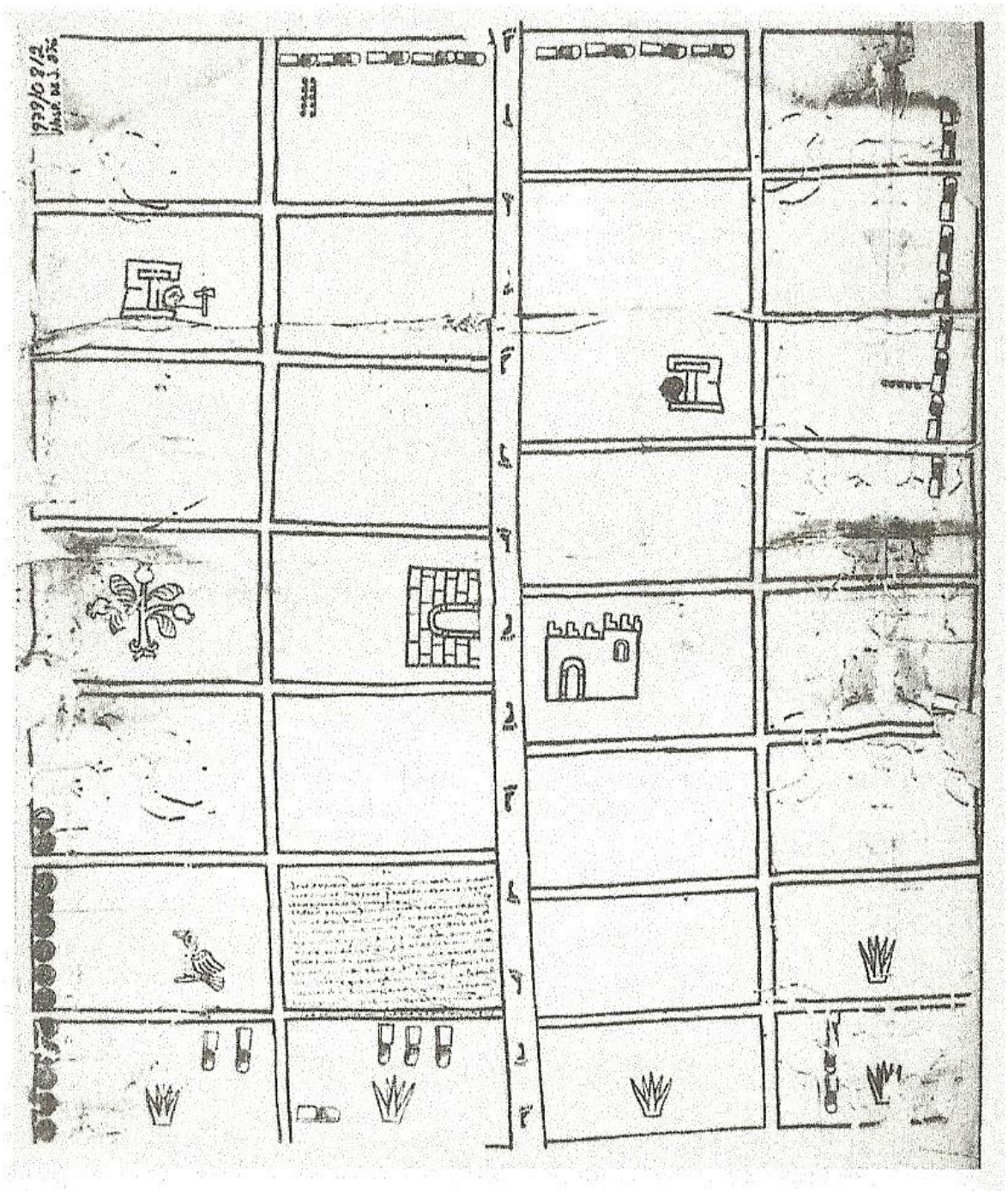
Existe un testimonio del señor Don Miguel Salinas, quien le pregunto al general Osorio acerca del origen de la leyenda que coloco; el general Osorio le comento que los albañiles, en uno de los antiguos muros encontraron la inscripción que data del año 1535. Una de las evidencias presentadas por Dubernard como evidencia para sustentar dicha versión, es el códice de Tlaltenango, realizado en 1549; que en su texto y "mapa" consolida la versión mencionada. El manuscrito que acompaña al "mapa", fue realizado por indios del barrio de Ococingo, quienes reclamaban las tierras que el marqués del Valle de Oaxaca les usurpo para poder construir su ingenio azucarero (Bustos, 2010).

De acuerdo con Bustos (2010) La interpretación hecha por Dubernard parece ser acertada, si se observa el códice de Tlaltenango; lo plasmado en dicho códice coincide con lo indicado por Lucas Alaman (1969) quien escribió entre 1845 y 1849: "*todavía se ven las ruinas de los antiguos edificios, frente al santuario de aquel nombre*" (Bustos, 2010 cita a Alamán, 1969) refiriéndose al Santuario de la virgen de los Milagros en Tlaltenango Cuernavaca, Morelos.

Lo interesante de esta disputa por la tierra radica en que muestra cómo los indígenas de Tlaltenango producen "marcas" o documentos para dejar constancia de su tiempo y su soberanía territorial frente a la narrativa estatal. El Códice de Tlaltenango de 1549 presentado por Dubernard, funciona aquí como una marca escritural y cartográfica de los indios de Ococingo, que busca fijar en la memoria y en el territorio que las tierras fueron usurpadas para el ingenio azucarero.

El hallazgo de la inscripción en el muro de 1535 relatado por Don Miguel Salinas es una "marca" física -una "huella" de la ocupación- que evidencia el momento exacto del despojo. La construcción del ingenio es un acto de colonialidad del poder (Segato, 2007), donde la estructura de poder española se adueña del territorio. La inscripción es, por tanto, la marca de la historia en el cuerpo del territorio.

La narrativa colonial a menudo busca invisibilizar las marcas de resistencia (Segato, 2007). Sin embargo, el testimonio oral (señor Don Miguel Salinas) al interrogar sobre el origen de la leyenda, y el Códice (la evidencia física documentada por Dubernard), funcionan juntos para derribar la narrativa oficial, oponiendo una "marca" de la resistencia indígena a la "marca" de la propiedad o el despojo colonial. En resumen, este hecho documentado muestra como las marcas históricas (el códice de los indios) resisten y denuncian la marca colonial (el ingenio y la inscripción del despojo) en el territorio de Tlaltenango.



Codice de Tlaltenango. realizado por indios del barrio de Cococingo, quienes reclamaron sus tierras usurpadas por el marques donde construyo su ingenio azucarero. *"El documento que Dubernard llama "Códice de Tlaltenango" es el Códice de Tlanyunque, Cocozingo que aparece dentro del Catálogo de mapas e ilustraciones del Archivo General de la Nación bajo el número 3052.10 y se ubica en el Ramo Hospital de Jesús, leg. 276, exp. 79, f. 51. La leyenda íntegra del mapa es la siguiente: "Presentaron esta pintura don Estevan e don Tomas, la qual dixeron que en ella estan el yngenyo e las tierras que el marques les tiene ocupadas en ellas, que tienen por linderos, termynos de Tlanyunque, las quales tierras dizen son y pertenecen al barrio de Cocozingo, ques subjeto a Panchimalco, la qual presentan para que conste del tiempo que ha quel dicho marques se las tiene ocupadas, y para que conste como son del dicho barrio y se les pague conforme al conzierto, lo que ha que el dicho marques se las ha tenido, hasta el dia del conzierto, y ya que ansy mysmo se les pague el tributo que se averiguare por los dichos terzeros conforme al dicho conzierto". Asimismo en las fojas 50r-50v los indígenas realizan la petición de que les sean devueltas sus tierras y en las fojas 53r- 59v presentan las probazas en las cuales los testigos declaran que las tierras de Cocozingo son legítimamente propiedad de los indios antes referidos. SANTIAGO SÁNCHEZ, Armando, Códices del Marquesado del Valle de Oaxaca, Archivo General de la Nación, México, 2003, pp. 101-105".* (Bustos, 2010).

Estos hallazgos sugieren, que a partir de las marcas e inscripciones de tipo colonial en Tlaltenango se suscitaron las primeras disputas de orden territorial, -aspecto registrado en la memoria colectiva de dicho pueblo urbano y del que los habitantes hablan en la actualidad; tal es la importancia de este acontecimiento, que se retoma de nueva cuenta en el capítulo que aborda a la fiesta patronal como inscripción performática- de este modo, las primeras fricciones del orden colonial abrieron paso a un periodo de complejización demográfica y económica que sumió al poblado indígena en una vulnerabilidad constante derivada de diversas crisis sociales (Molina, 2009).

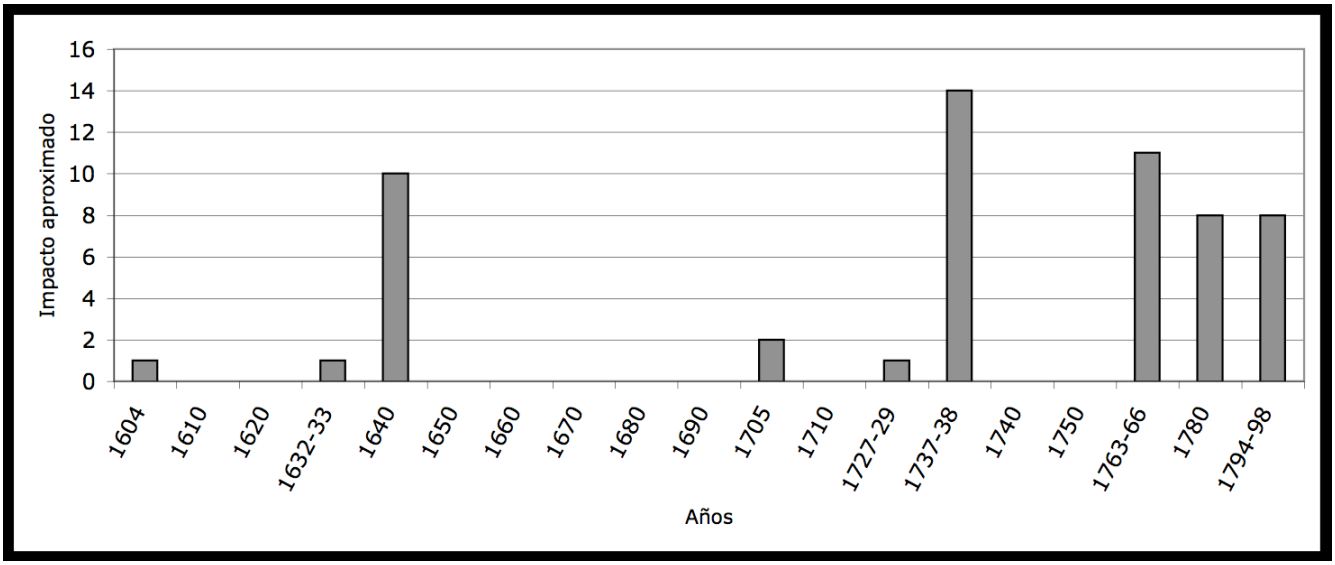
2.3.2 Cuernavaca Morelos y la crisis social entre los siglos XVII y XVIII.

Los siglos que siguieron a la colonización fueron testigos de cambios sociales y culturales, acompañados de crisis sociales relacionadas con las epidemias. Las diversas fuentes históricas: Molina (2009), Guerra, (2009) Martin, (2009); confirman que en Cuernavaca y otros territorios de Morelos diversas sequias y pandemias derivaron en una fuerte crisis social "*en Cuernavaca la sequía y epidemia de viruela de 1705 (…) la epidemia de 1727- 1729 al parecer tuvo un impacto reducido (…) pandemias y dos epidemias de matlazahuatl que repercutieron en toda la población sin importar edad y sexo, la primera de 1737-1738*" (Guerra, 2009: 89, 90); estos elementos históricos nos permiten situar al mito de la virgen de los milagros de Tlaltenango Cuernavaca como fundacional y salvacionista; ampliando en su momento los elementos históricos aquí mencionados.

Llama la atención que en el siglo XVIII ya se había logrado un avance en el tratamiento de diversas enfermedades. Por otra parte, destaca el hecho de que las ideas religiosas relacionadas con el origen de las epidemias empezaron a ser relegadas por respuestas en las que predominaba la atención en hospitales, para poder curar las enfermedades (Molina, 2009).

El registro de la caída en el numero de la población durante los siglos XVI al XVIII, supone una crisis demográfica. Las causas están relacionadas a las epidemias del matlazahuatl una especie de tifo; situación seguida fue la viruela, sarampión, y sobre todo el hambre (Guerra, 2009).

En el valle de Cuernavaca se esparció al inicio del siglo XVII el sarampión y la diarrea, el pueblo de Tepoztlán registro una alta mortandad. Después durante 1632 y 1633, se informaron de los severos efectos de la "peste", que en realidad se refiere a viruela, sarampión y una especie de tifus.



Cuadro de años de epidemias en Cuauhnáhuac del 1604 al 1798 Años de epidemias en el valle de Cuernavaca y su posible impacto, siglos XVII-XVIII. Fuente: Guerra Ulaje Angélica. 2009. El desarrollo demográfico en el valle de Cuernavaca, siglos XVII-XVIII. pp. 63-93. En: Brígida von Mentz Coordinadora. 2009. La sociedad colonial, 1610-1780. *Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur*, VOL. IV. Director Horacio Crespo. ISBN: 978-607-00-1508-3. Comisión Especial de Colaboración a los Festejos del Bicentenario de la Independencia de nuestro país y Centenario de la Revolución Mexicana, Congreso del Estado de Morelos-LI Legislatura / Universidad Autónoma del Estado de Morelos / Ayuntamiento de Cuernavaca / Instituto de Cultura de Morelos, México, 2009. NOTA DE GUERRA (2009): Hemos elaborado una escala del 1 (bajo) al 16 (máximo) para ponderar el "Impacto aproximado" de las epidemias. El "grado máximo" de severidad indica la desaparición de poblados enteros sin sobrevivientes; el "grado alto" nos habla de una fuerte epidemia donde han logrado sobrevivir muy pocos; el "grado medio" de severidad significa la constatación de buen número de defunciones, pero no las necesarias para mermar sustantivamente a la población; finalmente, "el grado bajo" de severidad indica un reducido número de fallecimientos, probablemente porque la población ya estaba inmunizada. Nos referimos a cientos de muertos en estas pequeñas localidades, pero dada la naturaleza incierta de las fuentes no podemos precisar la cantidad con precisión, de ahí que se haya optado por elaborar esta escala de impacto aproximado.

Aunque la epidemia de 1720 en la zona de Cuernavaca no fue tan severa fue significativa debido al vaivén de epidemias de años anteriores:

"*Los decesos de la gente en la región por las epidemias de 1705 los confirmamos en un expediente de 1723 que hace una clara referencia a una epidemia acaecida dieciocho años atrás en el pueblo de Tlalquiltenango –en la jurisdicción de Cuernavaca– y en sus diez pueblos sujetos: San Miguel Jojutla, Teocalzingo, "Nexpa, Tequesquitengo, Tehuiztla, Amacuzac, Cuachichinola, Yztlán, Tlazahualco […]". Dieciocho años después de la epidemia de 1705, hacia 1723 el señor Calatrava, marqués de Altamira –nombrado por su Majestad Gobernador y Justicia Mayor del Estado del Marquesado del Valle– presentó por escrito al señor del Campo Juan Pedro Sánchez de Tagle un oficio para poder celebrar las elecciones de gobernador en el pueblo de San Miguel Jojutla, con motivo de "haber pasado ya la epidemia" de dieciocho años atrás, la cual había causado el "fallecimiento de muchos de los naturales residentes, quedando casi desiertas las casas". Estos documentos confirman la mortandad de la población del valle*

de Cuernavaca causada por la sequía que desencadenó epidemias en 1705; no obstante, aún no sabemos con seguridad qué tan fuertes fueron sus efectos" (Guerra, 2009: 73).

Otro periodo de epidemias fue el de 1736 a 1763, mermando nuevamente al valle de Cuernavaca de manera severa, hacia 1786 en Cuernavaca, así como en otras partes del centro del país se reportó una perdida notable en las milpas, lo que significó una carestía en la producción de maíz, situación que desencadeno que los jefes de familia no tuvieran con que pagar los tributos, otros pidieron relevos en sus trabajos de las minas. De la escasez y los problemas de pago se pasó a una situación todavía peor al finalizar el siglo relacionada a la escasez de maíz.

La escasez del maíz aumento en 1797, se registra una pérdida total de las cosechas por la falta de lluvias, lo que provocó que hombre mujeres y niños de las familias en Cuernavaca otras zonas del centro de México no se podían alimentar, no obstante lo que sucedía regreso la viruela y el matlazahuatl-tifo de manera más agresiva durante el verano de 1798; las personas que estaban libres de enfermedades no podían acudir en busca de ayuda a otros pueblos debido a que debían cuidar a sus familiares enfermos (Guerra, 2009).

Estos hechos documentados relacionados a los periodos de epidemias; reflejan la vulnerabilidad histórica y el despojo estructural, que han padecido los pueblos originarios frente al Estado colonial y moderno. Sin embargo, la persistencia de su memoria y la celebración de su fiesta patronal, como lo es el caso de Tlaltenango; representan hoy un acto político de resistencia comunitaria, reafirmación identitaria y reapropiación del territorio frente a las presiones de la expansión urbana y la modernidad.

Con respecto a la escasez de maíz y la imposibilidad de buscar ayuda externa debido al cuidado mutuo revela que la supervivencia y la resistencia de la comunidad dependen de sus propios lazos de parentesco y arraigo local, los mismos que hoy se rearticulan en la fiesta patronal para contraponer una memoria colectiva y solidaria frente a la homogeneización de la modernidad y la expansión urbana.

Se puede afirmar que la resistencia histórica de la comunidad frente a la adversidad biológica y alimentaria fundamenta un arraigo colectivo que se actualiza en sus rituales asociados a la tierra y a la naturaleza, oponiendo lazos de interdependencia comunitaria y reciprocidad frente al Estado, la expansión urbana y la modernidad. En ese orden los episodios de hambre y enfermedad son datos estadísticos; que han sido de ayuda junto con otros datos, para evidenciar cómo los pueblos y familias sostienen su arraigo local y reproducción social a través de redes de cuidado íntimo, frente a dichas crisis, como sostiene Guerra (2009).

Epidemias y crisis agrícolas en diversas localidades del valle de Cuernavaca, siglos XVII-XVIII, 1604-1798

Años	Lugar	Observaciones	Fuentes
1604	Tepoztlán	Sarampión y diarrea-tifus.	García Acosta, Pérez Zevallos y Molina del Vilar, *Desastres*, 2003, p. 87; Malvido, "Cronología", 1982, p. 172.
1632-1633	Cuautla	Viruela, sarampión y tifus.	García Acosta, Pérez Zevallos y Molina del Vilar, *Desastres*, 2003, p. 171; Malvido, "Cronología", 1982, p. 173.
1639	Coatlán	Han muerto 26 tributarios.	AGN, *Indios*, vol. 11, exp. 311, ff. 253v-254.
1640-1642	Jiutepec	Sarampión.	García Acosta, Pérez Zevallos y Molina del Vilar, *Desastres*, 2003, p. 177.
		En 1639 atacó el sarampión.	AGN, *Indios*, vol. 12, exp. 77, f. 207.
	Tesoyuca		AGN, *Hospital de Jesús*, vol. 52, exp. 17, ff. 182-184, (Tezoyuca)
	Cuernavaca y sus sujetos	Muerte de muchos tributarios por las enfermedades.	AGN, *Indios*, vol. 13, exp. 179, ff. 185v-187.
	San Luis Amatitlán	En 1642 quedaban únicamente ocho casas pobladas.	AGN, *Indios*, vol. 14, exp. 1-2, ff. 2-3v.
	Santa Ana Tesoyuca	No se les obligue a dar servicio a Taxco por haberse muerto la mayor parte de los habitantes.	AGN, *Indios*, vol. 14, exp. 2.
1688	San Mateo Ixtla	Solicita se les exima de repartimiento a las minas de Taxco por haber fallecido tributarios y quedar sólo quince.	AGN, *Indios*, vol. 30, exp. 126, ff. 121-121v.
	San Francisco Agueguecingo	No es posible dar indios para Taxco por la mortandad tan grande que han sufrido.	AGN, *Indios*, vol. 30, exp. 167, ff. 160-160v.
1692	Yautepec	Hambre, carestía y epidemia de sarampión.	Martin, *Rural*, 1985, pp. 62-63
1705-1709	Pueblo y rancho de San Antonio Cuahuixtla	Sequía en 1705 y epidemias derivadas de ésta.	AGN, *Hospital de Jesús*, vol. 58, exp. 3, ff. 107-108. AGN, *Hospital de Jesús*, leg. 115, exp. 37, 91 ff.
	Pueblo de Tlalquiltenango		Malvido, "Cronología", 1982, p. 174.

(cont.)

Años	Lugar	Observaciones	Fuentes
1727-1728	Yautepec	Epidemia de sarampión.	Martin, *Rural*, 1985, pp. 65-66
1729	Tejalpa	Viruela.	AHPJ, *Sacramental*, Defunciones, caja1, s/vol. (1723-1735) Tejalpa.
1737-1738	San Francisco Tetecala	*Matlazahuatl* (tifo), murieron en Tetecala 195 familias entre 1737 y 1738.	AGN, *Hospital de Jesús*, leg. 344, exp. 49, Tetecala.
	Tejalpa, sujeto a Jiutepec	Habían fallecido 87 personas en 1737, para 1738 estaba casi todos los habitantes enfermos.	AGN, *Hospital de Jesús*, leg. 417, exp. 32. AHPJ, *Sacramental*, Defunciones, caja 1, vol. 1 (1723-1737) Tejalpa.
	Cuernavaca y sus sujetos	Murieron en la cabecera y pueblos sujetos mil cinco tributarios.	AGN, *Hospital de Jesús*, leg. 417, exp. 32.
	Jiutepec	En 1737 habían fallecido 25 personas en los trapiches y 80 tributarios en los pueblos.	Ibídem.
	Tepoztlán	Murieron en Tepoztlán 583 personas.	Ibídem.
	Yautepec	Únicamente se certificó que habían fallecido muchos naturales por la epidemia.	Ibídem.
	Yecapixtla		
	Pazulco	En Pazulco murieron 26 indios tributarios y 15 niños, en el barrio de Atlamomulco murieron 6 indios tributarios.	Ibídem.
	Coatlán	Murieron treinta personas, niños y adultos.	Ibídem.
	Mazatepec	Habían muerto hasta… 30 personas.	Ibídem.
	Jonacatepec Tepanzingo Atotonilco	Habían muerto hasta 48 tributarios…	Ibídem.
1761-1762	Zacatepec	Viruela y *matlazahuatl*.	AGN, *Hospital de Jesús*, leg. 4 , exp. 90.
1763-1766	Cuernavaca	Viruela y *matlazahuatl*.	AGN, *Hospital de Jesús*, vol. 18, exp. 13, 6 ff.
	Tepoztlán	En 1775 Huichilila solicitó la relevación de tributos por la epidemia pasada, en 1776 Jojutla solicitó lo mismo.	AGN, *Hospital de Jesús*, leg. 313, exp. 17.
	Tlayacapan (Corregimiento de Chalco)		AGN, *Tributos*, vol. 41, f. 203, en García Acosta, Pérez Zevallos y Molina del Vilar, *Desastres*, 2003, pp. 282-283.

(cont.)

Años	Lugar	Observaciones	Fuentes
	Tejalpa, sujeto a Jintepec		AHPJ, *Sacramental*, Defunciones, caja 1, vol. 3.
	Jojutla; Huichililla, sujeto a Jantetelco		AGN, *Hospital de Jesús*, leg. 340, exp. 9 (Jojutla y Huichililla).
1780	Tejalpa y Zacualpam, sujetos a Jintepec	Viruela.	AHPJ, *Sacramental*, Defunciones, caja 1, vols. 3-4.
1786	San Lorenzo Chamilpa; Tetela y Santa María Aguacatepec Huitzilac	Hambre por carestía y escasez de maíz, solicitan se les releve del pago de tributos.	AGN, *Indios*, vol. 69, exp. 45 ff. 15-15v.
			AGN, *Indios*, vol. 69, exp. 54, ff. 17v-18.
1788	Mazatepec	Imposibilidad de pagar el tributo por la miseria ante la escasez de maíz.	AGN, *Indios*, vol. 69, exp. 129, ff. 42v-43.
	San Juan Coatetelco		AGN, *Indios*, vol. 69, exp. 140.
1796-1798	Tlalquiltenango y sus pueblos sujetos	Crisis agrícola, 1796. Viruela, 1797-1798.	AGN, *Hospital de Jesús*, vol. 82 (leg. 45), exp. 20.
	Jintepec		AHPJ, *Sacramental*, Defunciones, caja 1, vol. 6 y caja 2, vol. 1.
	Cuernavaca	Epidemia de viruela en 1797.	AGN, *Hospital de Jesús*, leg. 265 (2), exps. 22-23.

ELABORACIÓN:
Angélica Guerra Ulaje, Brígida von Mentz, América Molina del Villar y Blanca E. Suárez.

Cuadro de epidemias y crisis sociales en el valle de Cuernavaca (Cuauhnahuac) entre los siglos XVII al XVIII. Fuente: Guerra Ulaje Angélica. 2009. El desarrollo demográfico en el valle de Cuernavaca, siglos XVII-XVIII. pp. 63-93. En: Brígida von Mentz Coordinadora. 2009. La sociedad colonial, 1610-1780. *Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur*, VOL. IV. Director Horacio Crespo. ISBN: 978-607-00-1508-3. Comisión Especial de Colaboración a los Festejos del Bicentenario de la Independencia de nuestro país y Centenario de la Revolución Mexicana, Congreso del Estado de Morelos-LI Legislatura / Universidad Autónoma del Estado de Morelos / Ayuntamiento de Cuernavaca / Instituto de Cultura de Morelos, México, 2009.

Las crisis sociales de los pueblos de raíz mesoamericana se han relacionado al surgimiento de mitos fundacionales católicos (Barabas, 2006), en el caso de Tlaltenango dichas crisis enmarcan el surgimiento del mito fundacional de la Virgen de los Milagros, en ese sentido Barabas (2006), argumenta que las hierofanías o teofanías son de algún modo inherentes a las sociedades en crisis.

En este punto cabe el siguiente señalamiento: "*Las apariciones son manifestaciones de lo sagrado; por lo tanto, hierofanías, o por lo común teofanías, ya que tienen voluntad y figura [Eliade, 1967]. Suelen tomar como elegidos a grupos humanos en crisis, a quienes hacen destinatarios de su cuidado y de sus mensajes, a cambio de veneración y ofrenda. Muchas veces están en la base de movimientos milenaristas y mesiánicos, pero no deben ser confundidos con éstos*" (Barabas, 2006: 229).

Estos aspectos históricos permiten situar al mito de la virgen de los milagros de Tlaltenango Cuernavaca, desde su relación con la crisis social en Cuernavaca; como fundacional y salvacionista, la Virgen de los Milagros es considera la patrona protectora de Cuernavaca, y su origen ha derivado en un fuerte vínculo de fe, entre la comunidad religiosa, -inclusive más allá de Tlaltenango- y la imagen, que se ha convertido en un emblema que posibilita el marcaje territorial (Segato, 2007).

La crisis social descrita en Tlaltenango es una forma de desposesión y la aparición de la Virgen de los Milagros muy cerca a ese tiempo en el siglo XVIII, funciona como una nueva "marca" simbólica que intenta frenar la disolución de la comunidad. Cabe señalar que las crisis sociales (o nuevas formas de guerra y violencia) imponen una "pedagogía de la crueldad" (Segato, 2018), que busca desarticular los lazos comunitarios, en ese orden el mito de la Virgen de los Milagros actúa como una narrativa de protección y cohesión comunitaria que ofrece una alternativa simbólica al despojo y la violencia de la colonialidad (Segato, 2007).

La hierofanía (Barabas, 2006) así como la imagen religiosa, en este caso de la Virgen de los Milagros; son el mecanismo simbólico que permite a la comunidad generar la "marca" (Segato, 2007) necesaria para re-territorializar su espacio, dotarlo de sentido y resistir a la crisis social asociada a la colonia y tiempo después, a otros efectos asociados a la modernidad y la urbe, debido a que posibilitan estrategias de marcaje territorial, como se abordara en el siguiente bloque temático después del siguiente balance.

Balance del capítulo 2.

Se ha evidenciado que Tlaltenango superaba la noción de simple territorio para constituirse como un espacio sagrado, vital para la cosmovisión de los tlahuicas de Cuauhnáhuac, en ese contexto su paisaje natural y sus ciclos agrícolas sirvieron de base para la implementación de las primeras marcas coloniales (Segato, 2007), un proceso que no solo buscaba silenciar la preexistencia prehispánica, sino que también detonó -como se ha demostrado en relación a la hacienda azucarera y el códice de Tlaltenango elaborado por indígenas- los desacuerdos territoriales iniciales en la zona, que como se muestra más adelante se también se trasladan a lo religioso.

La disputa territorial relacionada con la hacienda permite ubicar a Tlaltenango como un espacio de tensión histórica, donde la actual mancha urbana de Cuernavaca se asienta sobre un paisaje sagrado prehispánico transformado forzosamente por la colonia, dejando conflictos territoriales que siguen vigentes hoy -como se demostrara en los siguientes capítulos- relacionados a la expansión urbana frente a los cuales resiste Tlaltenango durante la fiesta patronal.

La resistencia territorial en Tlaltenango en el contexto de la fiesta patronal es una respuesta hacia la "dueñidad" (Segato, 2018), extractivista occidental; cabe señalar que la dueñidad es para segato (2018) una fase del capitalismo donde no basta con la acumulación, sino que se ejerce un dominio señorial sobre la vida, el cuerpo y el territorio.

La dueñidad durante la conquista se puede ver en relación con el territorio, hace referencia a la confrontación entre la propiedad privada absoluta (del extractivismo, que busca explotar la riqueza natural) y la pertenencia comunitaria (del arraigo desde lo sagrado a la tierra), es decir; mientras que para la comunidad la tierra es un ente vivo y sagrado con el que se dialoga, para la dueñidad es una extensión del capital, sujeta a la voluntad del señor colonial (la colonia) y en la actualidad a la de un señor moderno (modernidad y mancha urbana).

Actualmente durante la fiesta patronal de Tlaltenango, se puede observar el adueñarse de la vida (Segato, 2018) en la confrontación directa entre la fragmentación del territorio sagrado y la reapropiación simbólica de la tierra ancestral por parte de la comunidad mediante el ritual.

En este contexto, actualmente durante la fiesta patronal de Tlaltenango, la comunidad resiste al "dueño" (mancha urbana) convirtiendo el "terreno" moderno en un espacio compartido y sagrado. Con dicha acción, la comunidad se resiste a la modernidad afirmando de manera simbólica mediante el ritual religioso, que es la tierra ancestral la que posee a la comunidad, y no al revés.

También se resiste desde el mito ancestral -inscrito en el territorio- que da origen a la vida mesoamericana relacionada con la naturaleza, lugar en donde habitan los dioses:

"*Resulta difícil comprender muchas características fundamentales de las culturas mesoamericanas si no se toma en cuenta una de sus dimensiones más profundas: la concepción de la naturaleza y la ubicación que se le da al hombre en el cosmos. En esta civilización, a diferencia de la occidental, la naturaleza no es vista como enemiga, ni se asume que la realización plena del hombre se alcance a medida que más se separe de la naturaleza. Por el contrario, se reconoce la condición del hombre como parte del orden cósmico y se aspira a una integración permanente, que sólo se logra mediante una relación armónica con el resto de la naturaleza. Es obedeciendo los principios del orden universal como el hombre se*

realiza y cumple su destino trascendente. De ahí que el trabajo, el esfuerzo aplicado a obtener de la naturaleza lo que se requiere para satisfacer las necesidades humanas, tenga un significado distinto del que se le otorga en la civilización occidental: no es un castigo, sino un medio para ajustarse armónicamente al orden del cosmos. Y esa relación con la naturaleza debe lograrse en todos los niveles, no sólo en el puramente material que se cubre mediante el trabajo. Por eso es imposible separar el rito del esfuerzo físico, el conocimiento empírico del mito que le da su sentido pleno dentro de la cosmovisión mesoamericana". (Bonfil, 1989: 42).

La celebración religiosa actual en Tlaltenango es más que solo el mito inscrito en la tradición, también es una "pedagogía" (Segato, 2018) ciudadana y un mecanismo de memoria. Al igual que en la colonia se instauraron fiestas para legitimar el orden, hoy la fiesta funciona como una contra-marca que reapropia el espacio frente a la presión de la expansión urbana, manteniendo viva la memoria histórica del pueblo.

El análisis de los datos etnohistóricos demuestra que la imposición religiosa no fue solo espiritual, sino una estrategia para fijar jurisdicciones (Segato, 2007) de tal manera que en Tlaltenango la inscripción territorial de la capilla de San José, la hacienda azucarera, así como los rituales y los recorridos procesionales configuraron una "escena de alteridad"; en esa escena del encuentro con los otros, con lo ajeno; el territorio se dividió, convirtiendo puntos de culto en hitos territoriales coloniales que siguen operando en la actualidad, como el caso del Santuario de la Virgen de los Milagros, que al ser apropiado por la comunidad funciona como un emblema (Segato, 2007), para resistir a las presiones de la urbe.

La disputa actual por el territorio no es un fenómeno aislado, sino la fase moderna de una secuencia histórica. La expansión urbana opera de manera similar a la incursión colonial: busca desdibujar las marcas locales para imponer una "nueva jurisdicción", (Segato, 2007) en el contexto de lo que Segato (2007), denomina "genocidio fundacional" -para referirse a la colonialidad de la violencia- o usurpación continua, en donde, sin embargo, la memoria del territorio ancestral es reconocida y defendida simbólicamente durante la fiesta patronal de Tlaltenango, por la comunidad local.

Las marcas territoriales prehispánicas (sitios de culto, caminos, organización comunitaria) fueron borradas o superpuestas por las coloniales. La fiesta patronal contemporánea de Tlaltenango actúa como un "cuerpo" (Segato, 2007) social, que, a pesar de la modernización, mantiene las cicatrices y la estructura antigua, sirviendo de defensa contra la "modernidad tardía" (Segato, 2007) que busca homogeneizar el espacio.

Frente a la expansión urbana, la comunidad utiliza la fiesta para mostrar que el territorio está "adueñado" (Segato; 2007, 2018) por sus habitantes originarios, comunicando a través de símbolos como el de la Virgen de los Milagros; que el espacio no es un vacío disponible, sino un territorio con una historia continua de resistencia.

La imagen de la Virgen de los Milagros trasciende la esfera religiosa para convertirse en un bastión de resistencia simbólica (Segato, 2007). Este ícono, fundacional y salvacionista (Barabas, 2006), que surge durante una crisis social en tiempos de la colonia, actúa como un emblema (Segato, 2007), y su uso como marcador territorial, no solo conmemora la evangelización, sino que funciona como un referente de identidad y defensa del territorio comunitario frente a la expansión urbana moderna (Portal, 2013) como se muestra en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO III

LA IMAGEN DE LA VIRGEN DE LOS MILAGROS, COMO ESTRATEGIA DE MARCAJE TERRITORIAL EN TLALTENANGO



Replica de la Virgen de los Milagros conocida como “Virgen Peregrina”. La réplica de la Virgen de los Milagros como se muestra en esta fotografía se encuentra al interior de la vitrina portátil en el Santuario de Tlaltenango, es decir; antes de hacer su primer recorrido durante el primer día del primer novenario, en el contexto de la fiesta patronal con fecha 5 de agosto del 2023. Fotografía: José Axel Salgado Ramírez.

Introducción al capítulo 3.

La aparición de la Virgen de los Milagros durante la crisis social de la colonia constituye una "marca" (Segato, 2007) que re-territorializa el espacio, cabe mencionar que dicha marca no funciona únicamente como una señal estática, se puede decir que funciona más bien como un mecanismo de activación. En ese orden la imagen de la Virgen de los Milagros, entendida como el nodo simbólico que resiste a la crisis social y a la lógica excluyente de la urbe, necesita de la acción humana para delimitar simbólicamente el territorio. Por consiguiente, se puede establecer que la hierofanía y la imagen religiosa son la marca territorial, y la fiesta patronal es el performance de esa marca, desde donde es posible un ensamblaje entre lo sagrado y lo social que garantiza resistir frente a la modernidad.

La fiesta patronal es posible desde las diversas prácticas sociales, que se despliegan en el espacio relacionadas a las imágenes religiosas de santos y vírgenes; incluso tiempo antes de que ocurra dicha fiesta ya como un escenario (Torres y Junquera, 2022), en ese sentido se puede afirmar que "*un escenario es algo más que un espacio móvil en el que se despliega una práctica. Es el espacio de un conjunto de prácticas móviles y concertadas por distintos sujetos y un marco en el que toman sentido*" (Torres y Junquera, 2022: 400 citan a Lindón, 2006: 431).

Destaca desde lo abordado en el párrafo anterior, el hecho de la potencia movilizadora de las imágenes católicas durante la fiesta patronal; en tanto que son marcas religiosas (Segato, 2007), en torno a las que se generan diversas prácticas rituales y usos sociales (Suárez, 2012), los diversos usos que hacen los feligreses de la imagen de la Virgen de los Milagros de Tlaltenango son formas de trazar pertenencias territoriales (De la Torre, 2022); a partir de dichos usos y apropiaciones contenidos en la dimensión de lo católico es posible identificar tensiones entre "lo propio" y "lo ajeno" (Portal, 2009), dichos aspectos son los que interesa mostrar en este capítulo.

Para Rita Segato (2007), es importante pensar en los efectos que tienen las imágenes en la reestructuración del territorio, su propuesta es apreciar dichos emblemas o símbolos religiosos como marcadores territoriales, en un espacio disputado por la diversidad y no colonizado por la homogeneidad, debido a que han sido fundamentales para conquistar el territorio (De la Torre, 2022). Los diversos usos sobre el símbolo católico de la Virgen de los Milagros han sido fundamentales para la conservación y generación de marcas de visibilidad mediante las que diversos grupos sociales compiten por el territorio (De la Torre, 2022).

El territorio para Segato es "*escenario del reconocimiento; los paisajes (geográficos y humanos) que lo forman son los emblemas en que nos reconocemos y cobramos realidad y materialidad ante*

nuestros propios ojos y a los ojos de los otros" (Segato, 2007: 73); es en ese contexto que mediante los usos que hacen los distintos feligreses sobre el símbolo de la Virgen de Tlaltenango se logra el reconocimiento de un pueblo que sigue siendo absorbido por la expansión de la mancha urbana.

En este capítulo, las inscripciones performáticas en el espacio (Segato, 2007) en tanto prácticas, se abordarán como usos y apropiaciones (Costilla, 2021). Dichos usos y apropiaciones; que diversos grupos sociales hacen sobre el símbolo de la Virgen de los Milagros; generan nuevas inscripciones o marcas religiosas fijas y móviles, en el territorio de Tlaltenango; como se puede constatar en la construcción del Santuario de la Virgen de los Milagros, en placas conmemorativas, en el mural que cuenta la historia de Tlaltenango, en documentos históricos, libros, peregrinaciones y procesiones; por mencionar algunos, son ejemplos de diversas marcas religiosas que aparecen a lo largo de este capítulo.

La instauración del catolicismo en Tlaltenango como parte del proceso de evangelización durante la colonia jugo un papel fundamental dejando marcas en el territorio, con la finalidad de obscurecer las huellas religiosas de la cosmovisión mesoamericana. En ese escenario la búsqueda por la permanencia en el territorio en Tlaltenango; al igual que en diversos pueblos de origen mesoamericano de México, significo una reelaboración simbólica. Por tal motivo la imagen de la Virgen de los Milagros es utilizada como un marcador territorial de conquista visual, como sucede con diversas imágenes católicas (Giumbelli, 2014), tal es así; que su apropiación por parte de los feligreses ha posibilitado asegurar su pertenencia a la tierra de origen mítico ancestral, estableciendo una continua defensa simbólica de su territorio desde lo religioso (Bonfil, 1989; 1991).

Los usos y apropiaciones por parte de los feligreses, se conforman de simbologías sagradas que funcionan como una entidad tripartita (Costilla, 2021): milagro-imagen-Santuario, de acuerdo con su historia se puede dar cuenta de diversas modalidades de apropiación -e interpretación- de cada símbolo: 1. Evangelizadora-civilizadora; 2. Devocional; 3. Político-eclesiástica; 4. Sociopolítica; 5. Económica; 6. Artística (Costilla, 2021), y 7 territorial o simbólico territorial que contiene una dimensión que delimita y refrenda (procesiones y peregrinaciones) y otra dimensión que impulsa y acciona (apariciones y milagros).

Se sintetizan los aportes del trabajo etnográfico para analizar la trayectoria histórica relacionada con el mito fundacional de la imagen de la Virgen de los Milagros y su Santuario, desde la antropología simbólica; en ese contexto Costilla (2021) sostiene que el milagro, la imagen y el santuario son "símbolos unitarios" porque actúan como una unidad condensadora e inseparable en los cultos católicos, donde la

imagen cobra sentido a través del relato milagroso y se ancla en el espacio físico, aspectos cruciales para la consolidación del culto católico como lo ha demostrado Costilla (2021).

El proceso de la conformación del símbolo unitario milagro, imagen, Santuario (Costilla 2021) puede interpretarse como un proceso relacionado a la acción de "marcar" el espacio (Segato, 2007). De tal manera que la Virgen de los Milagros no es solo una imagen, es la marca que inscribe en el territorio un significado religioso y una historia de poder (milagro), en un lugar físico específico, consolidando su apropiación simbólica.

Desde el enfoque de Segato (2007) el milagro, la imagen de la Virgen de los Milagros y su Santuario en Tlaltenango actúan como una "marca" porque son unidades simbólicas inseparables (Costilla, 2021) que fijan, a través de la memoria (la repetición del mito), una identidad católica y territorial inamovible.

El Santuario es contextualizado desde su trayecto histórico (Costilla, 2021); es decir, que, en el caso de la Virgen de los Milagros de Tlaltenango, -siguiendo su mito fundacional- se puede decir que surge primero el símbolo milagro, manifestado en los aromas y música celeste, antes de ver a la imagen como abordare más adelante; después aconteció el símbolo imagen, una vez que se abrió el baúl de donde se desprendían dichos sonidos celestes; finalmente surge el símbolo Santuario, cuando es erigido y concluido diez años después de la imagen. Muestro dichos aspectos en el mito de la Virgen de Tlaltenango.

Se aborda después de esta introducción, el mito fundacional, como un emblema del "Estado-nación" que se impone primero, para después ser reapropiado (Segato, 2007), esta parte destaca también, debido a que el mito de la Virgen de los Milagros, es la primera manifestación de lo sagrado en el territorio de Tlaltenango durante la colonia, permitiendo comprender y ubicar por orden cronológico; su inherente milagro e imagen, que dieron origen después a la construcción del Santuario y a la celebración religiosa en Tlaltenango.

Estos aspectos permiten partir de la noción de que el símbolo dominante de la Virgen de los Milagros en tanto marca religiosa (Segato, 2007), es inseparable de tres dimensiones por orden de aparición (Costilla, 2021): milagro, imagen y Santuario; para poder continuar enseguida con el desarrollo de los usos y las apropiaciones encontradas, en torno a la Virgen de los Milagros en Tlaltenango Cuernavaca, Morelos, que dan cuenta de que dichos usos sobre la imagen de la Virgen permiten marcar el territorio, otorgándole una narrativa religiosa mediante la cual se resemantiza el territorio definiendo "las fronteras de pertenencia entre lo propio y lo ajeno" (Portal, 2009).

Después se muestra que las inscripciones performáticas manifiestas en los usos y apropiaciones dan cuenta de tensiones entre lo propio y lo ajeno, es decir; entre la dimensión religiosa de lo católico y la feria; evidenciando que la apropiación del territorio, en Tlaltenango durante la fiesta patronal implica una continua redefinición de fronteras simbólicas, los feligreses se agrupan en torno a una imagen religiosa en este caso la Virgen de los Milagros -y sus inherentes milagro y Santuario-; que tiene la capacidad de generar lealtades (Segato, 2009), frente a la lógica de la modernización que invade mediante objetos de otros países a la feria dando lugar a tensiones identificadas en el discurso de los feligreses que aluden al "nosotros" y el "ellos" (Bonfil, 1989) y (Giménez, 1996).

Este capítulo, al enfocarse en mostrar las tensiones durante la celebración a la Virgen de los milagros a partir de las marcas e inscripciones performáticas en el espacio, sigue la premisa de conocer primero los significados inherentes al símbolo religioso de la Virgen de los Milagros, en tanto marca territorial (Segato, 2007); que por sí solos denotan diversas formas de organizar y controlar el territorio, mediante la variedad de usos y apropiaciones vinculados a dicho símbolo (Costilla, 2021); en tanto inscripciones performáticas del espacio (Segato, 2007), que, aunque pueden coexistir, no están exentos de acuerdos y tensiones, durante el transcurso de la fiesta patronal de Tlaltenango.

Para aproximarse a los usos y apropiaciones de la Virgen de Tlaltenango se considera la propuesta de Costilla (2021), mediante la estrategia metodológica propuesta por el antropólogo V. Turner (1969, 1974), quien señaló tres vías en consonancia con tres campos de significación de acuerdo con Costilla (2021): una *exegética,* que se apoya en las interpretaciones nativas (endógenas); una *observacional*, que tiene la capacidad de inducir significados desde el empleo de un símbolo; y una *interpretativa*, que se refiere a la manera de como reconstruimos desde un análisis etnohistórico e historiográfico de la localidad en este caso de Tlaltenango, las manera de articularse del símbolo dominante de la Virgen de los Milagros con sus tres aspectos: milagro, imagen, Santuario. Las tres vías mencionadas se complementan con el enfoque hermenéutico que articula "la revelación y la sospecha" (Ricoeur, 1983; Wright, 2015 citados por Costilla, 2021); es decir, combinar escucha de lo que revela el símbolo con las explicaciones y relatos nativos, examinando los sentidos ocultos en el símbolo para comprender el proceso que lo conformo como tal, mediante documentación escrita, testimonios orales y la acción simbólica observada en campo.

El mito fundacional lo entiendo como un sistema de símbolos (Barabas, 2004), con la capacidad de definir quién pertenece y quien es "otro" (Segato, 2007), dentro de una realidad cultural que relata una historia sagrada y que por tal motivo es vivida como verdadera (Eliade, 1986), estableciendo un vínculo entre el hombre y el universo (Moctezuma, 2019).

Los símbolos en al ámbito religioso se pueden entender como marcadores territoriales (Segato, 2007) que funcionan como un sistema unificado que movilizan a los feligreses en torno a lo sagrado (Costilla, 2014; Durkheim, 1991; Geertz, 2003; Hervieu Léger, 2005; Wright, 2015), integrándose en un espacio sacralizado, que puede contener ritos, creencias, narrativas, objetos, costumbres (Costilla, 2021) y tradiciones.

El milagro lo entiendo como una marca (Segato, 2007) hierofánica que distingue a un pueblo elegido para ser protegido por una divinidad, dicha marca al funcionar como un símbolo religioso (Costilla, 2021) tiene la capacidad de consolidar identidades sociales (López, 2014), como hecho supra religioso va siempre acompañado de una imagen (Costilla, 2021).

La imagen es un emblema (Segato, 2007) que funciona para establecer marcaje territorial (De la Torre, 2022) representa a los seres divinos relacionados con hierofanías y fenómenos como el aparicionismo o el milagro en el ámbito religioso católico.

El Santuario es una marca religiosa (Segato, 2007), tangible, que funciona como lugar sagrado complejo polifacético; donde se señala emblemáticamente el territorio donde está ubicado (Barabas, 2004), desde el santuario la sociedad interactúa y articula su vida, de acuerdo con Velasco Toro (1997) para que un espacio sea considerado un santuario debe ocurrir un hecho fuera de lo común, maravilloso, es cuando el lugar adquiere poderes mágicos, curativos, protectivos, milagrosos y se convierte en santuario. En ese contexto el Santuario vinculado a milagros e imágenes es la expresión de la divinidad sagrada protectora del territorio que eligió.

3.1 Antecedentes de la fiesta de la Virgen de los Milagros: El mito, legitimación colonial y reapropiación indígena.

Mediante un análisis de datos etnohistóricos, se ha podido constatar que el origen de la fiesta de la Virgen de los Milagros en Tlaltenango remite a una tradición ancestral, que tiene un origen prehispánico, relacionado al culto a la deidad Cihuacóatl -aspectos que se abordan en el capítulo IV- desde antes de la conquista, con el tiempo sus fieles fueron resignificando su cosmovisión en concordancia con la imagen de la Virgen de los Milagros, y adaptándolos con los cambios sociales, económicos, culturales, y políticos de los diferentes trayectos históricos. Desde tiempos de la colonia, hasta la actualidad; los feligreses han cobijado sus creencias bajo el manto de la religiosidad católica.

La fiesta en el Santuario de Tlaltenango en honor a la Virgen de los Milagros; se instauro después de la conquista de 1521, los orígenes de la fiesta datan del año de 1720 cuando acontece el mito fundacional de la Virgen de Tlaltenango, su aparición dio lugar en eses mismo año, a la construcción de su Santuario también en Tlaltenango, concluido diez años después; en 1730. La fiesta patronal de Tlaltenango al igual que diversas fiestas religiosas en México (Albores, 2006) y (Portal, 2013), se puede entender desde el ciclo festivo de origen mesoamericano, relacionado con el cultivo del maíz, plasmado en el calendario agrícola ancestral, en donde se articula la temporada de lluvias y la temporada de sequía; lo femenino y lo masculino (Albores, 2006).

El mito fundacional de Tlaltenango es una narración maravillosa, contada con delicadeza y de alto valor simbólico; que da origen a la celebración religiosa, en honor a la Virgen de los Milagros, dicho mito ilustra como afirma Barabas (1995), una dinámica fundacional en términos de crear identidades sociales y territoriales. Cabe mencionar que las raíces de la celebración a la Virgen de Tlaltenango se remontan al 30 de agosto de 1720, y en este punto se ha podido constatar, que se encuentra enmarcada, por un componente de disputa territorial, que se observan en varias épocas de Tlaltenango.

El mito fundacional también permite mostrar cómo los pueblos indígenas conviven “a la sombra” de una nación hegemónica, manteniendo diferencias profundas (Bonfil, 1989); (Segato, 2007) y creando en diversos escenarios de dominación, historias propias; que desafían la lógica excluyente del Estado-nación hacia dichos pueblos conquistados (Segato 2007).

En ese contexto tanto el mito como la imagen de la Virgen de los Milagros; que originalmente servían a los fines de la evangelización española colonial -es decir, la “nación” imponiéndose-, son enseguida “apropiadados” por los indígenas, quienes los convierten en su propio mito y deidad, otorgándoles significados locales; pasando a conformar un mito e imagen religiosa propios que funcionan

también como emblemas territoriales (Segato, 2007) y recursos para la apropiación simbólica del territorio (De la Torre, 2022).

La versión completa del mito de la Virgen de los Milagros, en Tlaltenango; que se muestra más adelante, evidencia diversos aspectos en su estructura semántica, relevantes, relacionados a una narrativa del poder colonial, que gestiona la relación entre: Estado, Iglesia y la "alteridad" indígena (Segato, 2007), aludiendo en dicha retorica a la construcción de la "diferencia". Blanco / indígena; institución (Estado Iglesia) / creencia popular indígena; oposiciones binarias desde la propuesta de Lévi-Strauss (1995).

En ese orden, destaca primero que el mito católico, relacionado con la conquista; se asocia con lo español o con Europa; otro aspecto a resaltar se encuentra en que la aparición de la Virgen es a través de "blancos apuestos" -que parecen ángeles- que traen el baúl, esta parte del mito puede representar la legitimación de la conquista. Desde el enfoque de Segato (2007), este tipo de narrativas colonialistas presentan a los españoles y a la "blancura" como emisarios celestiales o superiores, haciendo que la sumisión indígena parezca un mandato divino en lugar de un acto de violencia.

Por otra parte, el mito muestra que la apropiación de la imagen religiosa, por los indígenas de Tlaltenango es un ejemplo de cómo los sujetos subalternos -indígenas en tiempos de la colonia- reapropian los símbolos del dominador para hacerlos propios, este hecho es una estrategia de "sobrevivir" a la estructura de poder, convirtiendo a la Virgen en una protectora local (Segato, 2007).

Otro de los elementos clave que aparecen en la versión completa del mito es la presencia del Estado y el clero católico, este aspecto hace referencia a la intervención de representantes del Estado y la iglesia para dar fe de los aromas y sonidos celestes, lo que indica que el mito funciona como una herramienta de control social para fines de consolidar el poder colonial. Segato (2007), argumenta que la "diversidad religiosa" es a menudo gestionada por el Estado para mantener el orden, convirtiendo los milagros en "evidencias" que legitiman la estructura jerárquica, esto es de utilidad para la solidificación del Estado-nación (Segato, 2007).

En ese orden cabe destacar que más que una simple narrativa de dominación europea, el mito de la Virgen de los Milagros de Tlaltenango; representa un sincretismo colonial recontextualizado por los indígenas, quienes, al hacerlo propio, lo transforman en un mecanismo de resistencia, identidad y agencia política dentro del Estado-nación (Segato, 2007), es decir; "los otros" frente a la hegemonía dominante. La versión corta de la leyenda -muy apegada a la tradición oral de Tlaltenango- a grandes rasgos, dice:

"*Por los últimos días del mes de mayo, llegaron a Tlaltenango dos apuestos caballeros de aspecto angelical, quienes venían al parecer de muy lejos, cargando un misterioso arcón, bien asegurado con*

cerrojos. Doña Agustina tenía una casa de huéspedes, los apuestos caballeros llegaron a dicha casa a descansar. Después, cuando decidieron partir, rogaron a la señora doña Agustina que cuidara del arcón hasta su regreso. Después de varias semanas en que no regresaron, doña Agustina escuchó una música celestial y vio destellos luminosos, acompañados de fragancias florales que salían del arcón; doña Agustina impresionada, acudió a Fray Pedro de Aranda y al alcalde mayor a la ciudad, quienes incrédulos acudieron, después al llegar al lugar quedaron maravillados junto con la comunidad, debido a que una vez abierto el arcón encontraron dentro a la imagen de la Virgen de los Milagros envuelta en aromas florales y destellos celestiales. Enseguida el 30 de agosto la imagen fue llevada a la capilla de San José donde se celebró un novenario que terminaría el 8 de septiembre, día de su celebración anual".

De acuerdo con López Beltrán (1950), la versión extensa del mito de la Virgen de los Milagros en Tlaltenango es la siguiente:

Dos ilustres viajeros

Corría el año del señor de 1720. Una tarde del último día de mayo, el mes de las flores, cargando una bien guarnecida caja se presentaron dos apuestos mancebos que, al parecer venían de Acapulco. Descansaron un poco su carga en el portalón de la hospedería, donde antaño estuviera la hacienda e ingenio de Cortés.

Allá dentro se oían voces y carcajadas, canciones andaluzas, cantos flamencos. Un grupo de españoles y mestizos jugaba a los naipes y apostaba buenos tarros de generoso vino, celebrando la llegada de unas barricas procedentes de Valencia, Murcia Malaga y Alicante, que hacía más de un año entraban en el puerto de Veracruz, por dificultades de transporte.

Los gallardos mozalbetes temiendo inmiscuirse con aquellas gentes, no se atrevieron a pedir ni un vaso de refrigerante agua, que es lo que más hubieran deseado ya que los calores propios del mes de mayo y la pesada y larga caminata los hacia sudar y arder asfixiante sed. Se limpiaron el sudor que perlaba su frente y se disponían a buscar alojamiento en alguna casa particular lejos del bullicio.

Cuatro peones nacidos en Mexico, pero de padres hispanos, que más que trabajar en el campo simulaban ser capataces de los demás, se dirigían a la tienda, sabedores de los nuevos viejos vinos que la tarde anterior habían llegado. Y al ver a los jóvenes de prestante indumentaria y de varoniles rostros principescos, a la par que modestos y circunspectos, sorprendidos suspendieron su camino.

Queriendo alagar a tan honorables huéspedes y enlazarlos con el dorado hilo de la simpatía, les ofrecieron un vaso de buen vino, el cual, con recato y finura declinaron. Con un dejo de melancolía se

despidieron diciéndoles -entonces muy buenas tardes les de Dios a sus mercedes. Ellos contestaron -¡A Dios les encomendamos, que Él los bendiga!

Posada de Doña Agustina

Los jóvenes de gallarda presencia y de agradable aspecto levantaron su misterioso arcón, con pulida tapa llana, asegurada con bisagras y cerrojos. Los citados peones llevaron la noticia a los bulliciosos contertulios. La novedad los impelió hacia afuera, oteando desde el portalón y acechando a la inusitada pareja, envolviéndola con su mirada inquisidora.

Radiadas de multitud infantil pululaban frente a la hostelería y pronto rodearon con asombro y curiosidad a los garbosos y gentiles visitantes; les informaron que además de la hostelería existían otras casas de huéspedes dentro y fuera del casco de la misma hacienda, entre ellas la de doña Agustina Andrade, señora de excelsas prendas y de acrisoladas virtudes, la más estimada y recomendable dama del vecindario.

Allá se dirigieron, siendo bien recibidos y esmeradamente alojados en el mejor aposento. Entremos con ellos a la estancia donde descansaron su secreto arcón sobre una rustica mesa compuesta de dos tablones sostenidos por dos troncos de árbol clavados en el suelo y rematados con ramas que a guisa de brazos servían de soporte.

Una ristra de luengos y encanutados otates sobre sendos bancos formaba la cama sobre la cual se veían limpios petates de tejida palma y muelles almohadas rellenas de algodón. Dos labradas piedras empotradas en los muros, condenadas a cargar una pesada rastra, viejo instrumento de agricultura, constituían el inconmovible y duro banco que tenía por respaldo el mismo muro. Ahí se sentaron los donceles airosos y esbeltos y de porte majestuoso, según se colige del relato que nos proporciona la hermosa tradición.

Huéspedes celestiales

No se cansaba la señora de la casa de auscultar aquel par de distinguidos caballeros que en todos sus modales acusaban una educación refinada y una nobleza extraordinaria. A través de la envoltura de su carne se adivinaba la belleza de su espíritu. Sus miradas eran dúlcidas y profundas, de sus labios destilaba miel hiblea.

Tal era el recato y la modestia que manifestaban en sus amables coloquios, que más bien parecían ángeles que hombres. Hubiera querido doña Agustina no dormir en aquella noche y dejar el ajetreo y el movimiento de su hospitalaria posada para estar embebida en la contemplación de tan distinguidos

alojados. Mas estos se recluyeron en su habitáculo despidiéndose con una inextinguible sonrisa que se hizo indeleble en sus ojos y con dulcísonas palabras cuya musicalidad se le grabo para siempre en el disco de sus oídos. La relación de fray José Francisco Valdés supone que dichos jóvenes eran ángeles disfrazados con forma humana.

Hubiera querido doña Agustina no dormir en aquella noche y dejar el ajetreo y el movimiento de su hospitalaria posada para estar embebida en la contemplación de tan distinguidos alojados. Mas estos se recluyeron en su habitáculo despidiéndose con una inextinguible sonrisa que se hizo indeleble en sus ojos y con dulcísonas palabras cuya musicalidad se le grabo para siempre en el disco de sus oídos.

En su pecho no cabía la emoción que embargaba su alma y de ella hizo participes a los demás huéspedes que pernoctaron esa noche en su feliz morada. Los comentos florecían en los labios de todos y se miraban cariacontecidos sin salir de su asombro y maravillados de no haber nunca jamás contemplado hermosura igual en seres de este planeta. Cuantos gozaron la venturanza de ver con humanos ojos la prestancia de tan majos y donosos efebos, nunca olvidaron su apolíneo cuerpo y su venusta efigie, creyendo disfrutar en esta tierra del raro carisma de ultravisión. La relación de fray José Francisco Valdés supone que dichos jóvenes eran ángeles disfrazados con forma humana.

La depositaria del Arcón

Cuando los rosicleres de la aurora anunciaban el nuevo orto allá en el lejano horizonte, las estrellas abandonaban sus escaños de plata y el ultimo polvo de la luna brillaba en sus cabellos melados, nuestro par de adolescentes son rítmica cortesía se despidieron de doña Agustina rogándole cuidara de su valioso arcón, constituyéndola depositaria hasta su próximo arribo. La lumbre de sus ojos garzos ilumino la faz de dona Agustina, deslumbrada por su belleza, prometiéndoles guardar su tesoro como en un relicario.

Caminando como en zancos, doña Agustina irrumpió en la habitación de los que fueran sus venerables huéspedes. Enorme fue su sorpresa. La cama estaba intacta. Las almohadas daban fe de no haber sido usadas. El petate de tule extendido al pie, a manera de tapete hallábase en el mismísimo lugar. ¿Dormirían en la mesa de duros tablones o sobre la rastra que hacia las veces de banco? ¿Serian ángeles con formas humanas? Nadie podía contestarle estas preguntas.

Pasaron varios días. Doña Agustina estaba más que intrigada alimentando la ilusión y abrigando la esperanza de que los gallardos jóvenes volverían. Por toda una semana no se hablaba de otra cosa en el villorrio. Los peones los contertulios los tenderos se reunían noche a noche para investigar nuevas

noticias entre los amigos. Pero nadie sabía nada. Los niños habían regado la noticia en sus hogares y en la escuela. La posada de doña Agustina era punto de convergencia de los curiosos.

El arca era un arcano doña Agustina no se atrevía casi ni a tentarla. La habitación nadie la había ocupado desde aquella noche. Algunas veces espoliada por la indiscreción y aguijoneada por el afán incoercible de la curiosidad, casi tenía la audacia de abrirla. Pero los cerrojos eran inviolables.

Música, luces y perfumes

Por fin se decidió doña Agustina a clausurar la habitación hasta nueva orden. Pues cada vez que entraba, padecía insomnio por estar pensando en la belleza de los portadores del arca, cada vez más arcana. Pero sucedió que una noche sin poder dormir, se levantó a tomar aire y acertó a pasar junto a la famosa habitación. Y fue dulcemente sorprendida por una música celestial que parecía salir del cuarto. Trajo la llave, prendió la luz y su misma sombra proyectada la producía espanto.

Despertó a sus hijos e hijas. Todos oyeron la música. De común acuerdo pensaron no decir a nadie tal misterio. Pero la música siguió escuchándose. Y una nueva sorpresa. Por los resquicios del arca salían hilos de luz tan vivos y tan blancos como los de un lucero. Silenciosos se miraban unos a otros, sin explicarse nada. La maravilla siguió adelante. Pues notaron que, además de las notas musicales y de la bellísima luz, exhalaba la cajita un exquisito perfume, a veces como de nardo, unas ocasiones como de sándalo, otras veces como de linaloe.

El secreto no pudo seguir más. Habían pasado dos meses. Finalizaba agosto. Por lo que ya decidieron dar parte a las autoridades, tanto civiles como eclesiásticas. Pero temían que les arrebataran aquel tesoro. Se creían propietarios ya que los dueños no habían regresado. Fluctuaban, vacilaban, a ratos se decidían, a ratos pensaban lo contrario. Pero resulto que las vecinas y los vecinos se dieron cuenta de todo, por las imprudencias de alguno de los miembros de la familia que lo conto a sus amigos y amigas de confianza.

Cuando lo que había sido un secreto de familia se hizo del dominio público, ya no quedaba otra alternativa. No quedaba más que un paso que dar: avisar a las autoridades. Pues si no lo hacían, tal vez serian reconvenidos. Además, que la músicas, luces y perfumes eran claros signos celestiales que manifestaban la voluntad de Dios de lo que había en el arcén aparecería a los ojos de todos.

El guardián del convento

El 13 de octubre de 1709 había tomado posesión de la parroquia de la Asunción y del convento Franciscano de Cuernavaca el M.R.P. Fray Pedro de Arana, de la orden de San Francisco. Era al mismo

tiempo cura de la parroquia y guardián del convento. Frisaba en los cuarenta años de edad. Hombre lleno de ciencia y de virtudes, y difícil de sorprender con supersticiones, que las había a tutiplén entre los indios.

Muy de mañana cuando apenas había tomado su parco desayuno, se presentó doña Agustina con varios vecinos de Tlaltenango. Un hermano lego le llevo el recado. Esperaba la comisión en la sala de recibo austera y pobre, pero ordenada y limpia. Al frente del salón había una bella imagen de Cristo Crucificado, obra de un artista español, ejecutada en marfil, regalo de dola Juana Ramírez de Arellano y Zuñiga de Cortés, que habría sido gran benefactora del convento. En un lado mirábase, estofada en oro, la bellísima imagen del Seráfico Patriarca; en el otro, la de Santa Clara.

Mirando estaban dichas imágenes cuando hizo acto de presencia el M.R.P. Guardián. Acostumbraba introducirse las manos entre las anchas mangas de su raído habito, tal vez por humildad, para evitar el reverente ósculo de los que le visitaban. Después de los cristianos saludos, la comisión explico su cometido. Se mostró impasible. Pregunto si eso era todo, para retirarse, porque su presencia la reclamaba el reglamento de la casa. Al ver doña Agustina su incredulidad, se explayo mejor, rogándole que fuera ese mismo día a cerciorarse, "Allá iré esta noche" respondió fray Pedro y se levantó despidiéndose amablemente.

En seguida la comisión se trasladó al palacio del alcalde mayor de la ciudad y, habiendo escuchado todo el relato, se mostró maravillado y prometió ir con fray Pedro, su excelente amigo, para hacer juntamente la inspección de la caja misteriosa.

Inspección del arca

El sol como una inmensa bola de fuego, descendía volcando su ardiente pedrería en un lago de sangre y de oro, allá en el ocaso. Fray Pedro de Aaranasalio del convento tocada la cabeza con su amplia capucha y acompañado de otro fraile y un hermano lego. Un cielo de cobalto, barrido de nubes miraban en la coba del firmamento. El alcalde mayor, acompañado de dos guardias de palacio, ya de acuerdo, esperaban en la puerta del atrio. Reunidos los seis personajes, hicieron la caminata a pie, para no llamar la atención yendo en mansos borriquillos o en buenos caballos.

En las entradas del pueblo de Tlaltenango, todas las gentes reverenciaban a los monjes y saludaban respetuosas al señor alcalde mayor y a sus acompañantes. Llegaron a la casa de doña Agustina y tras breves saludos, guiados por ella, entraron al cuarto. La noche había ya tendido su fúnebre capuz. La hora era propicia para los fenómenos de la luz que encerraba la misteriosa caja. El alboroto de los visitantes y la bulla de los huéspedes no dejaba escuchar las melodías salidoras del arcón.

El P. Guardián mando guardar silencio y apagar los faroles que habían llevado doña Agustina y otros criados de la casa. ¡Oh maravilla, la música se dejó escuchar con mayor claridad y belleza!, y poco a poco pudieron constatar que por las hendiduras de la caja salían resplandores como de luz Bengala. La habitación se ilumino sola como si oculta e indirectamente se hubieran instalado fuertes lámparas eléctricas de nuestra moderna y blanca luz de gas neón. El perfume que se desprendía del arcón deleitaba el olfato de las concurrentes que guardaban un silencio de momia egipcia.

Nadie se atrevía a moverse todos parecían esfinges. Oían, miraban, escuchaban, sin salir de su asombro. En esta especie de arrobamiento permanecieron un rato. Por fin fray Pedro deshizo el paréntesis de silencio dando algunos pasos hacia la misteriosa caja. La tocó, la observó la examinó e hizo señas de traer alguna herramienta para abrirla. Los corazones latían con más fuerza y los pulmones respiraban con ansia.

Esplendorosa mariofonía.

Cuando con mano temblorosa por la emoción fray Pedro de Arana levanto la tapa plana del arcano arcón, apareció ante la vista de todos, la hermosísima Virgencita recostada en acojinada felpa y nívea seda con ribete buriel y azul. El nimbo luminoso que circuía sus inmaculadas sienes despedía vivos resplandores que invadían toda la estancia. Sus virgíneas manos, juntas y en actitud deprecativa, irradiaban igualmente bellísima luz ingrávida y sutil. Y a través de sus brillantes vestiduras de tisú y de riquísimo brocado, también se desleía blanquísima iluminación.

Insensiblemente todos doblaron las rodillas, postrándose de hinojos en el suelo, dilatando sus pupilas y enfocando sus retinas para captar su célica belleza. Fray Pedro se bajó la capucha sobre los hombros y, reverente, se inclinó hasta sus purísimas manos, que beso con enternecimiento. Igual hicieron todos juntamente con doña Agustina, sus familiares y vecinos del pueblo que habían acudido como por encanto. Su túnica era de color de rosa y cerúleo el manto.

Era el 30 de agosto de 1720. La sacrosanta imagen fue llevada en procesión al vecino templo antiguo que fabricara don Fernando, dedicado al patriarca San José. El arcón fue portado en hombros por el padre guardián, sus frailes y el alcalde mayor de Cuernavaca. Con velas faroles, candiles y ocotes encendidos alumbraron el recorrido de la procesión. Al llegar a la antigua iglesia, el arcón se guardó en la sacristía y el mariano simulacro se erigió sobre su argentina peana, a cuya vista prorrumpieron todos en llanto y aclamación.

El guardián del convento y párroco de Cuernavaca aprovecho el concurso de fieles para anunciar la feliz nueva de la invención de la Virgencita de Tlaltenango, porque ahí quiso manifestarse. Con inefable

ternura ofreció volver al día siguiente para celebrarle solemne misa y empezar el rezo de su novena, que terminaría el 8 de septiembre, día en que la Santa Iglesia recuerda y festeja la Santísima Virgen en el misterio de su gloriosa Natividad. Desde entonces año por año se solemniza su aparición con una feria que ha llegado a ser entre las marianas la más famosa de la comarca.

El taumaturgo simulacro

El cronógrafo de la sacra imagen, R.P. Fray José Francisco Valdés, religioso descalzo del convento de San Diego, de Mexico, de quien justamente (...) nos da la razón por lo cual nuestro taumaturgo simulacro de Tlaltenango es venerado bajo la sugestiva invocación de Nuestra Señora de los Milagros.

"Los innumerables prodigios que Dios Nuestro Señor ha obrado por medio de esta imagen -afirma categóricamente- le han granjeado el titulo con que es conocida de los Milagros; siendo uno de los más frecuentes la felicidad con que salen de su parto las mujeres que se encomiendan a Ella".

Lo anterior se confirma con los múltiples y multiformes exvotos de oro y plata, así como los incontables "retablos" en madera, lamina o lienzo y las placas de mármol y cantera que se ostentan en los muros y anexos del Santuario, que significan la gratitud inmensa de los favorecidos por su real patrocinio. (...)

El cronógrafo de la virgen

El R.P. Fray José Francisco Valés, dieguino, quien falleció en la capital de la Nueva España, el 29 de noviembre de 1802 dedico su pluma a escribir una piadosa novena en prosa y verso a Nuestra Señora de Tlaltenango. y tuvo la feliz idea de hacerle una introducción que constituye la única fuente de noticias de más insigne antigüedad, en la que recoge la tradición de su origen, su culto y sus milagros (...).

La imagen tiene real corona en la cabeza, las manos juntas al pecho, su vestidura es de tontillo, es decir de armazón. Descansa en una peana, y a ambos lados de esta, se ven dos angelitos en pie, en actitud de sostener la imagen por la parte inferior. Los ángeles de que habla el capitular de la Basílica Guadalupense tal vez representaban a los angelillos portadores de la celestial imagen que, disfrazados de gallardos y apuestos mancebos, arribaron con su portentosa carga a la posada de doña Agustina. Andrade los vio todavía a principios del corriente siglo. (López, 1950: 23-34).



Fotografía de la reliquia original de la Virgen de los Milagros, resguardada en el interior del Santuario de Tlaltenango, Cuernavaca Morelos, México. Existen en el Santuario de Tlaltenango otras dos replicas, a una de las réplicas se le conoce como "Virgen peregrina" y es la que acompaña a los feligreses durante los novenarios. Fotografía: José Axel Salgado Ramírez

3.1.1 La hierofanía de la Virgen de los Milagros que marco a Tlaltenango.

Una vez que acontece el momento hierofánico, entre el pueblo de Tlaltenango y la Virgen en 1720, el que fuera guardián de la Parroquia de la Asunción y del Convento Franciscano de Cuernavaca, el M.R.P. Fray Pedro de Arana, decide iniciar la novena, que concluye con la misa solemne el 8 de septiembre de 1720; desde entonces se celebra hasta la fecha a la Virgen de los Milagros en Tlaltenango (López, 1950).

Con el tiempo y resultado de la Revolución de 1910, se observó una disminución del culto a la Virgen de los Milagros en Tlaltenango; pero a mediados del siglo XX, el clero empezó a trabajar con la comunidad para levantar nuevamente el culto a la Virgen. Entre las diversas acciones, el clero renovó las fiestas del primero de enero, reestableció la misa sabatina, organizo nuevas peregrinaciones cada 8 de septiembre y promovió actos religiosos con énfasis marianos (López, 1950).

Los programas-posters de la feria del 8 de septiembre a mediados del siglo XX, eran lanzados con anticipación y atractivo para toda la comunidad católica. Desde ese tiempo los canticos, los cohetes, las fotografías, los castillos, toritos y pirotecnia entusiasmaban a la comunidad. Desde entonces el comercio se instalaba en lo que ahora es la avenida Emiliano Zapata y los creyentes católicos de Cuernavaca, iban a pie desde el centro de Cuernavaca hasta el Santuario de Tlaltenango, el cual abría sus puertas en la madrugada del 8 de septiembre para entonar las mañanitas a la Virgen de los Milagros. El momento de la misa solemne era muy concurrido, acontecía desde ese tiempo, en medio de peregrinaciones que portaban con orgullo sus estandartes (López, 1950).

La fiesta patronal en honor a la Virgen de los Milagros; como se puede observar estructura la vida social de Tlaltenango al interior y en su relación con otros pueblos. La fiesta religiosa, mediante la apropiación de sus símbolos sagrados; es un elemento para sacralizar el territorio de la vida cotidiana, de manera continua durante más de 300 años.

Segato (2007), sugiere que los pueblos construyen su identidad y soberanía a través de narrativas propias como el mito de la Virgen de los Milagros, que una vez apropiado por la comunidad de Tlaltenango, junto con sus milagros y narrativas sacralizan el espacio. En ese sentido la aparición de la Virgen de los Milagros en el siglo XVIII actúa primero como emblema colonial, que después la comunidad apropia, para convertir el espacio físico de Tlaltenango en un territorio propio, sagrado y único. Desde ese enfoque la celebración de la feria no es solo un evento religioso, sino un "marcador" que delimita la identidad de Tlaltenango frente a la expansión urbana como se evidencia más adelante.

A continuación, se desarrollan los usos y apropiaciones encontrados, del símbolo religioso dominante de la Virgen de los Milagros y sus tres aspectos: milagro, imagen y Santuario (Costilla, 2021).

3.2 Usos y apropiaciones simbólicas como recurso de marcaje territorial.

Después de acontecido el mito de la Virgen de los Milagros en Tlaltenango, a través del tiempo se han condensado significados en torno al símbolo religioso de la Virgen de Tlaltenango y sus tres aspectos: milagro, imagen y Santuario. Dichos símbolos en tanto marcas religiosas en el territorio (Segato, 2007), son apropiados de acuerdo con los intereses de cada grupo social que se relaciona con lo religioso, de manera general se puede decir que los significados como se podrá ver en los párrafos siguientes, corresponden a tres perspectivas: 1. Eclesiástica-teológica 2. Devocional y 3. Secular o social (Costilla, 2021), que puede ser articulada según sea el caso por estudiar, con las dos primeras. Lo interesante de lo descrito hasta este punto es que, vinculados a esas significaciones, pueden observarse diversos usos y

apropiaciones, que los feligreses de la Virgen de los Milagros han expresado respecto a sus símbolos en sus tres aspectos: milagro, imagen, Santuario.

Entiendo por apropiación un proceso mediante el cual un grupo adquiere capacidad de decisión sobre elementos culturales ajenos (Bonfil, 1991: 185); es consubstancial al territorio, lo que permite explicar de qué manera el territorio es producido, regulado y protegido desde los intereses de los grupos de poder Giménez (2005), Raffestin (1980), la apropiación establece pertenencia que conduce al apego, es decir la aprehensión física y simbólica de ciertos elementos que en ocasiones implica identidad, (Sánchez, 2014).

La apropiación de los símbolos que mostrare a continuación es inherente a las relaciones de poder, y como actos en el espacio, se generan en función de imperativos económicos, políticos, sociales y culturales (Giménez, 2005); de tal manera que la apropiación del espacio desde el uso de los símbolos católicos puede ser utilitaria y funcional (como mercancía generadora de renta, valor de cambio y recursos económicos) o predominantemente simbólico-cultural (lugar de historia y tradición, recinto sagrado, patrimonio valorizado, símbolo y referente identitario) (Giménez, 2005).

Para analizar el símbolo de la Virgen de los Milagros se ha optado por la clasificación operativa relacionada con modalidades de usos y apropiaciones del símbolo religioso (Costilla, 2021):

1. Evangelizadores/civilizadores;

2. Devocionales;

3. Político-eclesiásticos;

4. Sociopolíticos;

5. Económicos;

6. Artísticos y

7 territoriales.

En cada categoría se puede observar la relación entre el símbolo religioso y los intereses sociales que van más allá de lo devocional. En este contexto el culto católico, es atravesado por diversas fases históricas, que van de la época prehispánica a la época de la conquista, la época zapatista y la época actual, y resulta de la apropiación de las imágenes católicas y sus símbolos, como estrategia de marcaje territorial desde lo religioso (Segato, 2007) haciendo del barrio de Tlaltenango un territorio de pertenencia (Portal, 2009) frente a “lo otro” que impone la lógica de la urbe.

3.2.1 Usos evangelizadores

Con respecto a este tipo de apropiación se estructura desde una dimensión eclesiástica y otra estatal, cuyo objetivo principal ha sido la conversión y el control social (Costilla, 2021). Es a partir de la conquista que, en Cuauhnáhuac, -actualmente Cuernavaca- y en otros territorios, que los religiosos católicos provenientes de España comenzaron la ardua tarea de evangelizar a las comunidades indígenas.

Dentro de los esfuerzos por evangelizar a los indígenas destaca la destrucción de los vestigios arquitectónicos de las religiones prehispánicas; Hernán Cortés en sus ordenanzas de gobierno de 1524 decía lo siguiente:

"*que como católicos e cristianos, nuestra principal intención ha de ser enderezada al servicio e honra de Dios Nuestro Señor, e la cabsa porquel Santo Padre concedió quel emperador Nuestro Señor tuviese dominio sobre estas gentes, y Su Majestad, por esta misma nos hace merced que nos podamos servir dellas, fue questas gentes fuesen convertidas a nuestra Santa Fe Católica; por ende, mando que todas las personas que en esta Nueva España tuvieren indios de repartimientos sean obligados a los quitar los ídolos que tuvieren, e amonestarlos que de allí en adelante no los tengan*". (Nájera y García, 2010 citan a Martínez, 1990).

Las apropiaciones evangelizadoras de la imagen de la Virgen de los Milagros se encuentran enmarcadas de origen por los poderes políticos y religiosos que se originaron en la colonia; como parte de la expansión del imperio español. La imagen de la Virgen de los Milagros está íntimamente relacionada al arduo proceso de evangelización y su apropiación por parte de los feligreses a través del tiempo esta vinculad a los objetivos de conversión control que iniciaron en la conquista.

Destaca en este punto otro hecho, que se puede interpretar como un ejemplo de que la autoridad eclesiástica, se apropió tanto del milagro-símbolo y de la imagen-símbolo de la Virgen de los Milagros durante la primera mitad del siglo XX en 1950 con finalidad evangelizadora; fue cuando López Beltrán Lauro (Presbítero), publico por primera vez el libro titulado: "La Virgen de Tlaltenango. Nuestra Sra. De los Milagros. Que se venera en el Santuario de Tlaltenango, Estado de Morelos". En la presentación de dicha publicación se puede leer al inicio:

"*La finalidad de este humilde y pequeño estudio no es, ni puede ser otra que la expansión, divulgación y popularización de los datos y noticias que han llegado hasta nosotros, a través de una ininterrumpida tradición, acerca del origen e invención hallazgo o descubrimiento de la taumatúrgica y celestial imagen de nuestra señora de los milagros, que se venera desde hace 270 años en su áureo Santuario de Tlaltenango (Morelos), uno de los poblados más interesantes y ricos en historia de México, aunque su*

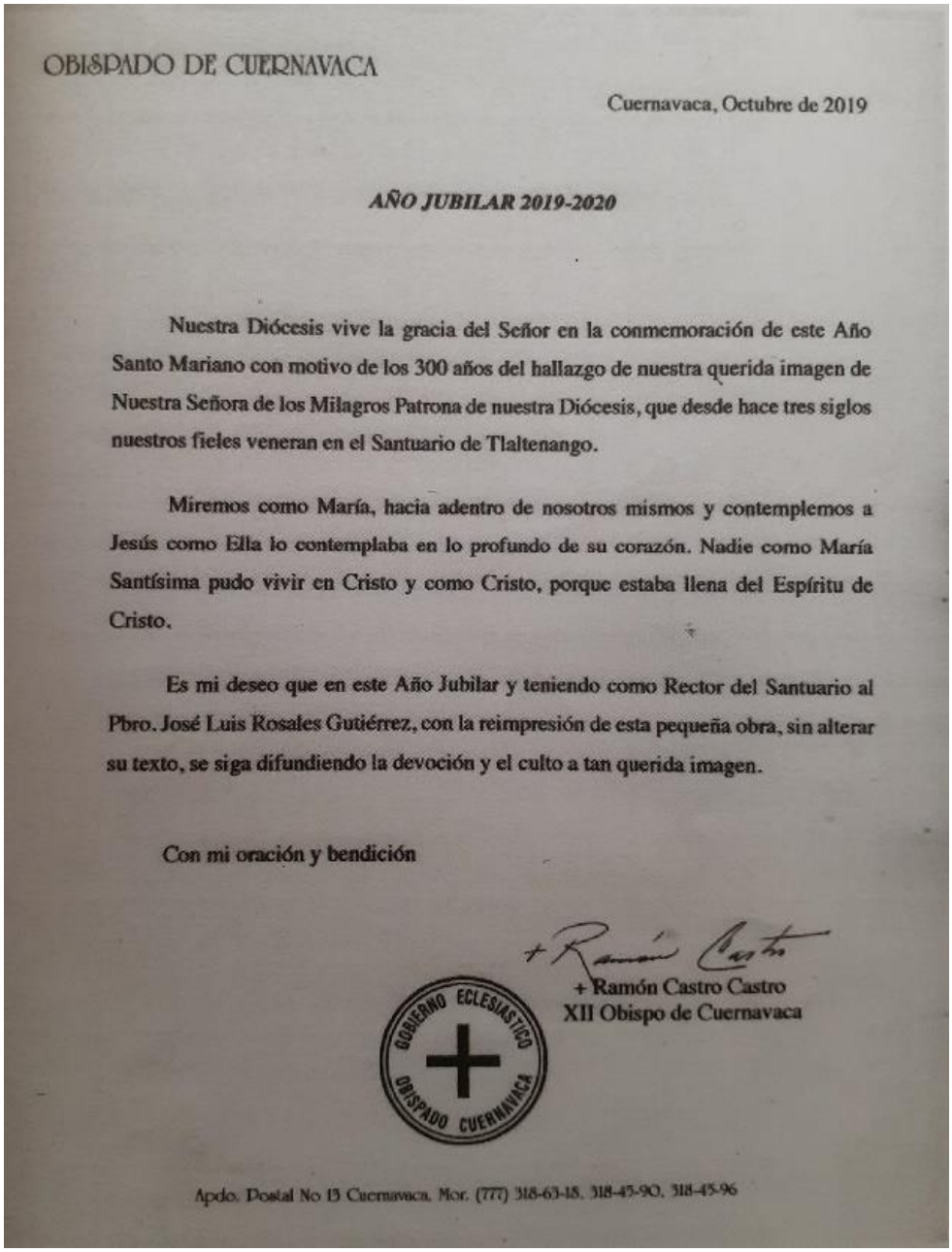
historial sea poco menos que inédito. Nuestro ulterior intento es, además, que, mediante este conocimiento histórico y tradicional, su culto y devoción alcancen mayor auge, incremento y esplendor. Este trabajo constituye solo un ensayo, pero se espera que sirva de aliciente para que otras plumas mejor recortadas escriban con más arte, atractivo, orden y documentación. (...)" (López, 1950).

Mas adelante ya en el siglo XXI, entre el 2019 y el 2020; el libro se volvió a reimprimir como parte del festejo de los 300 años de la aparición de la imagen de la Virgen de los Milagros, en Tlaltenango con la finalidad de seguir difundiendo la devoción a la imagen sagrada. Así fue el deseo del Obispo XII de Cuernavaca en ese entonces Ramon Castro Castro, siendo rector del Santuario de Tlaltenango el Presbítero José Luis Rosales Gutiérrez.

La constante renovación de la imagen de la Virgen de los Milagros obedece al encauzamiento, por parte de las autoridades eclesiásticas, quienes desde sus narrativas oficiales refuerzan su postura evangelizadora, mediante la apropiación del símbolo sagrado. En ese contexto se pone de manifiesto constantemente la fuerza milagrosa de la imagen-símbolo sagrado.

Cabe señalar, desde la perspectiva de Segato (2007), que la acción de la autoridad eclesiástica al fijar y divulgar el mito de la Virgen de Tlaltenango; se puede interpretar como un mecanismo de control y apropiación de la memoria local por parte de los centros de poder nacional y religioso. Al canonizar la tradición oral mediante la letra escrita, la Iglesia busca ordenar y homogeneizar la diferencia popular, dentro de una narrativa oficial, subordinando la religiosidad comunitaria a una pedagogía evangelizadora que domestica la diferencia histórica y densa del pueblo.

Por otra parte, la preservación y reedición de relatos devocionales como el de la Virgen de los Milagros operan también como un mecanismo de afirmación de la alteridad histórica desde el mito fundacional de la Virgen de los Milagros; frente a la homogeneización secularizadora del Estado y las imposiciones de la globalización. Segato (2007), afirma que la expansión hegemónica del capital y del Estado moderno, tiende a disolver los lazos comunitarios mediante la imposición de etiquetas abstractas. Frente a este multiculturalismo superficial y que aplana la diversidad para convertirla en un producto de consumo más, el anclaje en una memoria territorializada defiende una "diferencia profunda". Así, la labor institucional de la Iglesia -al mantener viva una trama de sentido arraigada en el lugar y el mito fundacional- opera como un resguardo de la historia densa frente al despojo simbólico globalizador.



OBISPADO DE CUERNAVACA

Cuernavaca, Octubre de 2019

AÑO JUBILAR 2019-2020

Nuestra Diócesis vive la gracia del Señor en la conmemoración de este Año Santo Mariano con motivo de los 300 años del hallazgo de nuestra querida imagen de Nuestra Señora de los Milagros Patrona de nuestra Diócesis, que desde hace tres siglos nuestros fieles veneran en el Santuario de Tlaltenango.

Miremos como María, hacia adentro de nosotros mismos y contemplemos a Jesús como Ella lo contemplaba en lo profundo de su corazón. Nadie como María Santísima pudo vivir en Cristo y como Cristo, porque estaba llena del Espíritu de Cristo.

Es mi deseo que en este Año Jubilar y teniendo como Rector del Santuario al Pbro. José Luis Rosales Gutiérrez, con la reimpresión de esta pequeña obra, sin alterar su texto, se siga difundiendo la devoción y el culto a tan querida imagen.

Con mi oración y bendición

+ Ramón Castro Castro
XII Obispo de Cuernavaca

GOBIERNO ECLESIASTICO
OBISPADO CUERNAVACA

Apdo. Postal No 13 Cuernavaca, Mor. (777) 318-63-18, 318-45-90, 318-45-96

Comunicado del Obispado de Cuernavaca, de fecha: octubre del 2019; en el que autoriza la reimpresión del libro titulado: "La Virgen de Tlaltenango. Nuestra Sra. De los Milagros. Que se venera en el Santuario de Tlaltenango, Estado de Morelos". Fuente: López Beltrán Lauro. (Presbitero). 1950. La Virgen de Tlaltenango. Nuestra Sra. De los Milagros. Que se venera en el Santuario de Tlaltenango, Estado de Morelos. Página 3.

3.2.2 Usos devocionales.

Las apropiaciones devocionales se pueden detectar mediante fuentes historiográficas, así como en testimonios de los feligreses, que condensan una diversidad de símbolos católicos. En el caso de la celebración religiosa de Tlaltenango, Los milagros, la imagen y su Santuario han sido apropiados de

manera colectiva, desde varios siglos atrás. Se puede señalar en este punto que la apropiación de los símbolos sagrados se genera desde dos sentidos.

La primera apropiación se puede entender desde la continuidad de creencias relacionadas a una deidad inmemorial, lo que deja ver un vínculo con el imaginario prehispánico. En Tlaltenango se puede ver que en la celebración religiosa están presentes elementos de origen prehispánico relacionados a una deidad adorada por los primeros pueblos tlahuicas que se asentaron en Cuauhnáhuac -actualmente Cuernavaca-, en ese sentido destaca el hecho, de que la imagen católica de la Virgen de los Milagros mantiene el principal atributo de la deidad prehispánica Cihuacoatl; es decir, ambas imágenes comparten la cualidad de ser protectoras de las mujeres embarazadas, este aspecto evidencia que se mantiene y se da continuidad a la creencia relacionada con la fertilidad de origen mesoamericano.

Se puede observar la evocación de lo ancestral, que dan continuidad a creencias de origen mesoamericano en diversos elementos de la fiesta religiosa; como, por ejemplo, en las ofrendas que contienen alimentos y flores, existe una relación con la naturaleza en donde residen las deidades prehispánicas y con el ciclo agrícola mesoamericano, otro ejemplo es la danza de los tlacololeros proveniente de Guerrero que tiene su origen en un ritual de fertilidad agrícola.

La segunda apropiación se puede comprender desde la acción protectora frente a las crisis. De origen el mito de la Virgen de 1720, acontece muy de cerca a las crisis sociales, otros autores Molina (2009), Guerra, (2009) Martin, (2009); han señalado que en Cuernavaca y otros territorios de Morelos diversas sequias y pandemias, derivaron en una fuerte crisis social "*en Cuernavaca la sequía y epidemia de viruela de 1705 (…) la epidemia de 1727- 1729 al parecer tuvo un impacto reducido (…) pandemias y dos epidemias de matlazahuatl que repercutieron en toda la población sin importar edad y sexo, la primera de 1737-1738*" (Guerra, 2009: 89, 90).

Otro ejemplo, que sobresale porque se encuentra constantemente en los relatos de los feligreses de Tlaltenango y de Iztapalapa, es cuando cobro fuerza la imagen de la Virgen de los Milagros en territorio fuera del estado de Morelos, cuando una peregrinación de la comunidad de Iztapalapa (Ciudad de México) solicito a la Virgen de Tlaltenango, su intervención para que terminara la epidemia de colera en su comunidad; la petición fue escuchada, ocurrió el milagro y al poco tiempo finalizo la enfermedad que aquejaba a esa comunidad; este evento fue el detonante para que los peregrinos de Iztapalapa se comprometieran a adornar la portada floral que adorna la fachada principal del Santuario de Tlaltenango durante la fiesta patronal. El pensamiento simbólico en las interacciones sociales con la entidad territorial sagrada de la Virgen de los Milagros da lugar a la construcción de "*un campo de relaciones de*

reciprocidad y de relaciones de poder" (Barabas, 2008: 127); desde la apropiación de los símbolos sagrados en el territorio.

3.2.3 Usos político-eclesiásticos

Este tipo de apropiación está relacionada directamente con los feligreses integrantes del Santuario de Tlaltenango, que se organizan desde diversos comités. Su participación, aunque gira alrededor de lo devocional, muchas veces tiene vínculos con diversos actores políticos. Este tipo de apropiación del símbolo legitima la apropiación simbólica del espacio desde el imperativo político (Giménez, 2005). Se ubican dos:

Reivindicación privilegios y reconocimiento.

En esta forma de apropiación se refiere a la obtención de reconocimiento político-eclesiástico por parte de sacerdotes, órdenes religiosas por mencionar algunos (Costilla, 2021). En el caso de Tlaltenango destaca la apropiación de los símbolos milagro imagen y santuario. Por ejemplo, -desde lo mostrado en el mito fundacional (López, 1950)- cuando Fray Pedro de Arana registro el momento de la manifestación milagrosa de la aparición de la Virgen. El 30 agosto de 1720 la imagen de la Virgen de los Milagros, que milagrosamente se manifestó, fue llevada en procesión a la capilla de San José, ese mismo día el párroco de Cuernavaca Fray Pedro de Arana anuncio la feliz nueva, de la llegada de la Virgen de Tlaltenango.

Una vez acontecido el mito fundacional de la Virgen de los Milagros, y su celebración religiosa desde 1720, la imagen de no más de 60 centímetros de altura estuvo antes de la construcción de su Santuario, en la capilla de San José, erigida por Hernán Cortés en el siglo XVI, lugar en donde se le rendía culto en un principio.

Fue hasta el año de 1730 que se concluyó la construcción del Santuario de la Virgen de los Milagros en Tlaltenango, en tiempos del Sr. Arana, el Sr. Arana es el M.R.P. Fray Pedro de Arana quien fungiera como guardián de la Parroquia de Cuernavaca, desde octubre 13 de 1709 hasta junio 10 de 1755. Fue por decisión del pueblo y el clero la advocación mariana de "Nuestra Señora de los Milagros". Durante el tiempo que duro el cargo del Sr. Arana, ocurrió la epifanía mariana de Tlaltenango y en su tiempo también, se erigió el Santuario actual de la Virgen de los Milagros, situación que contribuyo al crecimiento de los devotos y peregrinos. Este elemento pone de manifiesto el uso del símbolo-Santuario para la continuación de la evangelización y también como forma de obtención de reconocimiento.

Un ejemplo más de la apropiación del símbolo-santuario como forma de reivindicación y reconocimiento; es el relacionado con el decreto, fechado el 18 de enero de 1954, expedido por el VII

Obispo de Cuernavaca Sergio Méndez Arceo, por el cual se sustrae de la parroquia de San José el Santuario de Tlaltenango. En dicho decreto citado por López (1950), se puede leer un fragmento donde destaca la apropiación del símbolo-Santuario para la obtención de un nuevo reconocimiento de orden político-eclesiástico:

"*Así pues, con la autoridad que los sagrados Cánones nos conceden, sustraemos de la jurisdicción de la parroquia de San José el Santuario de Tlaltenango con todos sus anexos y con todas sus propiedades muebles o inmuebles y lo convertimos en un beneficio simple independiente de la jurisdicción parroquial y dependiente directamente del Gobierno Diocesano*". (López, 1950: 56, 57).

Otro hecho relacionado a esta categoría ocurrió cuando el Presbítero Lic. Baltazar López Bucio, antiguo capellán del Santuario de Tlaltenango, encontró al tomar el cargo del Santuario; una venta abundante de bebidas alcohólicas durante la fiesta religiosa en honor a la Virgen de los Milagros. Acto seguido fue que el Presbítero del Santuario acompañado de aproximadamente 300 feligreses habitantes de Tlaltenango solicitaron al presidente municipal de Cuernavaca Lic. David Jiménez González, desde el uso del símbolo-imagen la prohibición de venta de bebidas alcohólicas, además de mandar retirar las carpas que se instalaban durante la feria para la compra y venta de dichas bebidas.

Emblematización para exhibir pertenencia católica.

Esta categoría se refiere a la exhibición de símbolos católicos como signos distintivos-identitarios (Costilla, 2021). Con respecto a la Virgen de los Milagros se puede mencionar la creación del canto "feria de Tlaltenango" a cargo de la profesora Celia Escobar Muñoz, que otorga identidad a la comunidad de Tlaltenango desde la apropiación del símbolo-imagen. Este hecho destaca de otros que abordare más adelante -como el uso de llaveros, playeras con imágenes religiosas, libros, etcétera; que se pueden enmarcar en lo económico- por estar enmarcado temporalmente cuando era obispo de Cuernavaca Sergio Méndez Arceo, personaje religioso reconocido a nivel mundial en la Teología de la Liberación.

3.2.4 Usos sociopolíticos.

En esta categoría se encuentran a diferencia del anterior; apropiaciones del símbolo religioso con fines políticos, relacionadas con diversos niveles de gobierno. En esta forma de apropiación del símbolo, relacionada con la política, se encuentran también acciones de diversos sectores sociales que salen del marco estrictamente devocional (Costilla, 2021).

En este contexto, las primeras formas de apropiación del símbolo religioso de la Virgen de los Milagros; ocurrieron como una forma de obtener reconocimiento político social dentro de la sociedad en Tlaltenango Cuernavaca.

Una apropiación político social a destacar es la relacionada con Emiliano Zapata, durante la revolución mexicana; contexto político social en donde se observa claramente la apropiación del símbolo-imagen, de la Virgen de los Milagros de Tlaltenango; pero también el de la Virgen de Guadalupe. Con respecto a Emiliano Zapata, se sabe que veneraba a la virgen de Guadalupe, la devoción de Zapata por la virgen fue estudiada incluso por Vicente estrada Cajigal, de acuerdo a una entrevista realizada por Eugenia Meyer y Alicia Olivera de Bonfil en el año 1973 y citada por Sánchez y López (2017: 162), el Señor Estrada menciono que: "*el andaba en la revolución con su sombrero, su traje de charro y traía la más grande imagen de la Virgen de Guadalupe de todas sus fuerzas, que todos traían lleno de estampas sus sombreros; el traía la más grande, al frente de su sombrero charro; para él entre lo que se peleaba era la Virgen de Guadalupe".*

El fervor protector de la Virgen de Guadalupe a las tropas zapatistas se manifestó en diversas ocasiones y formas, por ejemplo, se ponían una estampa con la imagen de la Virgen en el sombrero, era su amuleto protector; existen testimonios como el de la señora Teresa Vidal de Huazulco al respecto: *"¿Cómo que porque ganaron los Zapatistas? Porque en su mano llevaban el machete y en la otra a la Guadalupana (...) los zapatistas pues, esos nunca se murieron harto, porque ellos cargaban al estandarte de la Virgen de Guadalupe. De por si todos los generales, los coroneles a donde hubiera una balacera allí la llevaban. Andaban a la carrera a caballo, a un lado la rienda y a un lado la Virgen de Guadalupe"* (Sánchez y López, 2017: 162).

Es conocido por muchos habitantes de Tlaltenango, el hecho de que el general Emiliano Zapata, fue también devoto de la Virgen de los Milagros y que en agradecimiento por haberle salvado la vida donó a la Virgen de Tlaltenango, una aureola de plata con estrellas de oro. Otro hecho conocido, es que, durante la revolución, los morelenses tuvieron mala imagen ante los citadinos, quienes los tildaban de bandidos y saqueadores; llego a tal grado el menosprecio de los citadinos hacia los morelenses que, a la Virgen de los Milagros de Tlaltenango, la llamaban de manera despectiva "La Virgen Zapatista" (López, 1950).

El 21 de mayo de 1911 Manuel Isúnsola irrumpió con sus tropas maderistas en Cuernavaca, tomando posesión del Palacio de Cortés, más tarde ese mismo día los federales al regresar a Cuernavaca cometen atropellos. Instalaron sus ametralladoras en lo alto de la deteriorada Catedral, tiroteando sin

interrupción. En medio de toda esa confusión, la sociedad católica acudió a la Virgen de los Milagros para implorar paz y tranquilidad; siendo escuchados retorno el sosiego a Cuernavaca. Cuernavaca reconoció el maternal favor protector y perpetuo su gratitud con una aurea moneda con la leyenda "la ciudad de Cuernavaca a su Augusta Madre. 2-VII-911". (López, 1950).

El territorio de lucha durante el movimiento zapatista en el marco de la revolución mexicana fue sacralizado con la imagen de la Virgen de Guadalupe, y también con la Virgen de los Milagros en Tlaltenango, Cuernavaca Morelos; para Barabas (2006) "*las culturas indígenas, en especial, encuentran en el paisaje los puntos de referencia para la memoria colectiva, al sacralizarse la simple geografía se transmuta en territorialidad; y esta, en base de la identidad colectiva*". (Barabas, 2006: 231).

Estos aspectos socio políticos en tiempos de la revolución mexicana, relacionados con el símbolo-imagen y el territorio se pueden comprender por el vínculo entre naturaleza sociedad, es decir; La resistencia de los pueblos está vinculada a la naturaleza y al territorio de tal manera que se ha detectado que los Santos Patronos están vinculados desde tiempos prehispánicos a fuentes de agua, cuevas, cerros, arboles; y son identificados como los "dueños del lugar" (Barabas, 2008: 133).

Al entender la importancia de los cerros y aguas se puede entender el Plan de Ayala promulgado el 28 de noviembre de 1911, en el marco de la Revolución Mexicana: "*Como parte adicional de Plan que invocamos hacemos constar: que los terrenos montes y aguas que han usurpado los hacendados, científicos o caciques a la sombra de la tiranía y de la justicia venal entraran en posesión de estos inmuebles desde luego, los pueblos (...)*". (Sánchez y López, 2017: 160 cita a Barreto, 2013: 235).

Lo interesante de el Plan de Ayala, además del aspecto sagrado de la naturaleza y su relación con las deidades prehispánicas; no es la lucha de ricos contra pobres; es más bien como afirman Sánchez y López (2017), el hecho de que los pueblos se levantan para defender su espacio sagrado.

De lo abordado anteriormente, se puede entender al territorio a quien los pueblos nombran "madrecita" que, para ellos es la tierra vinculada a la virgen de Guadalupe, heredera de Cihuacóatl deidad asociada a la lluvia y a la fertilidad de acuerdo con lo abordado en el capítulo etnohistórico de esta investigación.

Otro ejemplo de la apropiación del símbolo-imagen, para la obtención de reconocimiento político-social es cuando el pueblo urbano de Tlaltenango fue declarado patrimonio cultural de Cuernavaca. El cabildo de Cuernavaca declaro el martes 30 de noviembre del 2021 a los 12 pueblos originarios de la ciudad como patrimonio cultural; la finalidad de este acto es conservar, proteger y obtener recursos federales. Los pueblos declarados patrimonio cultural son: Acapantzingo, Ahuatepec,

Amatitlán, Buena Vista del Monte, San Juan Chapultepec, Chipitlán, Ocotepec, San Antón, San Lorenzo Chamilpa, Santa María Ahuacatitlán, Tétela del Monte, y Tlaltenango. El decreto tiene por objeto conservar y proteger a los 12 pueblos originarios -entre los que se encuentra Tlaltenango- con la finalidad de devolverles su identidad, y sus tradiciones; además de garantizarles recursos estatales y federales.

La declaratoria vino acompañada de una placa ubicada en el Santuario de Tlaltenango, es decir que también el símbolo-Santuario fue apropiado con la finalidad de obtener reconocimiento político social; en la placa se puede leer al inicio "Declaratoria de Patrimonio Cultural. Poblado de Tlaltenango. sesión de Cabildo 30 de Noviembre del 2021" después se puede leer los nombres del Presidente Municipal, el Síndico Municipal, los Regidores, el Secretario del Ayuntamiento, el Ayudante Municipal; y de forma general solo indica "Con la Colaboración de los Cronistas de la Ciudad y del Instituto Nacional de Antropología e Historia". En conjunto entre lo social lo político y religiosos el símbolo religioso es apropiado con fines de reconocimiento y para la preservación del patrimonio de la comunidad de Tlaltenango.

3.2.5 Usos económicos

Este tipo de usos o apropiaciones se puede observar en mayor medida, durante la fiesta patronal de la virgen de Tlaltenango. por una parte, es importante mencionar que el turismo, aunque en muchos casos es una parte esencial de la recaudación de recurso económico durante la fiesta religiosa, no lo es del todo en el caso de la fiesta de Tlaltenango; sin embargo el uso del símbolo religioso como parte de la patrimonializacion del pueblo muestra el entrecruzamiento del campo político y económico; otro aspecto a destacar dentro de la categoría económica es la feria, que recibe a cierta cantidad de turistas y vecinos de Tlaltenango Cuernavaca y sobre todo de los municipios conurbados de Jiutepec, Zapata y Temixco. Durante la feria de Tlaltenango como parte de la apropiación económica de los símbolos religiosos, se involucran diversos actores, como familias de Tlaltenango, comités religiosos del Santuario de Tlaltenango, e incluso políticos; debido a la fuente de ingresos que se pueden obtener derivados de la feria.

Otro ejemplo es la comercialización de símbolos religiosos, mediante la apropiación del símbolo-imagen, se pueden comprar libros folletos y diversas estampitas, con la imagen de la Virgen de los Milagros en el Santuario de Tlaltenango, en mayor medida durante la fiesta patronal. Este aspecto habla del objeto sacralizado desde un sentido mercantilista, generándose un nuevo significado de lo sagrado, que se orienta desde la lógica del mercado:

"*una estampita con la imagen impresa de algún santo o virgen, una piedra, moneda o un billete, pueden en un momento dado convertirse en objetos de culto. En todos los casos, el valor sacro no se encuentra en el objeto mismo, sino en su ritualización. Su condición de mercancía no obstaculiza su sacralización (...) el objeto deja de ser el objeto mismo, y más allá del ritual, se incorpora a las aspiraciones y necesidades del individuo, sea como objeto que adquiere el valor mismo de la reliquia, o como talismán de energía positiva, o como signo del logro dentro de un plan de vida. En síntesis, su valor simbólico perdura más allá de ritual mismo*". (Torre, y Gutiérrez 2005: 69).

También, inherente a lo económico son las limosnas y ofrendas que se dan en mayor medida durante la celebración religiosa en honor a la Virgen de los Milagros.

Otro nivel dentro de esta categoría de apropiación del símbolo-milagro, con fines de recaudación económica; se encuentra en la construcción del Santuario de Tlaltenango, iniciada en 1720 y terminada en 1730, pasando por diversas remodelaciones después de su construcción; las más importantes fueron entre 1850 y 1949 (López, 1950). El Santuario se erigió desde dos frentes de la sociedad, es decir; desde las donaciones y el pago en agradecimiento de los devotos de la comunidad a los milagros recibidos y desde la iglesia.

Por mencionar algunos datos dentro de la categoría económica, el Santuario es pintado de azul y rosa, colores marianos; que son combinados con colores crema, en las bóvedas también rosa y azul. Las molduras y cornisamentos están fileteados de oro de 23 ½ quilates. Decoración desde 1938 iniciada por don Juan Piédrola, que era tesorero de la llamada junta vecinal en aquellos días. El proceso fue lento apenas en el año de 1941, tenían los tonos dorados la cúpula y el arco. La junta vecinal se extinguió en 1945 y fue el Párroco Pbro. Dr. D. Benjamín Ayala López quien administro los fondos, los que aumentaron muy notablemente por el empeño del Párroco en acrecentar las ferias y al mismo tiempo solemnizar la devoción de la Virgen de los Milagros. Finalmente, la decoración costo en ese tiempo, más de $50,000.00 y fue realizada por Juan Daniel y sus ayudantes originarios de Puebla. La decoración fue bendecida el 6 de septiembre de 1949, por el Sr. Obispo Diocesano Dr. D. Alfonso Espino y Silva (López, 1950).

Cabe mencionar que las donaciones y los votos o exvotos, pueden ser individuales y colectivos. La palabra exvoto del latin "*ex*" *de*; y "*votus*" *promesa*. Es un símbolo de agradecimiento al santo o virgen, por parte de un individuo o grupo de individuos, por los favores o milagros recibidos.

De acuerdo con Christian William, (1991), los votos tienen tres momentos:

1. Antes de la llegada de una catástrofe: se pide protección para evitar la catástrofe.

2. Mientras acontece la catástrofe: se pide protección y la detención, de la misma.

3. Después de la catástrofe: el voto tiene la función de agradecimiento al santo que protegió de la catástrofe.

Llama la atención que muchas fiestas patronales se celebran durante los meses de verano, época de gran trabajo en el campo, el momento de recolectar la cosecha; época en la que más ayuda se necesita de la ayuda de los santos y vírgenes para mantener en pie a la población, y los votos son parte de la supervivencia de la sociedad, la construcción del Santuario de Tlaltenango también obedece a la conformación de un voto o exvoto colectivo.

DONACIONES	EXVOTOS
Torre	Reloj de la Torre
Piso del interior	Retablos

Tabla 1. Donaciones y exvotos en la construcción del Santuario de Tlaltenango en diferentes épocas. Fuente: Elaboración propia.

Cabe señalar en ese contexto que lo económico tiene una dimensión simbólica: se observa en el caso de la fiesta patronal de Tlaltenango que los peregrinos pactan reciprocidad con la divinidad en este caso la Virgen de los Milagros, intercambiando rituales por la solución de sus problemas (Torre y Gutiérrez, 2005). Aunque estudiada en la Europa Medieval (Geary, 1991), en México esta práctica se arraiga en la cosmovisión mesoamericana y se sincretizó durante la Colonia (Giménez, 1978). En este caso destaca el hecho de que, durante la fiesta patronal de Tlaltenango, el devoto sella su manda o pago con ofrendas, danzas y rezos en una transacción sagrada.

3.2.6 Usos artísticos

Dentro de la apropiación artística del símbolo-imagen, destacan las tandas culturales; elemento importante en el trabajo de la comunidad y el clero para levantar el culto a la Virgen, la creación de las Tandas Culturales data del año de 1975. De acuerdo con Gómez (2013), el lema de las tandas culturales es “Arte y Cultura para la Liberación”, dichas actividades culturales fueron inauguradas por el Padre Baltazar López Bucio en su gestión como capellán, que tuvo un tiempo de duración de casi una década, de 1973 a 1985. La creación de las Tandas Culturales fue parte de un programa integral de participación comunitaria, que desarrollo Baltazar Bucio.

El origen de las Tandas Culturales se remonta al año de 1973, fue cuando un grupo de habitantes de Tlaltenango, que fueron encabezados por Baltazar Bucio se acercaron al presidente Municipal, esto con la finalidad de solicitar la prohibición de la venta de alcohol y el retiro de los comercios dedicados a la venta de este, durante los festejos a la Virgen de los Milagros. El resultado fue muy evidente debido a que con esto mejoro la seguridad de los visitantes, y de la comunidad de Tlaltenango, durante su estadía en la celebración religiosa. (Gómez, 2013).

Después de este evento, en 1975; se organizaron las primeras tandas culturales, con la visión de otorgar desde un enfoque artístico, un "mensaje educativo y concientizador". Lo que destaca de estas Tandas Culturales es el hecho de que son organizadas por los mismos jóvenes de la comunidad de Tlaltenango y Cuernavaca. En ese tiempo, los jóvenes que organizaban las Tandas Culturales formaban parte del llamado Club Resurrección; en ese club se crearon los grupos de teatro llamados "Mascaritas" y "Macehualli"; esos dos grupos creados, fueron preparados por integrantes de los grupos de teatro de ese entonces, llamados "Mascarones" y "Huachichilas". En ese tiempo en las Tandas Culturales se presentaban principalmente grupos de teatro, música tradicional, trova y danza. Destacan los siguientes artistas de fama nacional: Amparo Ochoa, Gabino Palomares y Guadalupe Pineda, Eugenia León, Chava Flores, Grupo Marichal y Jaime López, Grupo Garabato; por mencionar algunos (Gómez, 2013).

Otro ejemplo, que además es considerado un patrimonio artístico de Tlaltenango, muy conocido por los habitantes, es el mural que se encuentra en junto al Santuario de la Virgen de los Milagros, justo en el muro sur del atrio de la capilla de San José, el mural fue realizado por Roberto Martínez, y se titula "Historia y mestizaje de un pueblo". El autor intelectual del mural fue el Padre Baltazar López Bucio.

El discurso del mural está estructurado en tres momentos narrando la historia de Tlaltenango, brevemente se puede mencionar: 1. La conquista de 1521 por parte de España a Mesoamérica, con su inherente proceso de evangelización. 2. Cuando el caudillo del sur Emiliano Zapata durante la revolución de 1910, le regala una corona de oro y plata a la Virgen de los Milagros, en agradecimiento a su protección, cuando por su paso cerca del Santuario, fue atacado por sus contrincantes, y 3. La feria del pueblo de Tlaltenango, que se realiza desde 1720; durante la fiesta religiosa en honor a la Virgen de los Milagros de Tlaltenango. Visto de frente, en el mural sobresalen dos personajes históricos, a la izquierda Hernán Cortés y a la derecha Emiliano Zapata.

El mural de Tlaltenango y las tandas destacan como apropiación artística por coincidir en tiempo cuando era obispo de Cuernavaca Sergio Méndez Arceo, figura reconocida a nivel mundial tanto en la Teología de la Liberación, como en las reformas otorgadas por el Concilio Vaticano II.

3.2.7 Usos territoriales

En el siguiente apartado se muestra, la séptima modalidad de apropiación que puede ser nombrada territorial o de uso simbólico-territorial; es decir, la apropiación de los símbolos milagro, imagen y Santuario, por parte de los feligreses; conforman una región devocional durante la celebración religiosa de la Virgen de los Milagros. La región devocional es estructurada desde los conceptos de centro y frontera, desde donde se articulan redes sagradas, que en su conjunto delimitan una geografía simbólica (Barabas, 2008).

Esta categoría se puede dividir en dos partes, la primera es la relacionada con las procesiones y peregrinaciones que acuden al Santuario de Tlaltenango, y la segunda, es la que se refiere a los fenómenos religiosos del aparicionismo y del milagro. Es decir que, en la apropiación simbólica del territorio, se ubica una dimensión que delimita y refrenda (procesiones y peregrinaciones) y otra dimensión que impulsa y acciona (aparicionismo y milagros). En esta categoría, se puede observar que, de acuerdo con sus dos dimensiones, la apropiación del espacio es predominantemente simbólico cultural (Giménez, 2005).

El territorio es construido desde el espacio, el espacio lo entiendo como integrador de simbolizaciones en el tiempo, y como un elemento activo y fundamental, para la construcción de territorios simbólicos y devocionales; el espacio contiene usos tradicionales, costumbres, memoria, rituales y formas diversas de organización social, que se constituyen como territorio. (Barabas, 2004, 2010).

Entiendo por territorio un espacio culturalmente construido, *"apropiado, trazado, recorrido, delimitado. Es ámbito bajo el control de un sujeto individual o colectivo, marcado por la identidad de su presencia*" (Segato, 2007: 72). En ese orden es un espacio apropiado simbólica e instrumentalmente por la sociedad (Raffestin, 1980), el territorio es producido, regulado y protegido en los intereses de los grupos de poder que interactúan en el espacio (Giménez, 2005: 9 cita a Raffestin, 1980).

El territorio de lo sagrado implica la pulsión de la hierofanía desde donde se origina un centro o nodo articulador de fuerzas centrifugas y centrípetas de grupos sociales organizados en procesiones y peregrinaciones, generadoras desde sus imaginarios de regiones devocionales (Durand, 1994; 2000; 2004). La dialéctica de la hierofanía para Eliade (1974a: 36) supone una singularización; un objeto se convierte en sagrado cuando revela "algo" distinto de su condición normal, en ese contexto la hierofanía "*puede manifestarse en las piedras o en los árboles [...] no se trata de la veneración de una piedra o de un árbol por sí mismos. La piedra sagrada, el árbol sagrado no son adorados en cuanto tales; lo son*

precisamente por el hecho de ser hierofanías, por el hecho de "mostrar" algo que ya no es ni piedra ni árbol, sino lo sagrado" (Eliade, 1981).

La territorialidad simbólica resulta de la relación del ser con lo sagrado, surge una vez definido y apropiado el punto central de manifestación del acto hierofánico, estructurando y delimitando varios grados niveles y espacios de sacralidad, partiendo del centro hacia la periferia, el entorno está estructurado de actividades profanas vinculadas al territorio sacralizado, en ese contexto el santuario simboliza la sacralización de esa centralidad, es como el ombligo de la tierra; el axis mundi.

El santuario es una marca religiosa que opera como un discurso religioso territorial (Segato, 2007), desde donde se establece un lugar sagrado complejo polifacético; donde se señala emblemáticamente el territorio donde está ubicado (Barabas, 2004), desde el santuario la sociedad interactúa y articula su vida, de acuerdo con Velasco Toro (1997) para que un espacio sea considerado un santuario debe ocurrir un hecho fuera de lo común, maravilloso, es cuando el lugar adquiere poderes mágicos, curativos, protectivos, milagrosos y se convierte en santuario.

Entiendo por región devocional al espacio territorial, relacionado a inscripciones performáticas (Segato, 2007) -prácticas, rituales, discursos y uso de símbolos, que continuamente marcan el espacio sagrado- que es "*simbólicamente apropiado y mediante los significados que los actores le asignan, es un escenario de experiencias rituales como las peregrinaciones hacia un punto central*" (Villalobos, 2015: 258).

Los centros y fronteras establecidos durante la fiesta religiosa de Tlaltenango están conectados por redes sagradas, articuladas desde las procesiones y peregrinaciones, que, en tanto inscripciones performáticas, se apropian simbólicamente del espacio (Segato, 2007).

Las procesiones refrendan el territorio al interior de la comunidad, las procesiones refrendan al Santuario y a las viviendas como espacios sacralizados durante los novenarios. Las procesiones impiden la "*entrada de fuerzas adversas esto es, que podrían ser entendidas como rituales de reconstitución comunitaria que, por una parte, reafirman las relaciones sociales y parentales, y por otra, constituyen recursos mnemónicos colectivos acerca de los límites del pueblo y sus lugares más sagrados*" (Barabas, 2008: 134).

Las peregrinaciones refrendan territorios y articulan centros sagrados y territorios marcando "*territorios étnicos, históricos o cúlticos estableciendo circuitos, o bien establecen rumbos y caminos sagrados hacia los santuarios, dentro de regiones devocionales*" (Barabas, 2008: 136).

El Santuario de Tlaltenango como centro sagrado

El Santuario de Tlaltenango, cumple con ciertas características que lo convierten en un espacio de carácter universal, por ejemplo; el espacio simboliza el centro del mundo, puesto que es el centro, nodo o punto de convergencia de distintas procesiones y peregrinaciones, el espacio está vinculado a manifestaciones de lo sagrado o hierofanías, el santuario como espacio arquitectónico contiene simbolismos, son desde su origen espacios simbólicos por ejemplo la planta arquitectónica puede ser de cruz latina como el santuario de Tlaltenango o cruz griega; es decir; cada parte simboliza y representa conceptos de lo sagrado (Aulet, 2011).

Los santuarios como el de Tlaltenango, ostentan un magnetismo espiritual y una centralidad geográfica, (Propin y Sánchez, 2015) pero además son el centro de la vida comunitaria. El Santuario de Tlaltenango, es un santuario de tipo mariano con un relato fundacional; se encuentra en el tipo 2 de Santuarios propuesto por Propin y Sánchez (2015), "Santidad perdida y encontrada". Este tipo de santuario posee un magnetismo espiritual debido a que, dado su primer encuentro con la comunidad, representa intervenciones providenciales no solicitadas por humanos Propin y Sánchez (2015).

SANTUARIO		TIPO	CARACTERISTICAS
Santo niñito cieguito, en Puebla	1	Santidad tentada y triunfante	Cuando una hostia no puede ser destruida, cuando es profanada por herejes, o la imagen sale incólume cuando se arroja al fuego.
Virgen de los Milagros. Tlaltenango, Cuernavaca Morelos	**2**	**Santidad perdida y encontrada**	**Una imagen extraviada, revela su ubicación con música celestial, luz radiante o comportamiento inusual de animales domésticos.**
Señor de Tlacotepec, Puebla	3	Santidad revelada de pronto	Apariciones de la virgen María o un santo, visiones proféticas que acontecieron o alguna imagen que transpira, sangra, llora o cambia de apariencia.
Virgen del Carmen, Isla del Carmen	4	Santidad reconocida por asociación	Las personas beneficiadas reconocen el milagro mediante otras que fungen como mediadoras del mensaje divino, e intervienen en el hecho sobrenatural.
Nuestra señora de la salud, Pátzcuaro Michoacán	5	Santidad implorada y concedida	Se clama la misericordia de la imagen para un favor personal o para el auxilio de otras personas o de un grupo y enseguida hay respuesta divina.
Virgen de la Candelaria, Tlacotalpan Veracruz	6	Santidad manifestada Mediante seducción	La idea de belleza extraordinaria es un factor de magnetismo espiritual del Santuario que aloja a la imagen, existe un carácter seductor de la imagen, para

			atraer personas, resaltan expresiones alusivas: “bella, hermosa o preciosa” “con ojos brillantes” “irradia afecto o simpatía”
San Judas Tadeo, Ciudad de México	7	Santidad concedida y transmitida	Se vinculan por la gracia otorgada por Dios a los santos; los actos de veneración convergen en una imagen

Tabla 3. Ejemplos de tipos de santuarios en la República Mexicana. El Santuario de Tlaltenango, lo he ubicado para esta investigación, de acuerdo con sus características como del tipo 2, en relación con los siete tipos de santuarios propuestos por Propin y Sánchez (2015). Fuente: elaboración propia a partir de la propuesta de tipología de santuarios en: Propin Frejomil Enrique y Sánchez Crispín Álvaro. 2015. Santuarios católicos con magnetismo espiritual en México: una propuesta tipológica. Revista de Geografía Norte Grande, 61: 91-106.

El Santuario de Tlaltenango y los tipos de peregrinaciones.

Las peregrinaciones que acuden al Santuario se caracterizan por tener rasgos prehispánicos, es decir; el ciclo festivo de dichas peregrinaciones está fuertemente unido al calendario agrícola mesoamericano.

Las peregrinaciones al Santuario de Tlaltenango se pueden ubicar como del tipo arcaico; de acuerdo con Turner (1978: 18) existen cuatro tipos de peregrinaciones: 1) la peregrinación prototípica. Establecida por el fundador de la religión histórica, en donde permanecen y son consistentes los paradigmas de raíz, como las peregrinaciones hacia Jerusalén y Roma. 2) la peregrinación arcaica. En donde es evidente el sincretismo con antiguas creencias religiosas y símbolos, como el caso de la peregrinación que se efectúa al santuario del Santo Señor de Chalma en México. 3) las peregrinaciones medievales. Este tipo de peregrinación es parte de la tradición popular y literaria del cristianismo originado en la Europa medieval, como, por ejemplo, la peregrinación de Santiago de Compostela en España. 4) la peregrinación moderna. Los santuarios de este tipo de peregrinación tienen su origen en el siglo XIX y XX, como ejemplo de la secularización de la religión a nivel mundial. (Medina y Quiñones, 2006: 165, 166).

Procesiones e imágenes en Tlaltenango

Una vez concluidos los novenarios, las procesiones recorren las calles principales de Tlaltenango para arribar al Santuario de la Virgen de los Milagros. Destacan algunas procesiones de los pueblos originarios de Morelos, así como de los barrios más emblemáticos de Cuernavaca. Considero procesiones a las que pertenecen a Cuernavaca, debido a que la Virgen de los Milagros es considerada la patrona de Cuernavaca en el Estado de Morelos. La procesión establece una trayectoria sagrada corta, se realiza dentro del espacio físico (Barabas, 2003; Bravo, 1994) para sacralizarlo.

Cada una de las procesiones que acuden al Santuario portan un estandarte con la imagen del patrón o patrona de su barrio. Las procesiones, aunque llevan la imagen de su propia iglesia, se apropian del símbolo dominante de la Virgen de los Milagros y de sus símbolos relacionados con ella: milagro-imagen-Santuario, legitimando desde dichos elementos la apropiación del espacio. Los integrantes de las procesiones se han propuesto una manda y llevan ofrendas como despensa o velas a la Virgen de los Milagros. El encargado del estandarte de la imagen de la Virgen de los Milagros; es quien recibe los estandartes de las procesiones y las resguarda en la capilla de San José; hasta que termine la fiesta religiosa y la feria, algunos días después de concluida la fiesta religiosa, un encargado del estandarte de cada procesión solicitara al comité del Santuario les devuelvan el estandarte.

Algunas procesiones, al igual que algunas peregrinaciones, van acompañadas de una banda de música o de danzantes. Las procesiones que son originarias de un barrio muy cerca de Tlaltenango acuden a pie; en cambio las procesiones que vienen de los límites de Cuernavaca y otros municipios se transportan en autobús. Lo que llama la atención es que los feligreses que integran las procesiones que vienen de esos límites de Cuernavaca, mencionan que viene cada uno, por su lado, reuniéndose en la glorieta de Tlaltenango o en otro punto cerca del Santuario, una vez que llegan los feligreses citados, se dirigen en procesión al Santuario.

PROCESIONES	TEMPLO	UBICACIÓN	IMÁGEN	FACEBOOK (REDES SOCIALES)
Cristo Obrero	Cristo Obrero	Lagunilla (Cuernavaca, Morelos)	Cristo Obrero	SI
Radio María. Estación de radio	Independiente	Tlaltenango (Cuernavaca, Morelos)	Virgen María	SI
Catequistas del Decanato	Independiente	Varias (Cuernavaca, Morelos)	Virgen de los Milagros de Tlaltenango	SI
San Pio X Jiquilpan	San Pio X Jiquilpan	Jiquilpan (Cuernavaca, Morelos)	San Pio X Jiquilpan	SI
Nuestra Señora de San Juan de los Lagos	Nuestra Señora de San Juan de los Lagos	Carolina (Cuernavaca, Morelos)	Nuestra Señora de San Juan de los Lagos	SI
María Madre de la Misericordia	María Madre de la Misericordia	Vista Hermosa (Cuernavaca, Morelos)	María Madre de la Misericordia	SI
Orden de Vírgenes y Viudas	Independiente	Varias (Cuernavaca, Morelos)	Virgen de los Milagros de Tlaltenango	NO

Espíritu Santo	Espíritu Santo	Satélite (Cuernavaca, Morelos)	Cristo Espíritu Santo	SI
Nuestra Señora del Rosario	Nuestra Señora del Rosario	Bosques de Cuernavaca (Cuernavaca, Morelos)	Nuestra Señora del Rosario	SI
Nuestra Señora de Guadalupe	Nuestra Señora de Guadalupe	Acapatzingo (Cuernavaca, Morelos)	Nuestra Señora de Guadalupe	SI
Chinelos (Familia Hernández Calderón)	Independiente	San Jerónimo (Cuernavaca, Morelos)	Virgen de los Milagros de Tlaltenango	NO

Tabla 1. Procesiones que acuden el día agendado al Santuario de Tlaltenango para la fiesta patronal entre el 2022 y 2026. El uso de elementos de la modernidad como redes sociales (Facebook), muestra de qué manera las procesiones se "*expanden*" recubriendo el espacio virtual "*con sus marcas de cultura*" (Segato, 2007:75). Las peregrinaciones usan herramientas modernas como "Facebook"; manteniendo vivas sus diferencias y solidaridades históricas, frente a una homogeneización global, dicho espacio virtual es como una extensión de los lazos históricos de las comunidades, permitiendo que las redes de organización y solidaridad trasciendan el territorio físico. Nota: Las procesiones independientes afirman -como grupo- no tener página de Facebook, sin embargo, cada integrante si está al pendiente "del Facebook" del Templo de su comunidad. Fuente: Elaboración propia.

Los estandartes barriales que portan la imagen propia mientras adoptan a la patrona reflejan un pacto de pertenencia simultánea y resistencia identitaria. Por otra parte, el uso de redes sociales como Facebook por parte de los templos habla de la extensión de la comunidad histórica y afectiva hacia el espacio digital, es una forma de ampliar su territorio de cohesión.

La procesión de la familia Hernández Calderón y la territorialidad desde la memoria

Durante los novenarios algunas veces corresponde ser anfitriona a la familia Hernández Calderón. Un componente de la procesión durante ese novenario es la comparsa de chinelos, que ya es tradición en Tlaltenango, son 8 hermanos incluyendo a la Sra. Sonia Calderón; entre todos cooperan tanto económicamente como con trabajo para que todo esté listo para la procesión durante el novenario. Tradición también es el mole que preparan anualmente para la celebración religiosa, la receta paso de su abuelita a su mama y es ahora su hermana Alicia Hernández quien prepara esta rica receta.

Toda la familia que integra la procesión el día del novenario, ya sabe lo que le corresponde para que todo esté en orden, de tal manera que a una persona de la familia le corresponde ir a comprar lo necesario para la comida que preparan para los invitados al rosario después del novenario, a otra persona le corresponde limpiar el chile y el ajonjolí, así como los demás alimentos, otra persona se encarga de dorar, otra más de moler ciertos ingredientes, a otra guisar y a otros les toca servir los alimentos a los invitados.

Un espacio que también se prepara para el día del novenario es el altar que se encuentra al interior de la casa de la familia Hernández Calderón, en dicho altar se encuentra la imagen de la Virgen de los Milagros y el niño Dios que es "*el niño de mi mama*" como lo menciona la señora Calderón, ella continua:

"*recuerdo que llegue a ir con mi mama a los rosarios, si recuerdo que llegué a ir a algunas casas a algunos domicilios a los rosarios, antes era como que nada más las puras mujeres y eran poquitas, porque los hombres casi no participaban, pero ahora ya es como que más familiar, va toda la gente*".

Después de los novenarios que transcurren durante el mes de agosto; en el que algunas veces es anfitriona la familia, van en procesión al Santuario de la Virgen de los Milagros es el 6 de septiembre; ese día, si es el que tienen reservado en la lista de invitados a peregrinar al Santuario de Tlaltenango cada año. Para el año del 2024 año que se realizó la entrevista, la familia ya había cumplido 21 años como procesión que anualmente acude al Santuario de Tlaltenango.

La señora Calderón originaria de Tlaltenango, le tiene mucho afecto al Santuario, y no puede evitar llorar al describir dicho espacio sagrado al que van en procesión cada año el día 6 de septiembre:

"*…oigo la palabra Santuario de Nuestra Señora de los Milagros y se me quiebra la voz, y me da mucha emoción y me salen las lágrimas, significa todo; significa que aquí nació mi madre, que ella nos inculco el amor a la Virgen, significa que toda mi niñez, toda mi vida sigo aquí; sigo aquí, (…) hasta donde Dios me permita, mis facultades y todo voy a seguir sirviéndole a ella, porque para mí ella me llamo a servir aquí; en un sueño muy bonito yo la soñé viva y ella me llamo y aquí estoy sirviéndole (…) soñé una vez a la Virgen de los Milagros y yo era niña pero no entendía el sueño pero ahora lo entiendo, ella; me pare a un lado de ella, en la parte de arriba donde esta una ventana, vi su rostro ella estaba con sus manitas cerradas, y cuando ve que yo llego me voltea a ver y me sonríe, cuando me sonríe al mismo tiempo me estira su mano izquierda (…) en el momento que yo la vi no puedo describir lo que sentí, pero me sentí que estaba en el cielo y lo único que sentí fue mucha alegría ósea muchas cosas y lo que yo hice pues lo mismo le sonreí y le di mi mano derecha y desde entonces ahora entiendo que ella me llamo para servirle aquí, y me siento honrada, me siento indigna tal vez, pero creo que ella me llamo y aquí estoy para servirle y lo hare hasta que Dios me lo permita…*"

Mediante las procesiones como rituales de la comunidad se reafirma la apropiación simbólica del territorio. Además del Santuario se van construyendo mediante las acciones y trayectos en el espacio otros lugares significativos. El mito fundacional como acto hierofánico justifica la existencia del Santuario y la Virgen de los Milagros se convirtió en la patrona de Tlaltenango y Cuernavaca, es la protectora y guardiana del territorio.

La aparición en sueños de la Virgen de los Milagros es una forma de apropiación simbólica del territorio, este hecho legitima el acto de ir en procesión y peregrinación al Santuario para dar gracias de los favores recibidos durante un año.

La procesión de la familia Hernández -al igual que todas las familias de Tlaltenango que participan en la fiesta patronal de la Virgen de los Milagros durante las procesiones- refrenda además del espacio barrial, también su espacio doméstico, el límite de su vivienda, el altar ubicado en la casa de la familia se convierte en un microcentro sagrado en relación con el Santuario de Tlaltenango.

Quiero destacar un hecho notable que ocurre durante las procesiones de los novenarios; me refiero a que desde la primera procesión se empieza una diferente forma de comunicación entre los habitantes de Tlaltenango, es decir; surge en ese momento, el intercambio y asimilación de signos, mediante danzas, objetos, atuendos, la comida y las canciones que resuenan en las calles de la comunidad por mencionar algunos.

Para la antropología simbólica, la cultura es un intercambio de símbolos y de signos, para los teóricos de la semiótica, la cultura es un proceso de semiótico y de comunicación.

Umberto Eco en su obra "tratado de semiótica general" (1978); afirma que la semiosis "*es el resultado de la humanización del mundo por parte de la cultura. Dentro de la cultura cualquier entidad se convierte en un fenómeno semiótico y las leyes de la comunicación son las leyes de la cultura. Así, la cultura puede estudiarse por completo desde un ángulo semiótico y a la vez la semiótica es una disciplina que debe ocuparse de la totalidad de la vida social*" (Eco, 1978). Desde este enfoque, las procesiones y las peregrinaciones son un hecho semiótico debido al intercambio de símbolos y signos durante su participación en la celebración religiosa.

Desde la concepción semiótica de la cultura, ya abordado por Lotman (1996, 1998) y Eco (1974, 1978); Giménez (2007, 2008) destaca la importancia de vincular los modelos simbólicos a los actores que los incorporan subjetivamente ("modelos de") y son expresados en sus prácticas ("modelos para"), esto es partiendo de la idea de que "no existe cultura sin actores ni actores sin cultura" en conclusión, de acuerdo a Giménez la cultura existente y es operante, es la que pasa por las experiencias sociales y los "mundos de vida" de los actores que interactúan entre sí; por ejemplo la danza y la vestimenta de los chinelos, el mole tradicional de la familia Hernández, los diversos guisos que prepara cada familia para sus invitados a los rosarios durante los novenarios.

Es justamente en esa experiencia social, donde se refuerza la identidad. Pero las identidades son inseparables de la memoria, es decir, de acuerdo con Giménez (2008), la memoria es el nutriente de la

identidad. Como lo señalara Maurice Halbwachs (1990) en su estudio sobre espacio y memoria colectiva, la memoria colectiva requiere de marcos sociales, uno de cuyos elementos es la territorialidad, entonces la territorialidad es también a través de la memoria.

En ese contexto las procesiones son un hecho semiótico, que transforman y territorializan el espacio mediante los marcos sociales de memoria. Mediante la memoria se transmiten los saberes adquiridos, por eso su importancia para el estudio de la cultura y la tradición.

El tradicional guiso de mole (rojo), receta de la familia Hernández Calderón que ha pasado de generación en generación, se refiere a una materialización de la memoria en la praxis cotidiana; este hecho de acuerdo con Ricaurte (2014) es un caso de memoria culinaria, considerada *performativa* como práctica cultural, pero a la vez es una memoria *material*, porque el guiso es un producto cultural tangible como resultado de esa praxis.

Desde este punto, se puede decir que la memoria es importante para el estudio de las tradiciones y desde esa noción de transmisión de saberes adquiridos, el concepto de tradición también contiene desde su etimología esa acción de transmitir, es decir; en la etimología del concepto la palabra proviene de latín *traditionem*, acusativo de *traditio* (tema *tradition*-) 'tradición, enseñanza, acción de transmitir o entregar'; de *traditus*, participio pasivo de *tradere*: 'entregar'. La tradición, denota ante todo la "transmisión de los elementos de una cultura de una generación a otra" o la idea de "costumbre cultural" (Madrazo, 2005).

El otro de grupo de feligreses que también transmite saberes, conformando en palabras de Halbwachs (1990) una "memoria colectiva", y que al igual que las procesiones, se sostiene de la memoria histórica, para recordar vínculos religiosos y territoriales; son las peregrinaciones.

Las peregrinaciones en Tlaltenango y la región devocional.

Las peregrinaciones que acuden al Santuario de Tlaltenango, refrendan la existencia de un antiguo centro ceremonial dedicado a la deidad Cihuacoatl, se puede hablar de una "*memoria histórico-territorial que hoy es refrendada por comunidades afines que recrean en ellas lazos simbólicos supracomunitarios*" (Barabas, 2014: 439), en ese contexto, me parece relevante el concepto de "linaje creyente" acuñado por Hervieu-Leger y que he mencionado desde el capítulo etnohistórico; debido a que para Hervieu-Leger la peregrinación es justo una forma de redescubrir las huellas visibles de la historia, de encontrar los linajes de memoria colectiva y de identidad católica (Hervieu-Leger, 2005).

Al igual que en las peregrinaciones las procesiones se han apropiado del símbolo dominante de la Virgen de los Milagros y sus tres símbolos milagro-imagen-Santuario.

PEREGRINACIONES	TEMPLO	UBICACIÓN	IMÁGEN	FACEBOOK (REDES SOCIALES)
Asunción de María	Asunción de María	Tejalpa (Jiutepec, Morelos)	Asunción de María	SI
San Felipe de Jesús y la Ascensión del Señor	San Felipe de Jesús y la Ascensión del Señor	Lomas de Cuernavaca (Temixco, Morelos)	San Felipe de Jesús y la Ascensión del Señor	SI
Huixquilucan	Independientes	Huixquilucan (Estado de México)	Virgen de los Milagros de Tlaltenango	SI
Santa María de Guadalupe	Santa María de Guadalupe	La Joya (Yautepec, Morelos)	Santa María de Guadalupe	SI
Villa Guerrero Estado de México	Independientes	Villa Guerrero (Estado de México)	Virgen de los Milagros de Tlaltenango	SI
San José	San José	Tres Marías (Huitzilac, Morelos)	San José	SI
Santa María Aztahuacan	Independientes	Santa María Aztahuacan (Ciudad de México)	Santa María	NO SABE
Milpa Alta	Independientes	Milpa Alta (Ciudad de México)	Virgen de los Milagros de Tlaltenango	SI
Iztapalapa	Virgen de San Juan de los Lagos	Iztapalapa (Ciudad de México)	Virgen de los Milagros de Tlaltenango	SI
Chalmita	El señor de Chalma	Chalma (Estado de México)	El Señor de Chalma	SI
San Sebastián Malinalco	Independientes	Malinalco (Estado de México)	Virgen de los Milagros de Tlaltenango	NO SABE

Tabla 2. Peregrinaciones que acuden el día agendado al Santuario de Tlaltenango para la fiesta patronal entre el 2022 y 2026. En esta tabla se muestra que las peregrinaciones al igual que las procesiones "*llevan sus marcadores territoriales a cuestas*" (Segato, 2007: 312), en sus estandartes e imágenes religiosas; así también, el uso de redes sociales de la modernidad como "Facebook", hace referencia a cómo responde la religiosidad en la actualidad para Segato, es decir; que actúan como "*territorios extensibles, que crecen a media que sus respectivas adhesiones se expanden*" (2007: 312). Fuente: Elaboración propia.

En el contexto territorial las peregrinaciones que acuden a Tlaltenango, cumplen con algunas características mencionadas por Alicia Barabas (2014), la primera es que marca un territorio étnico, histórico o de culto, de tal manera que las peregrinaciones, establecen un circuito o un camino sagrado

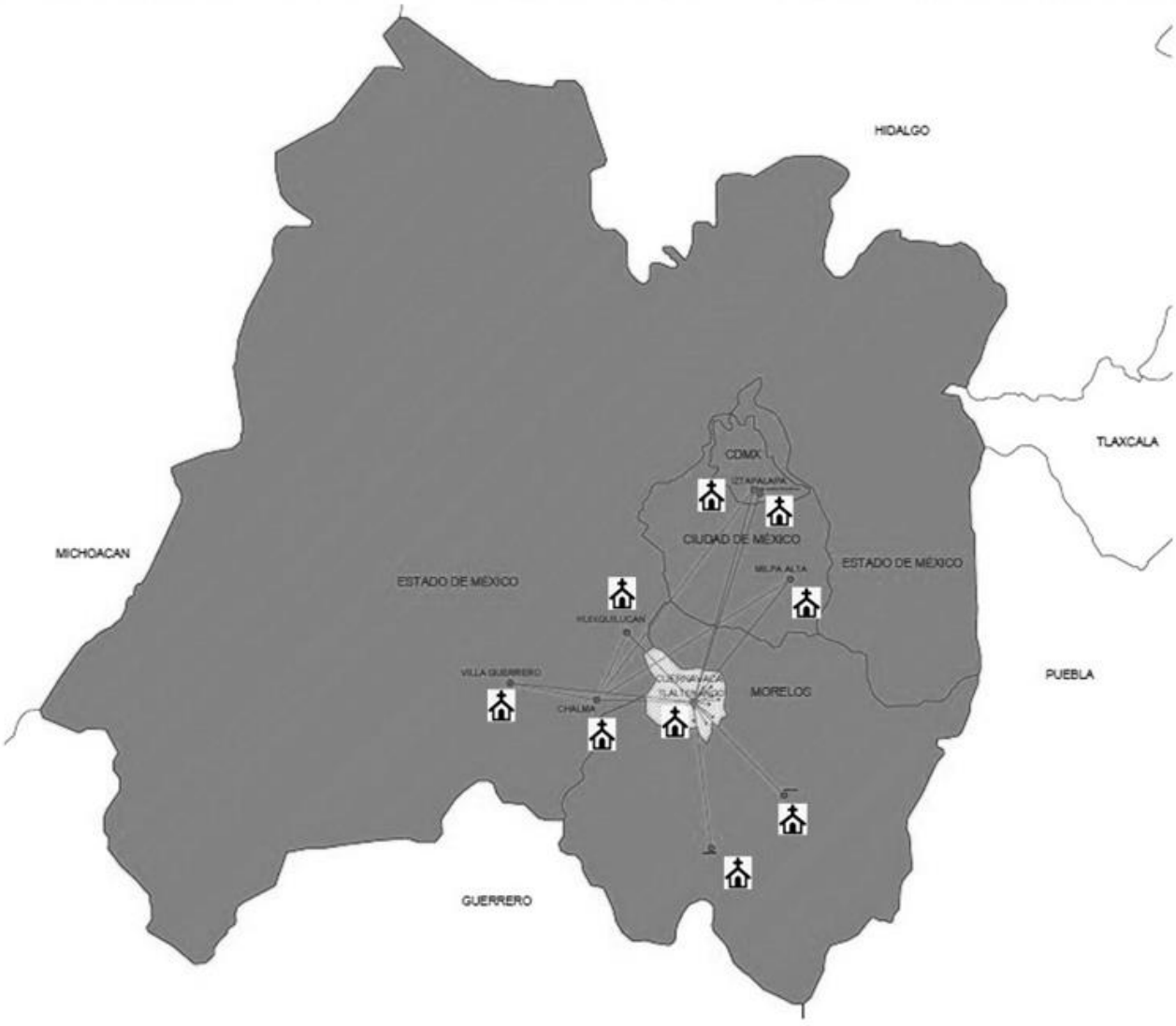
hacia el Santuario de Tlaltenango dentro de una región devocional; la segunda es que "*reúnen a un grupo determinado de comunidades vecinas en torno de la celebración de uno o más santos que peregrinan entre ellas, constituyen actos estrechamente ligados a la reproducción simbólica de un espacio territorial común que se quiere refrendar, valiéndose de la memoria histórica y del ritual*". (Barabas, 2014: 445).

Las peregrinaciones actualmente se apoyan en los medios de transporte, que debido a que en algunos son espacios para dormir se pueden ver como "prolongaciones significativas del cuerpo" (Sánchez, 2014). Establecen trayectorias sagradas que son significativas que implican identidad "*porque en ellos sus miembros ejecutan prácticas rituales de apropiación que remiten a la memoria colectiva, al espacio físico y simbólico, a santos patronos y otros objetos, a vivencia y cohesión social, al sistema de cargos y a calendarios rituales*" (Sánchez, 2014: 239).

Tlaltenango es el centro de la región devocional durante la fiesta religiosa, la fuerza devocional centrifuga se origina en el Santuario de Tlaltenango, abarcando el Estado de Morelos, la Ciudad de México y el Estado de México. La región devocional en tanto "inscripción performática" (Segato, 2007), posibilita el marcaje territorial: es una construcción social, que es articulada desde los imaginarios (Solares, 2006) y (Jiménez, 2012) sociales religiosos de los feligreses que integran las peregrinaciones.

Las peregrinaciones que hacen posible la región devocional, están organizadas desde actos rituales de pasaje, en donde se han detectado fases de separación debido a que los peregrinos se desprenden del espacio territorial al que pertenece su comunidad, para adentrarse a una fase liminal, en donde se preparan para la experiencia de lo sagrado, que los conducirá hacia un nuevo estatus, obtenido una vez que los peregrinos se impregnan de sacralidad; para finalmente acceder al momento de reagregación, fase ultima de este proceso mediante el cual retornan a su comunidad de origen; estas peregrinaciones lejanas extraregionales conforman "redes de itinerancia ritual"; Barabas, (2008), son caminos sagrados ritualizados que conforman regiones devocionales; Velasco (1997).

Las peregrinaciones que acuden a Tlaltenango tienen la capacidad de crear una "región devocional" ajena al control estricto del Estado. Se estructuran como un viaje de ida y vuelta que saca al creyente de su cotidianidad para conectarlo con un espacio sagrado compartido. El viaje ritual rompe con la frontera cotidiana impuesta por la nación, formando mapas de pertenencia basados en la fe y la memoria popular.



Mapa 1. Región devocional establecida por las peregrinaciones del estado de Morelos, el estado de México y la ciudad de México durante la fiesta religiosa en Tlaltenango, Cuernavaca; Morelos. Fuente: Elaboración propia.

Aparicionismo y apropiación territorial.

Como se ha constatado en el capítulo 2 de esta investigación, en concordancia por lo abordado por diversos teóricos, las creaciones religiosas parecen surgir de contextos sociales en crisis; que parecen poner en peligro la continuidad cultural de los grupos sociales, es decir; el aparicionismo es una creación religiosa, que se encuentra asociada en la mayoría de los casos a momentos de crisis de identidad social, en esos momentos es cuando el aparicionismo impulsa acciones que orientan a la cohesión social, en ese contexto, el aparicionismo opera como una "*solución terapéutica*". (Barabas 1995: 32 cita a Turner y Turner, 1978).

Retomo la propuesta de Barabas que: "*se orienta a considerar que, en estos fenómenos, las acciones reintegradoras implican procesos de apropiación o reapropiación territorial, que encuentran sustento en la voluntad colectiva de posesión de un territorio propio por la vía de la sacralización. Así, los aparicionismos son simbolizados por el grupo como actos de fundación. Igualmente promueven acciones reintegradoras de la identidad social; en algunos casos revitalizando identidades primordiales en riesgo (v.g. étnicas); en otros, fomentando la formación de nuevas identidades fundadas en lealtades de nuevo cuño (v.g. los elegidos)*" (Barabas, 1995: 32).

En concordancia con Segato (2007) el aparicionismo se entiende como marcas fundacionales que permiten al grupo social redefinirse, una vez apropiado lo ajeno (Bonfil, 1989), creando un nuevo relato histórico propio, una "historia diferente" frente a la narrativa hegemónica occidental (Segato, 2007).

En el caso de la fiesta religiosa de Tlaltenango la relación entre procesiones peregrinaciones y aparicionismo es muy fuerte, su importancia radica en que dichas apariciones, legitiman incluso en la actualidad posmoderna, la apropiación simbólica de un territorio, pero además "las apariciones de santos se convierten en vínculos de identidad de una calle, una manzana, un barrio, un gremio o un pueblo, movilizando a las personas en torno a un conjunto de símbolos y sentimientos compartidos" (Barabas 1995: 38 cita a Marzal, 1989).

El aparicionismo está presente en los feligreses que acuden cada año, en procesión o en peregrinación, al Santuario de la Virgen de los Milagros, este es uno de los diversos rostros que componen esta fiesta religiosa, y que se puede constatar en las palabras de una mujer que llego como parte de una procesión, y al borde del llanto dijo:

"*estaba desahuciada, los doctores me desahuciaron, pero yo dije que la última palabra la tiene Dios y nuestra santísima Virgen de Tlaltenango o María o como le quieran llamar; ella fue la que me alivio del cáncer sin que un doctor me tocara y apenas del Covid igual, ella fue hasta mi casa y se presentó y le doy las gracias infinitas porque, ella apareció al pie de mi cama y me dijo que mi fe era grande y me curo del Covid, y aquí estoy para darle gracias"*

Desde su vínculo con la naturaleza, cualquier espacio es susceptible de un acto hierofánico, pero algunos muestran signos de una sacralidad particular, como: piedras o rocas, arboles, cursos de agua o cuevas. La importancia de estos lugares radica en que son propicios para establecer comunicación entre hombres y dioses. (Barabas, 1995: 39).

Desde tiempos antiguos y hasta la actualidad, frente a ese espacio singular o desconocido, incluso hasta peligroso; los grupos humanos sienten la necesidad de fundarlo, para hacerlo propio; y seguir

reproduciéndose culturalmente, pero cuando dicha acción es mediada por una aparición es en esencia terapéutica, porque otorga la seguridad de haber sido "elegidos" para dicha acción; legitimando de esta manera la ocupación cultural del espacio territorial, (Barabas, 1995: 39), es entonces mediante el apariciónismo, que los peregrinos sustentan la apropiación simbólica del territorio, sabiéndose llamados y elegidos para ir a dar gracias al Santuario. Otro elemento que impulsa la apropiación del espacio, que legitima la fe religiosa de los grupos de feligreses, incrementa el sentido de pertenencia al espacio territorial y refuerza los lazos identitarios es el milagro.

Milagros y milagritos, el espacio extra-religioso del objeto sacralizado.

A lo largo de esta investigación ha estado presente a través de la narración de historias de vida de los habitantes de Tlaltenango el milagro, como un hecho constante en la vida de feligreses locales y extra locales. En ese sentido al igual que el fenómeno del apariciónismo, en el fenómeno del milagro la apropiación del espacio y la territorialidad se dan desde la memoria (Halbwachs, 1990). En dicho contexto los grupos históricamente subordinados o locales, apropian y significan el espacio a través de sus prácticas religiosas y narraciones, un "orden simbólico" que no pasa por la validación del Estado (Segato, 2007).

Por otra parte, algunos estudios se ha constatado que el milagro consolida identidades sociales, que también legitima comunidades religiosas, incluso que estructura jerarquías políticas (López, 2014). En el contexto de la religiosidad popular, el fenómeno del milagro vive en una dimensión extra-religiosa que remite a una espiritualidad que se apoya en el ámbito cosmológico y holístico (Suárez, 2016).

Lo interesante del fenómeno del milagro en Tlaltenango; radica en que opera como un factor de distinción, estudios de Pierre Bourdieu (1998), han revelado que para ocultar las diferencias por las posesiones económicas se ha buscado justificar la distinción social, por los gustos que separan a unos de otros, en esa diferencia entre los unos y los otros radica la identidad de los feligreses de Tlaltenango. En este sentido, la identidad de los feligreses de Tlaltenango, construida a través del milagro, funciona como ese "mito propio" (Segato, 2007), una barrera simbólica que les separa de "los otros".

En ese contexto, el milagro también da forma a la identidad individual y colectiva, es decir; la identidad tiene que ver con la idea que tenemos acerca de quiénes somos y quiénes son los otros, tiene que ver, con la representación que tenemos de nosotros mismos en relación con los demás. Implica, por lo tanto, hacer comparaciones entre los feligreses de Tlaltenango con relación a los milagros, para encontrar semejanzas y diferencias entre las mismas.

De todos los feligreses que han experimentado un milagro se da forma a la identidad colectiva que diferencia el espacio territorial de Tlaltenango con otros territorios del estado de Morelos y del territorio mexicano, manteniéndose en el tiempo.

En el contexto de la fiesta, el ritual y el milagro; se remarcan territorialidades, similitudes y diferencias, las identidades individuales con respecto a las identidades colectivas son diferentes y semejantes entre sí. Al igual que las identidades individuales las colectivas tienen "*la capacidad de diferenciarse de su entorno, de definir sus propios límites, de situarse en el interior de un campo y de mantener en el tiempo el sentido de tal diferencia y delimitación, es decir, de tener una 'duración' temporal*" (Giménez., 2008: 17 cita a Sciolla, 1983: 14), todo ello no por sí mismas –ya que no son organismos ni "individuos colectivos"–, sino a través de los sujetos que la representan o administran invocando una real o supuesta delegación o representación" (Giménez., 2008: 17 cita a Bourdieu, 1984: 49).

En Tlaltenango, el milagro también legitima la apropiación territorial; es decir, debido a que se relaciona en el territorio con un espacio y momento sagrado, como un referente de identidad de acuerdo con lo que aborde párrafos antes, se encuentra entonces en el "polo simbólico-cultural de la apropiación del espacio" (Giménez, 2005: 10, 11 cita a Raffestin, 1980).

Los milagros accionan el sentimiento en los feligreses de acudir al centro de su fe, el Santuario; para establecer una interacción circular de fe, devoción, favor, pago y agradecimiento, mediante la figura del "milagrito".

En una vitrina al interior del Santuario junto a una imagen de la Virgen de los Milagros, se cuelgan los llamados milagritos, que constan de objetos que representan lo que se solicita a la Virgen, para que interceda favorablemente a la petición de los feligreses, por ejemplo, si alguien tiene una afección en el corazón se cuelga en la vitrina el milagrito, una figurita en forma de corazón, se hace la petición acompañada de oraciones para que la Virgen de los Milagros ayude a curar la enfermedad que aqueja al feligrés.

Son diversos los milagritos, que se pueden solicitar en el Santuario de Tlaltenango, en caso de que no se cuente con el milagrito solicitado, se puede comprar en alguna librería católica. Si la afección es en una pierna, se pide al Santuario un milagrito en forma de pierna; los milagritos encontrados en la vitrina del Santuario son figuras que miden alrededor de 3 y 5 centímetros. Este ritual va acompañado de flores y velas que delimitan la vitrina de los milagritos como otro territorio sagrado dentro del mismo Santuario.

En este hecho está implícito la sacralización del objeto mediante el ritual de la oración, es en ese momento cuando el objeto, deja de ser objeto para convertirse en un anhelo, adquiere un valor simbólico, estableciendo además un lazo de comunicación entre el plano material e inmaterial, "*una estampita con la imagen impresa de algún santo o virgen, una piedra, moneda o un billete, pueden en un momento dado convertirse en objetos de culto. En todos los casos, el valor sacro no se encuentra en el objeto mismo, sino en su ritualización*" (De la Torre, 2005: 69).

El Santuario de Tlaltenango con relación a los milagritos, tiene la capacidad de condensar acciones al interior que delimitan el territorio sagrado; pero también lo hace al exterior, cabe recordar de acuerdo con Barabas (2004) que el santuario se sitúa como un marcador simbólico que define y representa el territorio en el que se localiza.

3.3 El territorio religioso de pertenencia: Lo propio y lo ajeno en la fiesta patronal de Tlaltenango.

Las inscripciones performáticas en el espacio desde lo católico, como se puede constatar, por ejemplo, en el caso del Santuario de Tlaltenango; están relacionadas a las acciones coordinadas, que han derivado en la creación de jerarquías para el desarrollo de sus actividades eclesiásticas, que implican una apropiación del espacio como parte del control del territorio (Carballo, 2009).

Aunque diversos grupos sociales han influido en la consolidación del culto católico, mediante la impronta del marcaje territorial, muy evidente en los diversos usos y apropiaciones que hacen los feligreses sobre la imagen católica de la Virgen de los Milagros; también resulta interesante, de qué manera la apropiación del símbolo de dicha Virgen y sus tres aspectos: milagro, imagen y santuario; legitiman la delimitación simbólica del territorio; desafiando la lógica de lo que representa la modernidad, que en este caso lo representa la feria, debido a que en ella se materializa la globalización, en la venta de objetos de origen extranjero, aspecto muy acorde con el enfoque neoliberal de ver a la ciudad como mercancía, y que impacta en la manera como los pueblos viven sus territorios de origen mítico ancestral (Portal, 2013).

Lo interesante es que la expansión urbana asociada a la modernidad o globalización también ha impactado a la feria de Tlaltenango, por ejemplo, los vendedores que llegan de otros estados a Tlaltenango han visto efectos en la venta de sus productos, como lo dice una vendedora proveniente de Michoacán:

"*(…) pues, antes se vendía más, como no había cosas de plástico, que ahora ocupan ya más, cosas como un set, los platos, las tazas, antes se vendía más, y ahora ya son unos cuantos; por ejemplo, el juguete, pues antes las niñas jugaban con eso, y ahora ya son unos cuantos que compran, ya no conocen esto, y*

ahora todo lo hacen, lo juegan en el celular (…). Y antes, pues antes se vendía mucho. El juguete se vendía mucho, y ahora ya son unos cuantos que compran esto. las mamás, pues ya no les enseñan esto, ya compran cosas del extranjero, es con pilas, todo eso, ya de esto, ya casi no, y antes, antes se vendía mucho (…) vendíamos todo lo que es artesano y ahora ya lo de otros como el chino (…)" (Sra. F.M.).

El testimonio permite mostrar, de qué manera se va gestando en el contexto de la fiesta patronal de Tlaltenango una invasión cultural y económica, que tiene la capacidad desarticular las bases de las comunidades tradicionales, se puede afirmar que dicho relato refleja la tensión entre la historia local frente a la historia de la globalización o de la modernidad.

Al dejar de consumir juguetes artesanales y sustituirlos por juguetes de plástico la comunidad va perdiendo el vínculo con los saberes y cosmovisión ancestral. La sustitución de lo mexicano por lo "chino" muestra como la globalización desplaza a los artesanos nacionales y locales, de sus propios espacios sagrados y comerciales.

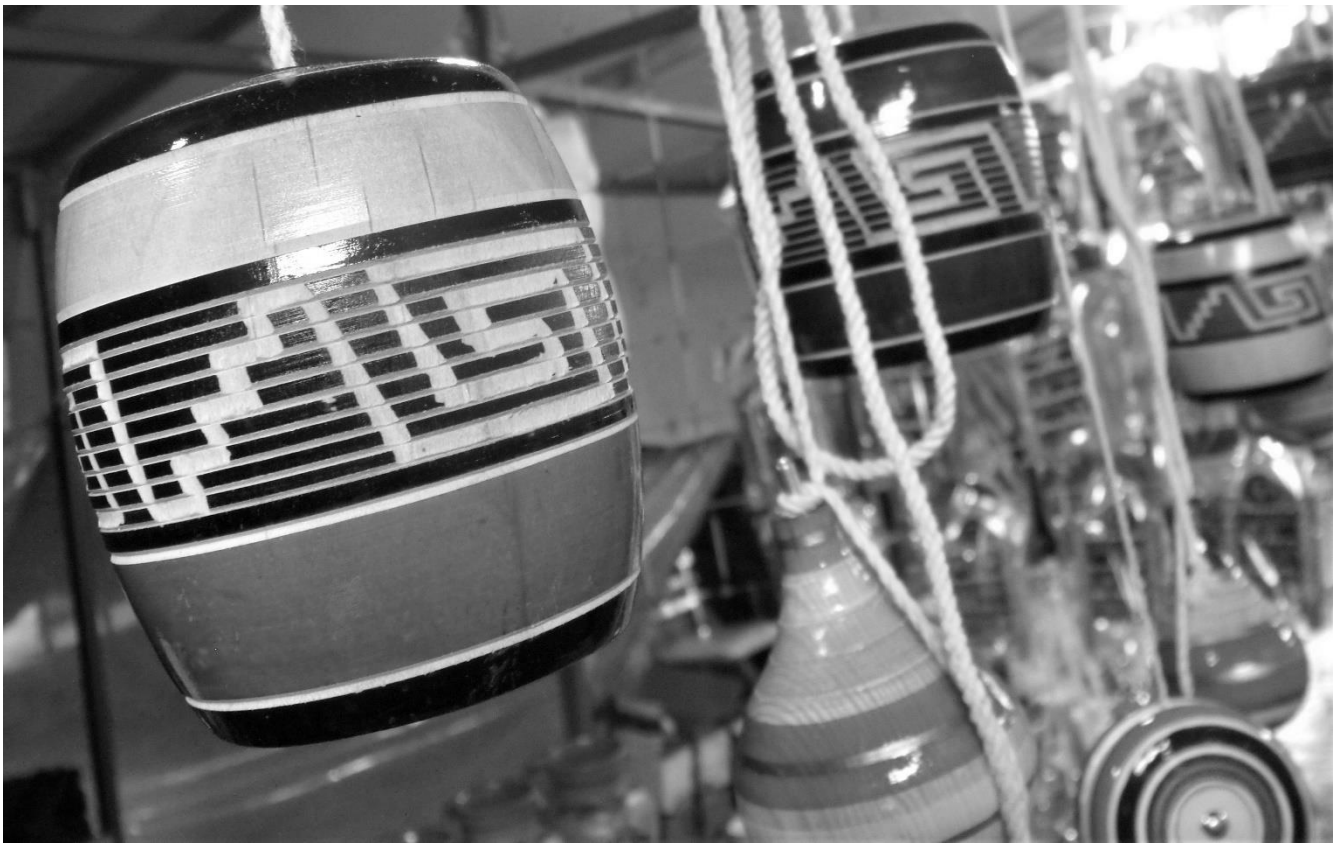


Feria de Tlaltenango en Cuernavaca Morelos, México; del año 2022. La modernidad se introduce al interior de la feria, mediante una diversidad de elementos novedosos, relacionados a películas como "Toy Story" y caricaturas como "Bob Esponja" producidas en otros países extranjeros, reproducidas después en México y que cuyas historias y personajes son atractivos para los niños. Fotografía: José Axel Salgado Ramírez.

El relato captado en el espacio de la feria de Tlaltenango; muestra en la actualidad, la tensión entre lo tradicional y lo moderno, en donde la feria se convierte en un escenario de disputa entre lo propio y lo ajeno (Portal, 2013).

Durante la entrevista a la vendedora de la feria, se acercó una señora (compradora), que paseaba por la feria para preguntar por algunos de sus productos y al despedirse muestra empatía hacia la vendedora y los vendedores de la feria en general instalados a lo largo de la avenida Emiliano Zapata frente al santuario de Tlaltenango, después de preguntarle el precio de algunas alcancías, dijo lo siguiente; que pone de manifiesto el descontento de otros sectores de la sociedad en Cuernavaca hacia la feria:

"*Pues gracias por venir, señora, sin ustedes no tendríamos feria, ya mucha gente, pues ya no quiere; es la única feria que nos está quedando, no dejen de venir, sigan viniendo ya tenemos años. muchos años desde que era niña y papás venían, sigan viniendo; que Dios les dé fuerza para seguir viniendo, gracias*". (Compradora C.F.).



Feria de Tlaltenango en Cuernavaca Morelos, México; del año 2022. La tradición resiste a los efectos de la modernidad al interior de la feria, mediante juguetes como "el balero", "el trompo" y "el yoyo"; novedosos, debido a que aún pueden encontrarse en algunas ferias, son juguetes artesanales de madera y fabricados por artesanos nativos de diversos estados de México y que son vendidos en la feria de Tlaltenango. Fotografía: José Axel Salgado Ramírez.

La expansión urbana estigmatiza el espacio de la feria como un obstáculo para el desarrollo, sin embargo, el relato de la compradora muestra un acto de solidaridad, hacia los vendedores y artesanos de la feria, es una forma de mantener el tejido social de origen ancestral, en ese orden; la feria con su pan tradicional, sus productos de madera y de barro; es también, el espacio que se niega a desaparecer ante la homogeneización global y la expansión urbana.



Feria de Tlaltenango en Cuernavaca Morelos, México; del año 2022. Alfarería proveniente de los estados de Puebla y Tlaxcala en la feria de Tlaltenango como parte de la celebración a la virgen de los milagros de Tlaltenango, Cuernavaca Morelos 30 de agosto del 2022. Fotografía: José Axel Salgado Ramírez.

Otros de los efectos de la expansión urbana también en otros estados de México, se pueden ver en el hecho de que los hijos de los artesanos ya buscan otras fuentes de empleo que son ajenas a la artesanía, como lo comenta un alfarero proveniente del Estado de Tlaxcala, que se instala en la feria también año con año desde que él era un niño, desde ese entonces venía con sus padres para trabajar en la feria de Tlaltenango:

"*(…) ahora mire esta un poquito como le dijera, controvertido; a hoy mis hijos, no les gusto este oficio, estudiaron, tienen su profesión; ya esto, ahora si que yo llegue hasta acá de ser alfarero, mis hijos mi familia ya no, no les gusto el procedimiento, la labor que hay que hacer (…) a lo mejor alguno de todos mis nietos diga no pues yo me gusto el oficio, pues órale, pero yo en mis hijos hasta ahí llegamos, no les gusta no les gusto el oficio, es un oficio muy rudo (…) yo digo que se, se está perdiendo no nada más yo, comentamos así de nuestros amigos ¿no?: ya mis hijos no pues unos son plomeros unos son albañiles. (…) es una labor muy, muy especial, que no cualquiera, luego fíjese que así en la venta hay gente que nos dice, cuanto la olla, no pues 50… y porque tan caro si es de tierra … si pero no es cualquier tierra es barro especial … yo creo que ahí es donde la juventud ahora dice no pues está mal pagado eso; y que bueno a lo mejor por ahí han salido profesionistas, eso es bueno, yo me platicaban mis abuelitos que antes en ferias por ejemplo de allá de Tlaxcala iban con sus burritos cargando, ahora si que vino una evolución poco a poco (…)*" (Sr. T.F.).

En este contexto, relacionado al hecho de que la modernidad (contenedora de aspectos de lo "ajeno") se ha introducido a la feria (contenedora de aspectos de lo "propio"), durante la celebración a la Virgen de Tlaltenango, se ha constatado que se produce -al igual que diversos pueblos de origen mesoamericano- comunidad o colectividad, desde donde los feligreses toman fuerza frente a las dinámicas de la urbe (Portal, 2013), marcando el territorio desde sus emblemas identificadores (Segato, 2007), como se observa en la organización de la fiesta patronal y la feria; ambos, espacios que conviven durante la celebración religiosa de Tlaltenango.

Dicho escenario en tensión se puede observar, por ejemplo, a través de dos estrategias de gestión del territorio, que obedece por una parte a un comité integrado por feligreses originarios de Tlaltenango, que se encarga de la organización de la feria y por otra parte un comité exclusivamente para las actividades relacionadas a lo sacro; que se desarrollan desde el Santuario de Tlaltenango.

Cabe recordar que el Santuario como inscripción fija (Segato, 2007), es el centro desde donde se marca de manera emblemática el territorio; es desde donde se articulan diversos grupos sociales y se encuentra en estrecha relación con el mito, las procesiones y las peregrinaciones; los santos aparecidos en un territorio, retoman el papel fundador y protector del territorio (Barabas, 2004c: 27), en ese sentido, la Virgen de los Milagros es también nombrada por los habitantes de Tlaltenango como "la patrona de Cuernavaca" o "la protectora de Cuernavaca", es decir; su influencia protectora va más allá del barrio de Tlaltenango.

Estos aspectos remiten a la importancia del Santuario dentro de la dimensión religiosa de lo católico; como articulador de un conjunto de prácticas de diversos grupos de feligreses con sus respectivas expresiones materiales simbólicas tangibles e intangibles que garantizan la apropiación del territorio, que generalmente puede estar marcado por conflictos (Giménez, 2005); como se observó durante la organización de la celebración religiosa de Tlaltenango, en donde se puso en evidencia la disputa por el control de la fiesta relacionado a la administración de la feria y que abordare en el capítulo de la fiesta patronal; dicho acontecimiento implico que desde el Santuario se enviara un comunicado por medio de las redes sociales el 30 de agosto del 2022:

"¡AVISO! QUERIDA COMUNIDAD: LES RECORDAMOS QUE LAS ACTIVIDADES RELIGIOSAS DE LA FIESTA DE NUESTRA SEÑORA DE LOS MILAGROS, SON INDEPENDIENTES DE LAS ACTIVIDADES DE LA FERIA DE TLALTENANGO, LO CUAL LE CORRESPONDE A LA SOCIEDAD CIVIL. ATENTAMENTE: SANTUARIO NUESTRA SEÑORA DE LOS MILAGROS".

Este hecho deja en claro que el Santuario de Tlaltenango juega un rol fundamental en dejar marcas, como parte del proceso de apropiación del territorio (Segato, 2007) que desafían la lógica de la feria, orientada actualmente como ya he mostrado, a introducir objetos modernos de otros países y que se encuentran fuera de lo tradicional, aspecto que por muchos años ha caracterizado a la feria Tlaltenango.

Esta tensión que se evidencia durante el transcurso de la fiesta patronal adquiere fuerza, mediante el discurso de los feligreses, que han sido parte de las actividades religiosas del Santuario -incluidas las del comité organizador de fiesta patronal- quienes viven la celebración religiosa en un continuo forcejeo entre espacio y tiempo urbanos (Portal, 2013):

"*la feria anteriormente pues si era como que hacerle la fiesta a nuestra madre ¿no?, pero si ha decaído porque si hemos he, más que nada ya lo que es las parte sobre la avenida, lo hacen más en cuestión económica de negocio y se ha perdido el verdadero sentido que es venir a darle gracias a la virgen, de hacerle su fiesta realmente y la feria en si ha caído también porque ya es un tianguis popular ya no es una feria tradicional, ya se ha perdido lo que es la artesanía del estado, el verdadero sentido, se ha decaído mucho (...) quitar puestos que no son de aquí que son fayuqueros y todo ya es difícil porque son asociaciones (...) pretendemos como pueblo regresar al verdadero sentido de lo que es la tradición de la feria de Tlaltenango*" (Sr. I.I.).

Por otra parte, fuera del ámbito del comité del Santuario están los relatos de los feligreses originarios de Tlaltenango, que han formado parte del comité de fiesta de la Virgen de los Milagros, y que se han encargado incluso también de lo administrativo en la feria de Tlaltenango. Es a través de ellos que se

reproduce un tipo de espacialidad y temporalidad cargadas de historia que se entreteje y forcejea con la lógica urbana globalizada (Portal, 2013):

"*el pueblo ha progresado ha cambiado, ya no hay las huertas ya no hay las milpas, eh, desgraciadamente la mancha urbana ya nos absorbió y bueno eso conllevo a que muchas cosas se perdieran, inclusive los árboles frutales como que ya no hay y este pues las barrancas que eran agua limpia ahora hasta da pena ir a verlas ya es un agua muy fea (…) siento que los cambios que vienen de otros países ha influenciado mucho y se ha perdido gran parte de lo que algún día pudo haber sido esto (…) el comercio es lo que ha venido a declinar un poco lo que es la feria, pero también vamos a pensarle que si no hubiera comercio no habría feria, pero de esto yo estoy en contra de las mercancías chinas (…) me gusta comprar artesanías mexicanas hechas a mano por artesanos mexicanos*" (Sr. G.G).

El relato de los feligreses de Tlaltenango entrevistados durante la fiesta patronal en honor a la Virgen de los Milagros, muestra que en efecto, la globalización en la que está inmersa la Ciudad de Cuernavaca, ha influido en la pérdida de su vínculo laboral con la tierra, esta situación es derivada del proceso histórico de la expansión de la mancha urbana; dicho fenómeno; está produciendo constantemente un espacio donde se pone en tensión la lógica de la modernidad, con la lógica de la tradición; pero también con las lógicas espaciales de origen prehispánico, como sucede en diversos territorios ancestrales de México (Portal, 2013), que también se evidencian durante la fiesta patronal y que se seguirá abordando en el siguiente capitulo.

Balance del capítulo 3.

Los feligreses, a partir del mito de la Virgen de los Milagros adquirieron una nueva identidad, que renuevan cada año mediante la celebración patronal. Además de ser una forma simbólica de apropiarse del espacio para garantizar su reproducción cultural mediante el ritual religioso. Así mismo el mito en su retórica ya contiene la construcción de la "diferencia", es decir "los otros" o " la alteridad" indígena (Segato, 2007), frente a los que representan los poderes hegemónicos de la iglesia, y el Estado-nación, la hegemonía que tiene la capacidad de legitimar dicho acontecimiento milagroso, hierofánico, relacionado al primer encuentro sagrado entre el pueblo de Tlaltenango y la Virgen de los Milagros.

Los diversos usos y formas de apropiación del símbolo católico de la Virgen de los Milagros, es con la finalidad de marcar el territorio (Segato, 2007), logrando de esa manera legitimar, un movimiento sociopolítico artístico o económico; en ese sentido, se podría hablar del símbolo como un recurso, es decir; se puede constatar la movilización de recursos simbólicos ligadas a las estructuras de poder (Amescua, 2017).

La presencia del símbolo católico de la Virgen de los Milagros y sus tres instancias: milagro, imagen, Santuario; tienen la capacidad de generar acciones y espacios religiosos, debido a que son rituales con capacidades performativas, para construir un territorio con distintos significados y usos (De la Torre, 2022). Destaca en este caso el hecho de que la imagen de la Virgen de los Milagros es un emblema marcador del territorio (Segato, 2007), mediante su uso se busca alcanzar la visibilidad frente a las dinámicas de la modernización o globalización que borran tradiciones y memorias; en ese sentido mediante el uso de la imagen católica de la Virgen de Tlaltenango, los feligreses buscan apropiarse simbólicamente del territorio.

Las acciones religiosas y los símbolos católicos no actúan simplemente como elementos de devoción, sino como el contenedor primario de inscripciones formales y estructurantes (Segato, 2007). Proporcionan el lenguaje y la estructura que legitiman y dan forma tanto al territorio físico como al tiempo festivo. Esta base católica, impuesta históricamente desde la Conquista con fines de conversión y control social (como se vio en los Usos Evangelizadores), paradójicamente, se convierte en la infraestructura simbólica sobre la cual la comunidad de Tlaltenango ejerce, en el presente, estrategias de resistencia y adaptación frente a la expansión urbana.

El enfoque de Segato (2007, 2009) permite entender el espacio de la fiesta patronal de Tlaltenango; como algo mas allá de lo anacrónico, es decir; como un territorio dinámico, vivido y activamente construido mediante estas diversas modalidades de apropiación performática, donde cada acción (peregrinar, orar, comerciar, crear arte) inscribe significado y refrenda la importancia del complejo milagro-imagen-Santuario para los feligreses.

En ese contexto se puede afirmar que si el territorio como eje de pertenencia se empieza a desdibujar con los efectos de la globalización o modernización; entonces la apropiación del tiempo y el espacio se construye a partir de las lealtades generadas en torno a emblemas religiosos (Segato, 2007), cuyos usos articulan redes de parentesco, y la organización social en torno al universo festivo (Portal, 2013).

Se ha mostrado la tensión en el espacio durante la fiesta patronal de Tlaltenango a partir de las inscripciones performáticas relacionadas a la dimensión religiosa de lo católico, frente a la lógica de la modernidad que permea gradualmente en su feria; en el siguiente capitulo se abordara la tensión detectada también durante la fiesta patronal, entre las reminiscencias de lo mesoamericano presentes en Tlaltenango y la dinámica de la urbe a partir de marcas religiosas identificadas.

CAPÍTULO IV

MARCAS RELIGIOSAS MESOAMERICANAS PRESENTES EN LA RELIGIOSIDAD POPULAR DE TLALTENANGO, FRENTE A LA LÓGICA EXPANSIONISTA DE LA URBE



Portada floral de Iztapalapa colocada en la fachada del Santuario de Tlaltenango, Cuernavaca Morelos; México, durante la fiesta patronal un día antes de la misa solemne del 8 de septiembre. Las flores que insertan en la base de vara de membrillo son: flor polar blanca, codorniz amarilla; para el matizado utilizan flor flamingo, utilizan también clavel rosa y rojo. Guillermo Nava encargado del diseño, explica el significado de cada color de la portada floral a su cargo: "*el rojo es el corazón de Jesús, lo amarillo es el cosmos (…) la flor es un logro, puede ser matrimonio puede ser trabajo, es un logro, floreció mi esfuerzo mi compromiso (…) necesitamos tener pureza es lo que rodea lo blanco (…)*". Fecha 7 de septiembre del 2023. Fotografía: José Axel Salgado Ramírez.

Introducción al capítulo 4.

La fiesta patronal de Tlaltenango se desarrolla en medio de una desmesurada expansión urbana que se entreteje a procesos de modernización, en ese sentido diversos estudios han constatado que las comunidades de origen mesoamericano, han buscado la manera de que sus tradiciones persistan frente a la modernidad y la globalización (Baez, 2004); este aspecto se relaciona al hecho de "*que una sociedad ocupa un territorio, pero su construcción como colectividad puede ser anterior en el tiempo a su contorno territorial*" (Segato, 2007: 75).

En ese contexto, este capítulo, parte de una premisa fundamental: el territorio está inscrito (Segato, 2007) por marcas fijas y móviles de larga duración, profundamente ligadas a la cosmovisión mesoamericana y a su ciclo agrícola; a partir de los cuales se identifican tensiones de orden territorial frente a las presiones de la urbe, que buscan homogeneizar el espacio de Cuernavaca; en ese orden, concretamente se pone en evidencia la tensión existente entre la lógica mesoamericana y la lógica de la urbe, la cual se vuelve evidente en la fiesta religiosa como espacio de disputa y resistencia, en dicho escenario las marcas religiosas de reminiscencias mesoamericanas, que emergen durante la fiesta de Tlaltenango; operan como una forma de resistencia cultural y reafirmación de un territorio propio (Segato, 2007).

En síntesis, este capítulo demostrará que la fiesta patronal de Tlaltenango es el dispositivo dinámico que mantiene viva la memoria mesoamericana, permitiendo que el territorio sea vivido, sentido y apropiado simbólicamente, incluso cuando la expansión urbana intenta disolverlo en una trama indiferenciada.

Cabe recordar que diversos pueblos de México que conservan en sus fiestas religiosas, reminiscencias de raíz mesoamericana, tienen formas muy peculiares de organizar su tiempo y su espacio; y que constantemente se entretejen o se confrontan con la dinámica de la ciudad (Portal, 2013), tal es el caso de la fiesta patronal de Tlaltenango en Cuernavaca Morelos, México; un pueblo originario que ha sido absorbido por la mancha urbana, pero que sin embargo; en su celebración religiosa en honor a la Virgen de los Milagros, mantiene una relación estrecha con elementos religiosos ancestrales, en tanto marcas religiosas relacionadas a la dimensión mesoamericana que entran en tensión con el tiempo y espacio de la modernidad en el actual territorio urbanizado.

Para fundamentar lo anterior consideramos 3 indicadores previos: la preexistencia de una deidad prehispánica anterior a la católica; las características iconográficas de dicha deidad prehispánica en comparación con la católica; y un territorio de peregrinaje (Villanueva y Victoria, 2020), a los que se

suman 2 indicadores más: la concepción del tiempo y del espacio; inherentes a la cosmovisión mesoamericana que persevera en la actualidad de Tlaltenango en tanto "núcleo duro" (López, 1997, 2000). Cabe recordar que una concepción persistente en diversos pueblos indígenas del ámbito mesoamericano en México corresponde a las cuatro orientaciones cardinales y el centro como estructurador del universo cósmico, (López, 2000), también se ha comprobado en otros pueblos la concepción espacial en espiral, de los mixes o la concepción en esfera ovoidal superpuesta por parte de los indígenas mazatecos (Barabas, 2008).

Se combinan datos etnohistóricos, arqueológicos, que comprenden información documental, información arqueológica, trabajo de campo, entrevistas semiestructuradas, fotografías y registros en libreta de campo.

En ese contexto, este capítulo aborda en primer lugar la supervivencia de marcas religiosas (Segato, 2007) identificadas, relacionadas a una tradición religiosa previa a la conquista española, organizadas como indicadores: 1. La deidad Cihuacóatl, como la deidad que antecede a la Virgen de los Milagros en el contexto de la suplantación de imágenes durante el proceso de evangelización originado desde la conquista española. 2. Las características iconográficas de la deidad Cihuacóatl y de la Virgen de los Milagros, destacando que ambas comparten su principal atributo. 3. El territorio de peregrinaje relacionado con la deidad Cihuacóatl. 4. La concepción espacial durante la organización de la fiesta patronal de Tlaltenango relacionada al quincunce mesoamericano y 5. La concepción del tiempo de Tlaltenango y su relación con el quincunce de origen mesoamericano. Dichos elementos permiten establecer que la religiosidad popular de Tlaltenango conserva una relación con la matriz mesoamericana. En segundo lugar, se muestran las tensiones a partir de dichos indicadores en tanto marcas religiosas de la dimensión mesoamericana, frente a la dinámica expansionista de la urbe -abordada previamente- en la que se encuentra inmerso el territorio de Tlaltenango.

Es importante mencionar que con respecto a los indicadores relacionados tanto a la deidad Cihuacóatl, sus características iconográficas, así como el supuesto aquí esbozado relacionado a que dicha deidad prehispánica antecede a la Virgen de los Milagros, son abordados como marcas religiosas (Segato, 2007), con este enfoque abordado a lo largo de esta investigación priorizamos más bien el impacto y el significado de dichos indicadores y datos etnohistóricos en la actualidad, así como su agencia simbólica y la supervivencia de la cosmovisión ancestral; aspectos que permiten comprender como el pasado vive y significa en el presente, en ese orden se puede hablar de "marcas religiosas" de resistencia y no solo de datos y piezas históricas de validación, de esta manera se enfatiza en como la comunidad de Tlaltenango

invoca, mantiene y le da sentido en la actualidad al pasado prehispánico durante la fiesta patronal, para resistir frente a las presiones de la expansión de la mancha urbana.

En ese contexto cabe enfatizar que los 5 indicadores identificados, son abordados como inscripciones o marcas religiosas, por ejemplo; la percepción del espacio en forma de quincunce, durante la organización de las procesiones, alude a un marcaje territorial; no se hace referencia a que las cuatro capillas de Tlaltenango que conforman los cuatro puntos cardinales en la actualidad; estén así ubicadas desde los tiempos de Mesoamérica, o que todas las capillas fueron construidas encima de un templo prehispánico, aunque existan o se esbocen hipótesis o suposiciones al respecto, que pueden derivar en nuevas líneas de investigación futuras.

Se considera más bien que los 5 indicadores aquí mostrados relacionados a reminiscencias mesoamericanas, han constituido y han sido fundamentales para el "*repertorio de emblemas*" (Segato, 2007) -como la imagen de la Virgen de los Milagros, o las procesiones y peregrinaciones por mencionar solo algunos-, de un grupo religioso que porta "*la heráldica de una lealtad común*" (Segato, 2007: 312), -en este caso los feligreses católicos que acuden al Santuario de Tlaltenango- desde donde son posibles diversas estrategias de marcaje territorial (De la Torre, 2022) para hacer frente a la expansión de la mancha urbana en la actualidad (Portal, 2009).

La "*heráldica*" (Segato, 2007) en el caso de la fiesta patronal de Tlaltenango, no significa necesariamente escudos de armas, sino la representación visual y ritual de quiénes son dichos feligreses, su historia y sus lazos, funcionando como una "bandera" cultural que los distingue y les da cohesión, en dicho escenario; los habitantes originarios de Tlaltenango, desde tiempo atrás, incluso antes de la conquista, han creado y se han apropiado de sus propios símbolos de identidad (imágenes, prácticas, objetos, rituales; abordados en este capítulo) que los unen y, al mismo tiempo, delimitan un territorio simbólico o físico, independientemente de las fronteras geográficas tradicionales, todo esto frente al avance homogeneizador de la ciudad moderna (mancha urbana) que busca absorberlos, despojarlos de su cultura y convertirlos en individuos aislados dentro de una gran ciudad o periferia.

Se puede afirmar de acuerdo con Segato (2007) que las marcas religiosas materiales (esculturas, altares, iglesias) y las inmateriales (rituales, devociones) que corresponden a los indicadores presentados en los siguientes párrafos,construyen una "territorialidad" específica durante la fiesta patronal de la Virgen de los Milagros en Tlaltenango. Esta fiesta patronal que incluye marcas relacionadas a reminiscencias mesoamericanas se caracteriza por ser una forma de habitar el espacio que desafía la lógica de la modernidad actual.

En ese contexto las esculturas religiosas de origen mesoamericano o católico actúan como marcadores físicos de lo sagrado dentro de un territorio, convirtiéndose en puntos de referencia que ordenan el espacio físico y simbólico, transformando el paisaje local en un espacio para los feligreses desde tiempos ancestrales. En la cosmovisión mesoamericana la deidad religiosa es la marca que ordena el tiempo y el espacio, en ese sentido la propuesta de la deidad mesoamericana en esta investigación permite comprender las reminiscencias mesoamericanas proyectadas en tiempo y espacio incluyendo el territorio de peregrinaje.

El Territorio de Peregrinaje es un espacio sagrado articulado por la circulación de creyentes, que conectan lugares a través de trayectorias, también de índole religiosa. Estos caminos generan una red territorial que históricamente trasciende las fronteras físicas locales o regionales, este aspecto evidencia desde el enfoque de Segato (2007), que el espacio no es meramente físico, sino un producto social y performativo, en ese sentido la peregrinación más que un viaje religioso es una "inscripción" que crea territorio. Dicho territorio de peregrinaje al ser transitado continuamente mantiene viva la memoria de los antepasados y la identidad de raíz mesoamericana, a pesar de los esfuerzos coloniales por imponer fronteras rígidas.

La percepción del tiempo se vincula a un calendario festivo de origen mesoamericano que constituye la marca que temporaliza el espacio de Tlaltenango durante la celebración religiosa. La fiesta patronal en honor a la Virgen de los Milagros y los ritos cíclicos reconfiguran el uso del territorio, convirtiéndolo de espacio productivo a espacio sagrado en fechas específicas. La celebración religiosa en Tlaltenango utiliza un calendario festivo mesoamericano (cíclico) para detener el tiempo productivo-tecnocrático de la ciudad, transformando el espacio en un espacio sagrado, de esa forma; la fiesta patronal es la marca que temporaliza el espacio desde el enfoque de Segato (2007).

El espacio territorial durante la fiesta patronal de Tlaltenango es producido por la comunidad religiosa y resulta de la presencia en el espacio de las marcas tangibles (Santuario y capillas) e intangibles (procesiones) es decir; la interacción entre lo material y lo inmaterial crea una "inscripción" que delimita el territorio de la comunidad religiosa. Durante los días que transcurre la fiesta patronal, el espacio es de los feligreses de Tlaltenango porque está saturado de su historia y sus rituales, produciendo así su propio territorio bajo una lógica mesoamericana, que se proyecta similar al Quincunce prehispánico como se mostrara más adelante.

Las marcas religiosas tangibles e intangibles de reminiscencias mesoamericanas, dan cuenta de acciones mediante las cuales un grupo social se apropia de un espacio (Segato, 2007); en ese contexto

durante la fiesta patronal de Tlaltenango, el territorio es también "*espacio marcado con los emblemas identificadores de su ocupación por un grupo particular*" (Segato, 2007: 312).

En este punto se puede decir que Mesoamérica se articulaba desde una compleja estructura de marcas religiosas (Segato, 2007) resistentes al cambio (López, 2000) que "*actuaban como estructurantes del acervo tradicional y que permitían que los nuevos elementos se incorporaran a dicho acervo con un sentido congruente en el contexto cultural. Este complejo era el núcleo duro"*. (López, 2000: 59).

Las características principales del núcleo duro propuestas por López Austin (2000), -quien retoma a Braudel (1953; 1966; 1974)- relacionadas al quincunce son las siguientes que cito a continuación:

"1. Sus elementos son muy resistentes al cambio, pero no inmunes a él. El núcleo duro pertenece a la muy larga duración histórica. Es, en términos braudelianos, un hecho histórico del "tiempo frenado", de lo que se encuentra "en el límite de lo móvil". El núcleo duro mesoamericano es una entidad de extraordinaria antigüedad: fue formado por las sociedades igualitarias aldeanas del Preclásico Temprano, y muchos de sus elementos perduran en las comunidades indígenas de hoy pese al tremendo impacto de la conquista española. Los olmecas, a quienes durante un tiempo se atribuyó ser los agentes del impulso inicial de la tradición mesoamericana, ya aprovecharon las bases cosmológicas de una visión generalizada.

Ellos expresaron visualmente concepciones muy anteriores a su época en un extraordinario simbolismo que sintetizaba el plano terrestre en el quincunce, los soportes del cielo en los árboles de los extremos del mundo, el axis mundi en la planta del maíz, el gran ombligo en la hendidura en V, la oposición complementaria en glifos pareados, el cielo en las encías del jaguar… Los olmecas distribuyeron por intercambio en un amplio radio del territorio mesoamericano bienes preciosos en los que estaban talladas o pintadas, con estilización extraordinaria, manchas, garras, cejas y fauces de jaguar, alas de aves fabulosas, el xonecuilli y muchos otros bellos signos.

Pero no toda la atracción de sus obras derivaba de su belleza; gran parte del éxito se debió al significado de sus representaciones, emblemas inscritos en los objetos suntuarios que los gobernantes de dilatadas regiones adquirían como símbolos de poder. Mucho antes, antes incluso del nacimiento de las jerarquías sociales, las concepciones que después fueron simbolizadas por los olmecas habían surgido entre los aldeanos del Preclásico Temprano. Los descendientes de dichos aldeanos, tanto los gobernantes como los gobernados de las sociedades jerárquicas del Preclásico Medio (1200-400 a.C.), reconocían los símbolos cósmicos que ahora servían como apoyos del poder. Los gobernantes se ostentaron como elementos del cosmos visualmente representado: eran los seres situados en los límites de este mundo,

los que podían comunicar el aquí-ahora con el allá-entonces, los árboles cósmicos, para hacer valer sobre la tierra la palabra de los dioses. No podemos desconocer el gran valor de la cultura olmeca; pero es indispensable evaluar su papel en Mesoamérica. Sus huellas, muy dispersas, no abarcan todo el territorio mesoamericano. Sin embargo, en todo el territorio se descubre la gran antigüedad de los rasgos nucleares comunes.

2. Los componentes del núcleo duro constituyen un complejo sistémico. El núcleo duro se constituye por la decantación abstracta de un pensamiento concreto cotidiano, práctico y social que se forma a lo largo de los siglos. El diálogo secular ha producido la cosmovisión. Los elementos del núcleo se han acendrado en la congruencia. Puede pensarse que algunos de ellos, tocados por procesos históricos profundos, llegan a su fin y son sustituidos por nuevos componentes del núcleo; pero los componentes sustitutos deben ajustarse —y ajustar los otros elementos— para mantener la lógica del conjunto en una recomposición sistémica.

3. El núcleo duro actúa como estructurante del acervo tradicional, otorgando sentido a los componentes periféricos del pensamiento social. Los elementos de una tradición van desde los que integran un núcleo duro hasta los más mutables, pasando por los que tienen ritmos intermedios de transformación. A partir de los elementos nucleares se genera y estructura continuamente el resto del acervo tradicional. Así como los componentes del núcleo adquieren, gracias a la decantación, un valor de congruencia, producen, en sentido inverso, una congruencia global que llega al ejercicio cotidiano. Ésta es una de las características de la cosmovisión.

Es un producto abstracto de la articulación de los sistemas nacidos en los distintos ámbitos de la vida social; se constituye en macrosistema y, en reflujo y en forma holística, traslada a la vida concreta la vigencia de sus cánones. Debemos evitar, sin embargo, las ideas de la congruencia absoluta, de la perfección cosmológica, de la articulación total. La vida social está llena de contradicciones, y éstas por fuerza se reflejan en el nivel de la cosmovisión. La cosmovisión permite el juego de las contradicciones manteniendo la posibilidad de comunicación —y lucha ideológica— entre los distintos componentes de la sociedad a partir de principios que, pese a toda posición en pugna, se mantienen comunes.

4. El núcleo duro permite asimilar los nuevos elementos culturales que adquiere una tradición. La recepción de nuevos elementos culturales en una tradición no es un proceso sencillo. Tanto las innovaciones endógenas como los préstamos de vecinos o las imposiciones de sociedades dominantes deben incorporarse a la tradición receptora venciendo múltiples oposiciones. El núcleo duro funciona

como gran ordenador: ubica los elementos adquiridos en la gran armazón tradicional; produce las concertaciones eliminando los puntos de contradicción y da sentido a lo novedoso —incluso un sentido profundo y complejo— reinterpretándolo para su ajuste.

5. Puede resolver problemas nunca antes enfrentados. Con un nivel de abstracción que lo hace dúctil y flexible, el núcleo duro opera en las nuevas condiciones y se enfrenta a los retos inéditos que se presentan históricamente con el paso de los siglos. Sus mecanismos adaptativos garantizan el cumplimiento de sus funciones y, a la larga, su propia persistencia. En este sentido el núcleo duro es semejante a la memoria en el uso que se da a ésta en la vida cotidiana: no es tan importante el volumen de las representaciones acumuladas ni la capacidad de evocarlas, sino la posibilidad de interrelacionarlas productivamente para imaginar respuestas a nuevas situaciones.

6. No forma una unidad discreta. Ni en la antigua cosmovisión ni en la actual tradición mesoamericana podemos distinguir límites precisos del núcleo duro. Puede pensarse que el acervo de concepciones de la cosmovisión mesoamericana —como los de otras cosmovisiones en el mundo— estuvo constituido por componentes de distinta labilidad, ordenados de tal manera que los que servían de presupuestos lógicos —esto es, los de una mayor generalidad y jerarquía— adquirieron una gran resistencia a la transformación, mientras que los menos fundantes quedaron más expuestos a la modificación y a la eliminación ocasionadas por el devenir de las sociedades.

De esta manera se formó una gradación de lo más duro a lo menos resistente, de tal manera que pudiéramos imaginar metafóricamente el núcleo duro como una esfera cuyos elementos externos sufrían los mayores embates de los procesos históricos, actuando como colchones protectores de las partes fundantes y estructurantes más internas de la esfera. La violencia del cambio histórico determinaba la profundidad de los cambios en la cosmovisión; el núcleo de la esfera —el cuerpo subsistente, de las dimensiones que hubiese conservado— recompondría una tradición que, tras el impacto, pudiera haber perdido muchos elementos superficiales y adquirido otros muy diferentes, producidos en la transformación histórica" (López, 2000: 59-62).

Entiendo por cosmovisión a "*una parte del ámbito de la religión ligado a creencias, las explicaciones del mundo y el lugar del hombre en relación con el universo*" (Maldonado, 2000: 19), la cosmovisión es a partir de sus elementos más resistentes al cambio, que se alimentan de las actividades cotidianas de los miembros de un grupo social, que desde su relación con la naturaleza y la cultura integran representaciones colectivas y pautas de conducta en diferentes ámbitos de acción (López, 2000: 63) que

"*marcan y demarcan -como insignias- la afiliación y la lealtad a un grupo correligionario*" (Segato, 2007: 328).

Cabe destacar que las actividades religiosas y los rituales presentes en la festividad de la Virgen de los Milagros resultan de un sincretismo religioso; es decir, encuentran sus "raíces en la época prehispánica" (Broda, 2003: 14) y también en los elementos simbólicos del catolicismo introducidos por los españoles en el siglo XVI; resultado de este sincretismo son los procesos de aculturación que ha variado de región en región y en intensidad, manteniendo sus raíces; es decir su pasado prehispánico y colonial; pero sin embargo creándose nuevas expresiones y significados.

El sincretismo religioso surge desde la conquista, mediante un proceso arduo de reinterpretación simbólica (Bartolome y Barabas, 1990) y la configuración de las nuevas tradiciones populares; en donde al mismo tiempo se conservan elementos prehispánicos que se vincularon con la nueva religión impuesta por los españoles (Broda, 2003).

Para Marzal (1993: 231-250), el sincretismo actual es resultado de un proceso que contiene una recombinación de formas y significados simbólicos. De tal manera que "*el sincretismo religioso puede definirse como el resultado de la interacción dialéctica de elementos -creencias, ritos, formas de organización y normas éticas- de las dos religiones originales comprobable en la persistencia de dichos elementos comprometidos en la interacción en una nueva religión, su desaparición, la síntesis de los similares entre ambas o su reinterpretación y cambio de significado*" (Marzal 1991: 236).

En ese orden la religiosidad popular; permite "*atender los espacios intermedios entre diferentes zonas de influencia entre lo individual y lo institucional, entre lo nuevo y lo tradicional, conocido en México como religiosidad popular, entre los sincretismos coloniales y los hibiridismos poscoloniales*" (De la Torre, 2013: 6). Además, desde el concepto de religiosidad, se puede "*analizar las continuidades con la tradición, con los llamados "linajes creyentes" propuestos por Hervieu-Léger".* (De la Torre, 2013: 6). La religiosidad popular se relaciona con el fenómeno del aparicionismo, vinculado a imágenes religiosas, a lo sagrado; dichas apariciones están relacionadas con el catolicismo destacando las marianas; las apariciones ocurren a personas sencillas o niños Barabas (1995).

Por tal motivo la religiosidad popular se entiende como un espacio de marcas performáticas de los "otros" (indígenas, mestizos, clases populares) que, a través de hibridaciones y apariciones, crean mallas de sociabilidad y territorios propios, resistentes a la lógica homogénea de la modernidad. En ese orden es en la religiosidad popular donde lo sagrado se inscribe en la cotidianidad y en la gente, creando un espacio de resistencia, memoria y pertenencia.

El aparicionismo generalmente se aborda como una creación religiosa relacionada con momentos de crisis social y de identidad, el aparicionismo es fuerza impulsora de acciones que generan cohesión social (Barabas, 1995: 32), el fenómeno del aparicionismo implica procesos de apropiación o reapropiación territorial, en ese contexto el aparicionismo implica la creación de nuevas identidades sociales (Barabas, 1995), es decir las nuevas identidades se diferencian de otros grupos sociales.

En grupos indígenas que han estado en peligro de desaparecer el apricionismo genera acciones de resacralizacion del territorio mediante las procesiones y peregrinaciones. En América Latina este fenómeno asociado al catolicismo ocurre en sitios sagrados prehispánicos (Barabas, 1995), como en el caso de la Virgen de los Milagros de Tlaltenango en Cuernavaca Morelos, México.

El aparicionismo, por tal motivo se puede entender como una inscripcion performática (Segato, 2007) -un hacer, además de un creer- que funciona como una marca territorial y una herramienta de cohesión comunitaria que, en tiempos de crisis, reconfigura identidades para "diferenciarse" (Segato, 2007) y resistir a la homogeneización de la mancha urbana.

En ese contexto la imagen religiosa funciona como una marca-emblema en el territorio y en el espacio público que señala la pertenencia a un grupo y que además tiene la capacidad de definir un territorio (Segato, 2007).

A partir de lo abordado en esta introducción, muestro a manera de indicadores las marcas religiosas de reminiscencias mesoamericanas que permiten considerar que la fiesta religiosa de Tlaltenango en Cuernavaca Morelos mantiene una raíz prehispánica, a partir de donde se pueden evidenciar tensiones de orden territorial en la actualidad.

4.1 Marcas religiosas de reminiscencias mesoamericanas en Tlaltenango.

Con los indicadores de reminiscencias prehispánicas que se muestran a continuación, se sostiene la persistencia de una matriz cultural profunda que sobrevive a la conquista española y dialoga con la modernidad urbana, dichos elementos permiten establecer que la religiosidad popular local conserva un vínculo innegable con la matriz mesoamericana. Estas marcas (Segato, 2007) religiosas de reminiscencia mesoamericana presentes actualmente en Tlaltenango, son signos de una tradición preexistente a la conquista española, que persisten en la memoria colectiva y en la práctica ritual, resistiendo la homogeneización cultural.

La religiosidad popular en México no constituye un bloque homogéneo, se puede hablar de un sincretismo vivo donde la matriz mesoamericana persiste a través de "marcas religiosas" -en términos de Segato (2007)- que sobreviven bajo el ropaje del catolicismo colonial.

Los siguientes elementos relacionados a la cosmovisión prehispánica, permiten establecer que el Santuario de Tlaltenango y su fiesta patronal, dejan de ser productos exclusivos de la colonia, siendo más bien espacios vivos donde la matriz mesoamericana se resiste a desaparecer, reconfigurándose como parte esencial de la identidad local que además hace frente a la lógica de la ciudad.

4.1.1 Cihuacóatl, la Virgen de los Milagros y la suplantación de imágenes.

Son diversos los estudios que sostienen que durante la conquista, los españoles suplantaron deidades prehispánicas por los santos y vírgenes católicas, lo hicieron tomando en cuenta las características y atributos de los indígenas, para colocar dichos atributos a las imágenes católicas, como estrategia para que los indígenas aceptaran las imágenes católicas españolas y este fue el caso de la Virgen de los Milagros de Tlaltenango, sobre la deidad prehispánica Cihuacóatl, cuyo atributo principal coincide entre ambas como protectoras de las mujeres embarazadas o que quieren dar a luz.

Este hecho desde el enfoque de Segato (2007), permite sostener que la imagen católica de la Virgen de los Milagros; no necesariamente suplantó, sino que más bien, incorporo y además encubrió la persistencia de lo mesoamericano mediante el performance de la suplantación.

El culto a la deidad Cihuacóatl iba más allá del territorio de Cuauhnáhuac, se ha constatado que su culto se introdujo en la capital mexica Tenochtitlan, después de la conquista por medios militares de Cuitlahuac; una ciudad antigua que conformaba los llamados pueblos "chinampanecas" referidos a Xochimilco, Culhuacan y Chalco (Maldonado, 2000: 67), por tal motivo también se asocia a Cihuacóatl con Tonantzin, en el contexto de la suplantación de imágenes o los cultos de sustitución (Martínez, 1991).

De acuerdo con Martínez (1991), resulta paradójico que los franciscanos se opusieran a los "cultos de sustitución" que ellos mismos habían instaurado; Fray Bernardino de Sahagún fue quien denuncio de manera más directa esta situación, uno de ellos era el de la Virgen de Guadalupe en el Tepeyac, al norte de la Ciudad de México, lugar donde originalmente se realizaban sacrificios y venían de muy lejos, pero después de edificar la iglesia de la Virgen de Guadalupe, también la llamaban Tonantzin. El mismo Sahagún menciona que en Tlaxcala se adoraba a la diosa Toci en lugar de a Santa Ana, la madre de María y abuela de Jesucristo; en el actual estado de Puebla, en San Juan Tianquizmanalco (al norte de Atlixco) se adoraba a Telpuchtli, advocación de Tezcatlipoca, en lugar de a San Juan Bautista, debido a que decían que ambos eran vírgenes (Martínez, 1991).

La devoción por parte de los indígenas a estas deidades está relacionada con la fertilidad, así los santuarios edificados mencionados estaban ubicados en cerros, relacionados con las nubes y la lluvia y con esto el mantenimiento de la vida humana. (Martínez, 1991).

En ese contexto, el propósito de Sahagún era al parecer romper la asociación de Tonantzin con Santa María, para relacionarla con Eva, -la madre de todos los hombres quien cometió pecado- y con Cihuacóatl, para que de esta manera disminuyera el creciente culto que los indígenas y españoles profesaban a Tonantzin-Santa María de Guadalupe en el Tepayac (Martínez, 1991), así insistía Sahagún que "*no es Tonantzin, nuestra madre, sino Dios Ynantzin, madre de Dios, y recalcaba que Tonantzin era en realidad Eva, la causante del sufrimiento y la decadencia de la humanidad, e insistía en relacionarla con Cihuacóatl*" (Martínez, 1991).

De cualquier manera, como afirma Martínez (2008), Sahagún al identificar a Tonantzin con Cihuacóatl y al mencionar las apariciones de Cihuacóatl, termino por referirse de manera indirecta a las apariciones guadalupanas, el hecho es que aunque Cihuacóatl es Tonantzin y Tonantzin es la Virgen de Guadalupe del Tepeyac, en el contexto de esa palindrómica confrontación Ave/Eva, tal parece que desde esos tiempos ha existido una indignación de los sacerdotes católicos, en torno a las apariciones de Tonantzin Guadalupe con las de Tonantzin Cihuacóatl, a quien querían identificar con el pecado y la decadencia humana; y eso es, aunque digan que respetan la religiosidad indígena (Martínez, 2008).

La religiosidad indígena, como se puede ha podido constatar estuvo manipulada, como parte del arduo proceso de evangelización; en este punto es importante recalcar que llama la atención que los frailes españoles utilizaban los mismos lugares de culto indígena para construir sus nuevos templos católicos, incluso encima de los templos indígenas, una vez destruidos; seguramente es el caso de Tlaltenango, justo en donde se erigió la capilla de Hernán Cortés, primera de Latinoamérica; me refiero

a la capilla de San José, en esta construcción, resalta el hecho de que aunque fue construida por los frailes franciscanos, quienes orientaban sus templos de norte a sur, en el caso de esta capilla de San José, la orientación es oriente-poniente, que es justo la orientación que utilizaban los pueblos prehispánicos para sus templos, lo que significa que la capilla de San José podría estar encima de un templo tlahuica, como lo comento el Arq. Betanzos, en su ponencia realizada en Tlaltenango, con motivo de la reflexión histórica del pueblo de Tlaltenango, aproximadamente en el 2011 y aunque no se ahondo más al respecto en ese tiempo, los hallazgos que ahora presento en este capítulo relacionados con Cihuacóatl,; nos permiten comprender un poco más al respecto, además de que también posibilitan comprender la relación entre Tlaltenango e Iztapalapa en el contexto de la celebración religiosa de la Virgen de los Milagros.



Mapa 1. Mapa de google earth en donde se presentan: 1 orientacion de la capilla de San José (norte-sur). 2 orientacion de la capilla de San Jeronimo (norte-sur). 3 orientacion del Santuario de la Virgen de los Milagros (oriente-poniente). Fuente: Elaboracion propia.

Con respecto al nombre Cihuacóatl y la orientación del templo tlahuica desaparecido por las construcciones religiosas católicas, destaca el hecho de que coincide con lo descrito en el códice Borgia; específicamente en el tonalpohualli (cuenta de los días), en la descripción de los veinte signos de los días y su deidad correspondiente, es decir; en lo relacionado a la denominación “coatl” su significado es

serpiente y su orientación cardinal corresponde al este; tal cual como se ve en la actual orientación del Santuario de Tlaltenango que podría estar encima de los restos de un templo religioso prehispánico.

4.1.2 Características iconográficas de la deidad Cihuacóatl.

Cihuacóatl en el mundo prehispánico es "la madre de los dioses", la deidad Cihuacóatl (mujer serpiente) patrona de Culhuacan, era de acuerdo con Duran sinónimo de Coatlicue, madre de Huitzilopochtli (Maldonado, 2000: 66 cita a Broda 1987 (a) y (b)).



Cihuacóatl, Fuente: Museo Nacional Antropología. México

Un elemento que llama la atención en la escultura de la deidad Cihuacóatl, es la serpiente al costado derecho; en las sociedades prehispánicas se utilizaban instrumentos musicales para las ceremonias religiosas, tal es el caso del uso de la "víbora chicahuaztli"; también conocido como báculo con sonajas,

dicho báculo es símbolo de vitalidad, fertilidad y fecundidad (Couvreur, 2011). Los dioses mesoamericanos tienen diversos atributos, y los elementos o instrumentos en sus manos señalan la acción (Vesque, 2017).

El chicahuaztli es un instrumento prehispánico utilizado en las ceremonias religiosas importantes, pertenece al grupo de los instrumentos idiófonos que tienen la característica de emitir un sonido al golpeteo o sacudimiento de dicho instrumento, simboliza el rayo solar que fertiliza la tierra. El chicahuaztli se asocia por su sonido a la lluvia y se cree era para evocar a tlaloc con dicho instrumento.

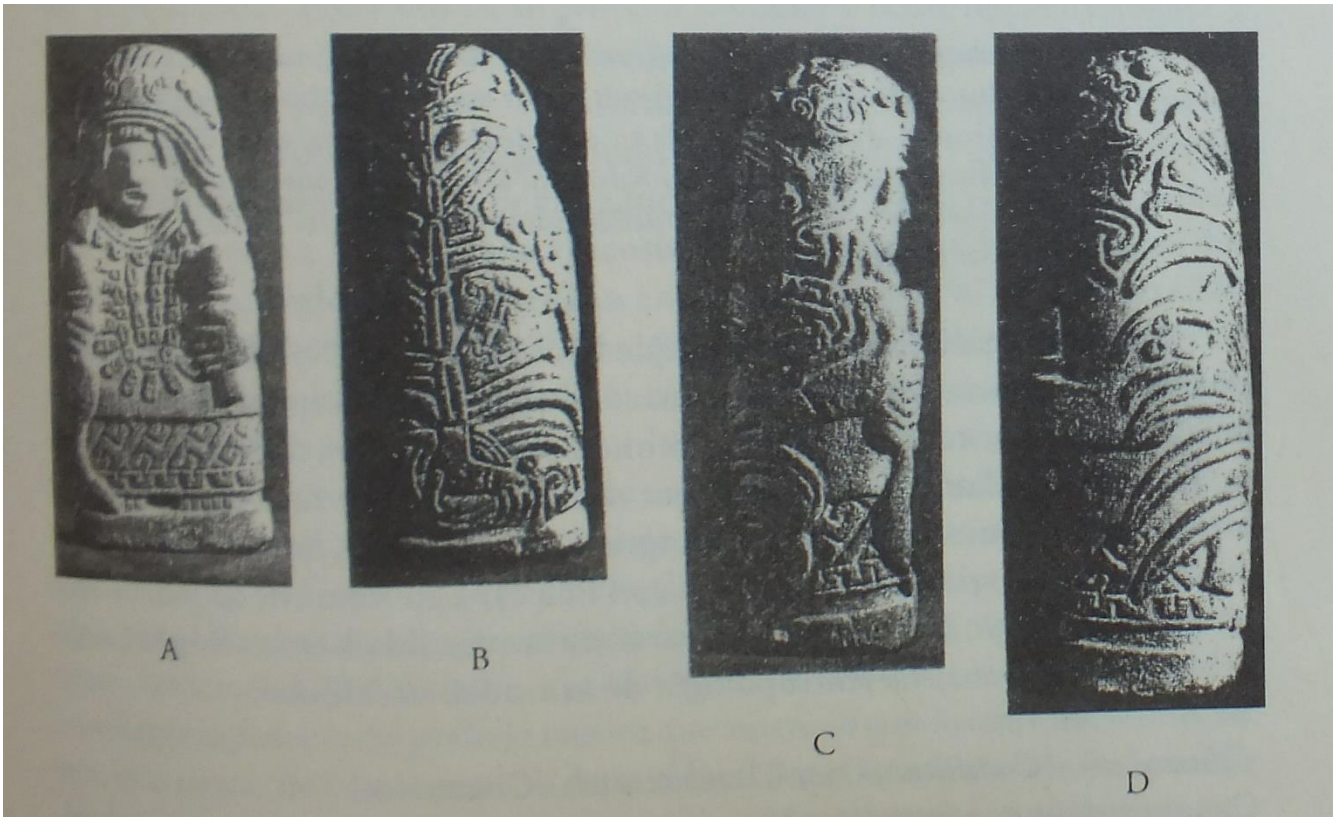
Al costado izquierdo de la deidad Cihuacóatl se puede observar lo que pudiera ser una maraca; cabe hacer la aclaración de que erróneamente se han designado a las maracas como sonajas, pero de acuerdo con diversos estudios arqueo-musicológicos se ha constatado que no existieron sonajas en Mesoamérica, y que tanto los materiales como la morfología son muy diferentes entre la sonaja y la maraca (Sánchez, 2021). Por tal motivo asumo que es una maraca; para el mismo efecto de evocar la lluvia, o un tlachieloni.

El tlachieloni es un instrumento –no musical- que en náhuatl significa "lo con que uno tiene la capacidad de ver cosas" (Vesque, 2017: 113). Dicho instrumento es básicamente una placa redonda perforada en el centro, que es a su vez colocada sobre un mango que permite sostenerla con la mano; se piensa que la deidad se cubría la cara con el tlachieloni para mirar por el centro. el tlachieloni o "instrumento para ver" indicaba la capacidad de las deidades que lo tenían, para ver más allá y revelar acontecimientos que eran inaccesibles para la gente común (Vesque, 2017).

Las características físicas de la escultura son: piedra volcánica rosácea, posiblemente andesita. Alto: 78.5 cm; ancho: 33.00 cm; espesor: 24.00 cm.

Las características de la deidad Cihuacóatl de acuerdo con Solís (1982) son las siguientes:

"(…) se compone de una sola pieza: de pie con las piernas rectas, cara hacia el frente, los brazos plegados portando una sonaja y una serpiente ondulada, hierática, vestida con un huipil largo y una falda con una banda de grecas; el tocado es una combinación de una cabeza de serpiente y una capa (sobre su espalda…); orejera en forma de disco y colgante; collares con muchas hileras de cuentas y cascabeles; edad adulta- joven" (Maldonado, 2000: 77 cita a Solís, 1982: 102).



Fotografías de la escultura, deidad Cihuacóatl, procedente del barrio de Amatitlán, Cuernavaca; Morelos. A) lado frontal; B) lado anverso; C) lado derecho, en donde se ve la cabeza de serpiente que remata el bastón de Cihuacóatl; y D) lado izquierdo, en este lado se muestran las plumas y la mariposa; en su mano porta una sonaja. Fotografía e identificación de los atributos de la diosa Cihuacóatl: Doris Heyden, 1969: 51-54. Fuente: Maldonado, (2000: 77).

Heyden (1969) realizo una descripción de la extraordinaria capa de la deidad Cihuacóatl:

"(...) salen de la columna vertebral de la serpiente; y de las vértebras de ésta, terminan en una garra de águila. Entre las plumas se asoman figuras fantásticas que pueden ser mariposas o cabezas de serpiente. Si se tratara de mariposas, la deidad tendría asociación con el fuego (cuyo símbolo es la mariposa), y la garra de águila –ave ligada al sol- también correspondería con la asociación de este cuerpo celeste de fuego. Al mismo tiempo la diosa muestra una gran variedad de símbolos vinculados con el agua: en su mano izquierda lleva una sonaja, relacionada con el trueno y la lluvia; en la mano derecha, una serpiente de lluvia y de rayo. El diseño de la falda muestra el xicalcoliuhqui, que representa el agua (como la falda de la Chalchiuhtlicue monumental, teotihuacana); en la parte baja y atrás de la capa hay tres chalchihuites, también signos del agua" (Maldonado, 2000: 77-78 cita a Heyden, 1969: 51).

Como apunta Maldonado (2000) la diosa contiene elementos relacionados con el agua, el fuego, la lluvia y el sol; los cuales son fundamentales para la hacer crecer y fomentar la vegetación y la reproducción.

Cihuacóatl se relaciona también con la fertilidad, de acuerdo con Heyden, (1969) Cihuacóatl es *"dadora de vida a través de los elementos"* pero además es *"la diosa madre en una de sus múltiples advocaciones"* cabe resaltar que "*Sahagún, al hablar de nuestra madre la llama Yaolticitl, Cihuacoatl y Quilaztli, considerándola madre de las diosas (...) madre de todos nosotros*" (Heyden 1969: 54). Para Sahagún Tonantzin –relacionada con la virgen de Guadalupe- se identifica con las diosas Centetótl y Cihuacóatl.

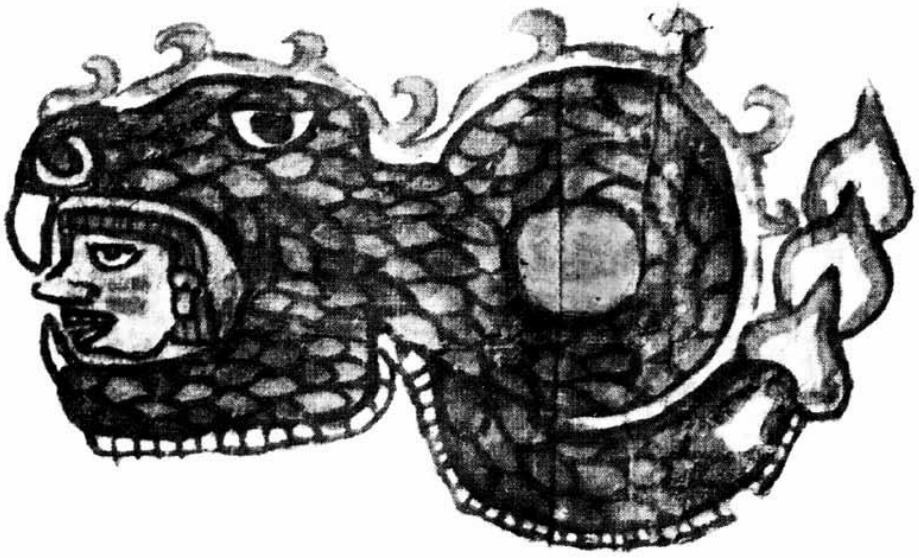
El análisis iconográfico de Heyden y Solís de la escultura Cihuacóatl, es una prueba de la existencia del culto hacia Cihuacóatl en Cuauhnahuac –ahora Cuernavaca- territorio que, en tiempos prehispánicos, fuera un importante centro político y económico, en el contexto de la dominación del imperio mexica.

Se puede constatar la relación de la deidad Cihuacóatl con la fertilidad; incluso su otro nombre "Quilaztli" significa "propiciadora de las verduras". En el códice florentino se relata que Cihuacóatl fue quien proporciono a los indígenas instrumentos para la siembra (Aguilera, 2012: 5).

Cabe destacar con respecto a las fechas de las fiestas relacionadas con Cihuacóatl, que durante la veintena de Toxcatl, "*cosa seca*" cuya fiesta se celebraba el 2 de junio (Aguilera, 1982: 205 y), además de ofrecer oraciones a Huitzilopochtli, a Tezcatlipoca y al sol, también se realizaban oraciones a Cihuacóatl para pedir agua, la lluvia se retrasaba no solo por un año, podría ser por más tiempo (Aguilera, 2012: 6, 2000).

Hueytecuilhuitl a quien oraban para aplacar la sequía, era una de las fiestas más importantes del año solar y caía, según Durán, el 18 de julio, según el calendario usado en su tiempo. De acuerdo con el calendario ajustado de los mexicas, la fiesta tenía lugar el vigésimo día de la veintena, o sea, el 1 de agosto (Aguilera, 1982: 205).

De acuerdo con Aguilera esta era una fecha avanzada del año, y si no había llovido o sólo un poco, el pueblo se angustiaba y oraba a Cihuacóatl, Aguilera (2012: 6). En este punto se observa un constante ajuste de las fechas del calendario prehispánico, que después nuevamente se ajustó al calendario católico, en el contexto de la conquista y el subsecuente proceso de evangelización.



"Cihuacóatl", *Codice de Huamantla*, Bóveda de Códices de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, p. 16 del facsimilar. Fuente: Aguilera, Carmen. 2012. Cihuacóatl, diosa de la fertilidad. *Diario De Campo*, (8), 4–7.

Las mujeres embarazadas y que estaban cerca de dar a luz, se encomendaban a Cihuacóatl; en la cosmovisión prehispánica y mexica las mujeres que perecían dando a luz, residían en un lugar que evocaba la feminidad, así el Cihuatlampa "hacia el lugar de las mujeres" era la región que compartían con Cihuacóatl, que a su vez era la diosa patrona (Marín, 2023). En la cosmovisión prehispánica se creía que las mujeres que fallecían durante el parto iban al cielo, donde se pone el sol.

Cihuacóatl es una de las deidades femeninas más importantes, representa la fertilidad, la vida y la muerte; era conocida por proteger a las mujeres embarazadas durante el parto, al dar a luz, si la mujer fallecía Cihuacóatl la acompañaba a en su viaje al Mictlan; la deidad se relacionaba con la salud reproductiva de las mujeres, por tal motivo era la protectora de la fertilidad. También la llamaban Tonantzin que quiere decir "nuestra madre" (Sahagún, 2000).

En este punto encuentro paralelismos en los atributos de Cihuacóatl con la Virgen de los Milagros de Tlaltenango, como lo han afirmado algunos entrevistados, habitantes de Tlaltenango:

"*mujeres que no podían tener hijos y que les ha ayudado la virgen, la virgen es protectora de las mujeres embarazadas (…) una mujer que no podía tener hijos y vino y le pidió a la virgen; le pide y se va y a la semana regresa y le reclama al padre, que porque le habíamos quitado al niño que traía la virgen en los brazos, y el padre; no nunca ha tenido un niño en los brazos, y la señora decía, yo se lo vi (…) entonces se fue enojada la señora, pero a la semana después de la discusión, la señora se entera que estaba embarazada, entonces viene y plática con el padre y el padre le dice: María te lo estaba diciendo, este*

es tu hijo, no tenemos un niño con la virgen pero ella te lo estaba diciendo; este es tu hijo" (Iván Rodríguez, entrevista 2023).

En una obra impresa, que en su momento estuvo a cargo del presbítero Lauro López Beltráan y que forma parte de la información que comparte el Santuario de Tlaltenango, se puede leer lo siguiente:

"Los innumerables prodigios que Dios Nuestro Señor ha obrado por medio de esta imagen –afirma categóricamente- le han granjeado el titulo con que es conocida de los Milagros, siendo uno de los más frecuentes la felicidad con que salen de su parto las mujeres que se encomiendan a ella". (López, 1950: 32)

DIEDAD CIHUACÓATL	**VIRGEN DE LOS MILAGROS**
	
Atributos principales: Fertilidad, Protectora de mujeres en partos	Atributos principales: Fertilidad, Protectora de mujeres en partos
Instrumentos y símbolos: asociados al agua. Maraca: relacionada con el trueno y la lluvia; Serpiente: asociada a la lluvia y al rayo, O Chicahuaztli, instrumento religioso (prehispánico) asociado a la lluvia	Instrumentos y símbolos: asociados al cristianismo. Corona: como reina universal de todo lo creado; Cetro: asociado al poder de salvación; Cruz: representa a la trinidad Dios - Padre, Dios - hijo, Dios - Espíritu Santo
Ubicación: Cuauhnahuac (actual Cuernavaca, Morelos), y parte de Mesoamérica (que actualmente corresponde al Estado de México y CDMX)	Ubicación: Santuario de Tlaltenango, en Cuernavaca Morelos México
Siglos: Del XII al VXI (periodo posclásico)	Siglos: Desde el XVIII (1720) - Actualidad
Origen: Nahua	Origen: Español

Tabla 1. Tabla comparativa que muestra los atributos de la deidad Cihuacóatl (deidad de origen nahua) y la Virgen de los Milagros, (Patrona de Cuernavaca, Morelos) en el estado de Morelos. Fuente: Elaboración propia.

Cabe destacar que a partir del enfoque de Segato (2007) se sostiene que el atributo prehispánico no desaparece; queda inscrito debajo del manto católico, actuando como un indicador de persistencia, con respecto al performance de la sustitución, también desde el mismo enfoque teórico; se puede decir que este acto no se refiere a una eliminación total, en realidad se puede afirmar que hace referencia a una simulación, en donde la deidad mesoamericana persistió en el imaginario de los indígenas durante la conquista. La devoción a la Virgen de Tlaltenango (iniciada con la aparición de una imagen que reubicó el culto en Tlaltenango), tiempo después; se sostiene, en parte, por el reconocimiento de los indígenas de su deidad original protectora de la vida y la muerte.

La imagen prehispánica "vive" en la virgen, -mediante el atributo principal que comparten ambas imágenes, aunque los feligreses en Tlaltenango actualmente no mencionen a Cihuacóatl- demostrando que lo mesoamericano, no fue erradicado sino más bien ocultado mediante un performance, permitiendo que la comunidad indígena mantenga su conexión cultural y religiosa a través de un símbolo introducido desde el performance colonizador.

La Virgen de los Milagros de Tlaltenango es un indicador de que, a través de la manipulación de atributos divinos, la memoria y la deidad prehispánica Cihuacóatl persisten, como marcas de una identidad mesoamericana subyacente que la conquista no logró borrar completamente. En ese sentido la deidad Cihuacoatl y los otros indicadores de reminiscencias mesoamericanas que se muestran en esta investigación se abordan desde la perspectiva teórica de Segato (2007).

Por tal motivo, cabe aclarar que el hecho de ubicar en esta investigación (a manera de hipótesis) a la deidad Cihuacóatl como imagen religiosa mesoamericana previa a la Virgen de los Milagros, se encuentra lejos de buscar una validación histórica incluyendo sus posibles conexiones teóricas; más bien se orienta a permitir comprender que la persistencia de la cosmovisión mesoamericana, manifestada actualmente a través de marcas territoriales y simbólicas -como el territorio de peregrinaje de la Virgen de los Milagros, o la organización procesional similar al quincunce mesoamericano-, evidencia tensiones culturales vivas en Tlaltenango durante la fiesta patronal, las cuales resisten y reconfiguran la lógica urbana y la imposición religiosa occidental.

Esta perspectiva a partir de Segato (2007); permite hacer énfasis en que, independientemente de la localización física exacta de los templos antiguos, lo mesoamericano "persiste" en la fiesta patronal, en la forma de habitar y percibir el espacio sagrado (por ejemplo, el quincunce como marca de poder y ordenamiento espacial), manteniendo una "tensión" simbólica y territorial frente a la modernización urbana y la fiesta patronal cristiana.

Asociar a Cihuacóatl, con la Virgen de los Milagros, permite seguir abordando la fiesta patronal como algo que va más allá de ser solo un espacio evangelizador, ubicándose mejor como la inscripción del territorio (Segato, 2007) de lo sagrado antiguo, que persiste bajo nuevas formas, legitimando la identidad local y la resistencia territorial frente a la expansión de la ciudad.

En ese contexto Segato (2007), argumenta que la conquista y la evangelización no eliminaron lo antiguo; más bien, el territorio se convierte en un documento reescrito (palimpsesto), donde en este caso la Virgen de los Milagros (la nueva inscripción) se asienta sobre la memoria de la deidad prehispánica Cihuacóatl (la marca antigua) para legitimarse, permitiendo la persistencia de la cosmovisión local.

En ese orden el hecho de apartarse de "validar" la verdad histórica lineal, en relación con la suplantación de imágenes religiosas y los otros indicadores presentados relacionados a lo mesoamericano, permite centrar el análisis en la permanencia de una lógica de habitar el espacio sagrado, utilizando sí; a Cihuacóatl como la marca de la cosmovisión antigua que "persiste" a través de la nueva marca territorial (la Virgen de los Milagros).

En resumen, se utiliza la figura de Cihuacóatl y los otros indicadores presentados en este capítulo relacionados a la ritualidad prehispánica, para evidenciar la tensión viva entre la religiosidad mesoamericana -cuyas reminiscencias persisten en la actualidad- y la lógica de la urbe en la fiesta patronal de Tlaltenango.

4.1.3 Territorio de peregrinaje de la Virgen de los Milagros.

Una vez establecidos los elementos que permiten hablar de una suplantación de imágenes religiosas, o performance de ocultamiento en Tlaltenango, Cuernavaca, surge el por qué y desde cuando el vínculo de Tlaltenango con otros territorios que ahora corresponden al Estado de México y la Ciudad de México, destacando el vínculo entre Tlaltenango e Iztapalapa en la actual Ciudad de México, este hecho permite mostrar que el territorio de peregrinaje relacionado a la Virgen de los Milagros está inscrito (Segato, 2007), desde la época mesoamericana, si se considera que su antecesora es Cihuacóatl.

Desde la perspectiva teórica abordada en esta investigación (Segato, 2007) destaca el hecho de que la "marca" o "inscripción" mesoamericana es el eje estructurador, durante la fiesta patronal en honor a la Virgen de los Milagros; de esta red de alianzas y movimientos rituales entre Iztapalapa y Tlaltenango, que la estructura eclesiástica colonial no borró del todo, sino que más bien "invisibilizo" con una nueva imagen religiosa. En ese orden la devoción a la Virgen de Tlaltenango es una forma de resistencia cultural que mantiene viva la geografía sagrada mesoamericana (territorio de peregrinaje) bajo el velo del catolicismo colonial (Segato, 2007).

El actual territorio de peregrinaje y la devoción en Tlaltenango es una continuidad histórica de prácticas indígenas, donde la Virgen católica "ocupa el lugar" de la deidad prehispánica, estos aspectos denotan por sí mismos que el territorio sagrado mesoamericano se mantiene vigente a pesar de la conquista y la reconfiguración colonial (Segato, 2007). En la actualidad, el territorio de peregrinaje mostrado en este apartado funciona como una "inscripción" frente al performance colonial que intentó ocultar a la diosa Cihuacóatl, evidenciando que aún se mantiene vivo un vínculo de peregrinaje de origen prehispánico entre Cuernavaca e Iztapalapa.

El territorio de peregrinaje básicamente corresponde -como se muestra en el capítulo que hace referencia a la huella tlahuica- a los estados de Morelos, Estado de México y Ciudad de México, sin embargo, cabe enfatizar que dicho territorio de peregrinaje tiene un antecedente prehispánico relacionado a la deidad Cihuacóatl, es decir; se estructuro desde tiempos prehispánicos con relación a la deidad Cihuacóatl, incluso la relación entre Tlaltenango e Iztapalapa en el contexto de la celebración religiosa de Tlaltenango data de tiempos prehispánicos, si se parte de otros estudios relacionados a dicha deidad prehispánica (Murillo y Gutiérrez, 2021).

Destaca la relación con Iztapalapa debido a que desde ese territorio proviene la peregrinación más antigua, en el año 2023 la peregrinación de Iztapalapa cumplió 220 años de visitar el Santuario de Tlaltenango desde 1803 y de diseñar, decorar y colocar la portada floral en el Santuario de Tlaltenango desde principios del 1900 aproximadamente alrededor de la Revolución Mexicana.

De acuerdo a los relatos de algunos habitantes de Tlaltenango, y miembros del Santuario de Tlaltenango, alrededor del año 1800 se originó una epidemia en Iztapalapa, una de varias que se dieron en territorio mexicano por esos tiempos; los relatos señalan que una peregrinación de Iztapalapa viajo hacia el Santuario de la Virgen de los Milagros en Tlaltenango como una manda para que terminara la epidemia; mencionan que al regresar a Iztapalapa sucedió el milagro con el que finalizo dicha epidemia. Es a partir de ese entonces que los peregrinos prometieron peregrinar año con año desde el año de 1803 hasta la actualidad.

En el capítulo relacionado a la marca tlahuica en Tlaltenango, se ha logrado constatar que los territorios de Iztapalapa en Ciudad de México y de Tlaltenango, en Cuernavaca Morelos, comparten un origen nahua; para este capítulo se han encontrado elementos que permiten afirmar, el hecho de que además del vínculo comercial de esos territorios, existía un vínculo religioso; en primera instancia no era tarea fácil, sin embargo, la deidad Cihuacóatl ha significado un importante objeto de estudio para diversos

arqueólogos y antropólogos, situación que ha permitido conocer más, con respecto a Cihuacóatl y su relación con diversos territorios en tiempos prehispánicos.

Como señale en párrafos anteriores a Cihuacóatl se le rendía culto en Cuauhnáhuac; sin embargo, tenía un área de influencia territorial más grande, existen datos que muestran que a la diosa Cihuacóatl se le veneraba en "áreas ceremoniales de centros poblacionales, mercados, manantiales y cerros" (Murillo y Gutiérrez, 2021).

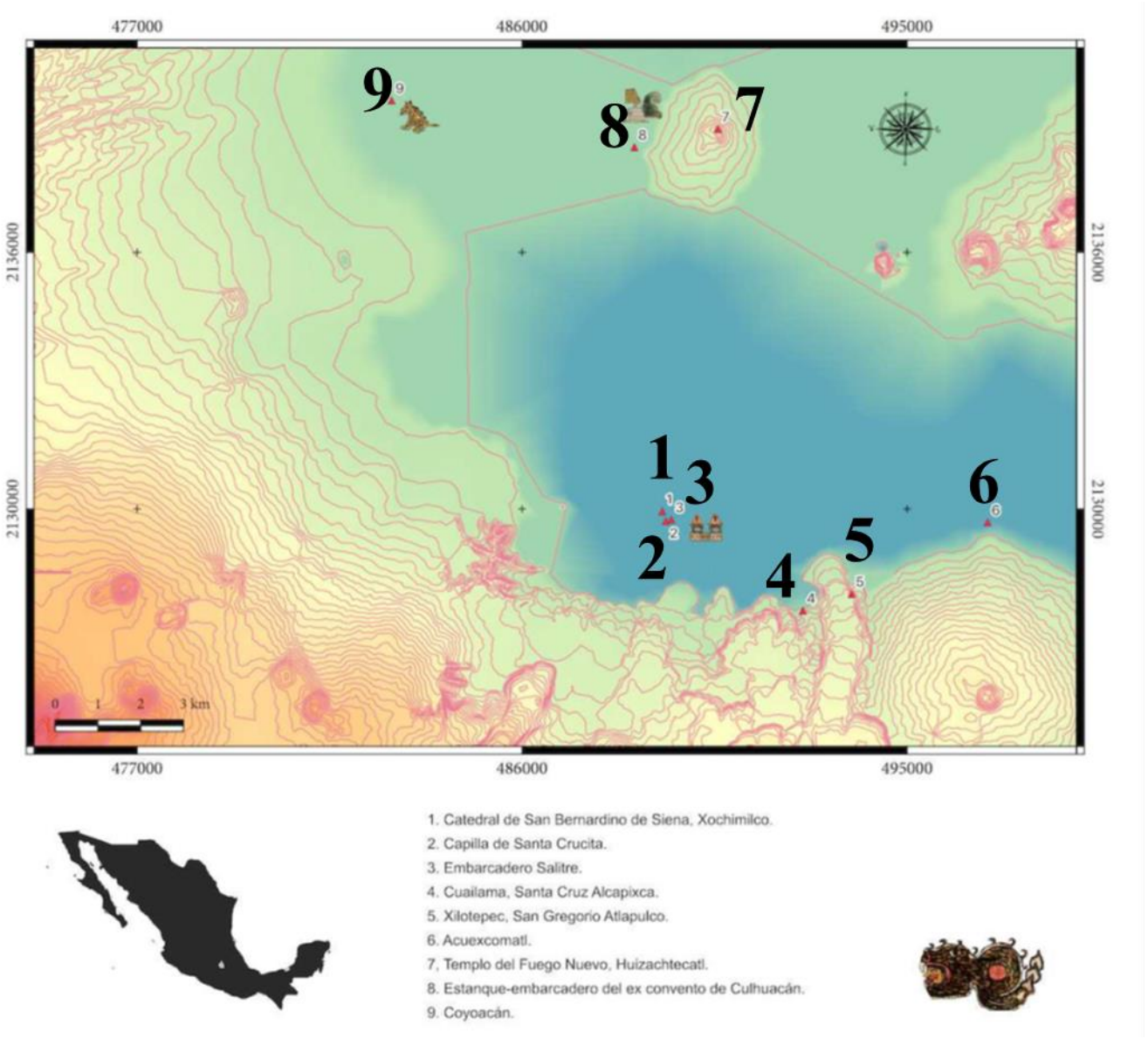
El culto a la deidad prehispánica llegaba a Huaxtepec, actual Oaxtepec en Morelos; así como a Xochimilco, actual San Vicente Chimalhuacán en el estado de México; e incluso hasta Culhuacán en la actual Ciudad de México, esto se puede entender debido al área de distribución de la etnia xochimilca durante el periodo postclásico (s. XII-XVI) que iba de la cuenca de México al norte de Morelos (Murillo y Gutiérrez, 2021).

De acuerdo con Murillo y Gutiérrez (2021), el culto a Cihuacóatl trascendía en poblados y parajes emplazados en la región lacustre de Cuitláhuac y Chalco, así como el área del somonte en las faldas del complejo volcánico de la Iztaccíhuatl y el Popocatépetl, la Sierra del Chichinauhtzin, además del norte de Morelos y el suroeste de Puebla.

Para Segato los pueblos originarios poseen una historia desde abajo, es decir; basada en redes de parentesco, cosmovisión y circulación cultural. El culto compartido a deidades como Cihuacóatl en un territorio continuo (desde Xochimilco y Culhuacán hasta el norte de Morelos) demuestra que la territorialidad tlahuica y xochimilca sobrevivió a la Conquista y resiste simbólicamente a la división geopolítica del México moderno.

Segato (2007), señala que las naciones latinoamericanas construyen jerarquías que buscan asimilar o borrar la diferencia étnica. Sin embargo, la pervivencia de estos espacios sagrados demuestra que los pueblos indígenas mantienen un mito propio de origen ancestral y un sentido de pertenencia comunitaria que el Estado-nación no ha logrado disolver.

Los sitios mencionados por Murillo y Gutiérrez, (2021), como la cuenca de México, las faldas del Popocatépetl, Iztaccíhuatl y el norte de Morelos; funcionan como un paisaje cultural vivo. La persistencia de estas rutas y sitios de adoración revela una geografía sagrada que mantiene unidas a las comunidades a través del tiempo, reafirmando una continuidad histórica de los pueblos nahuas y xochimilcas más allá de los registros oficiales.



Mapa 2. Sitios asociados a Cihuacóatl en el sur de la cuenca de México, destacando el número 7 que actualmente corresponde al cerro de la estrella en Iztapalapa de la Ciudad de México: 1. Catedral de San Bernardino de Siena, Xochimilco. 2. Capilla de Santa Crucita. 3. Embarcadero Salitre. 4. Cuailama, Santa Cruz Alcapixca. 5. Xilotepec, San Gregorio Atlapulco. 6. Acuexcomatl. 7. Templo del Fuego Nuevo, Huizachtecatl. (cerro de la estrella, Iztapalapa) 8. Estanque-embarcadero del ex convento de Culhuacán. 9. Coyoacán. Fuente: (Murillo y Gutiérrez, 2021). Los números grandes sobrepuestos son elaboración propia.

En Huaxtepec o Huaxtepeque, (ahora Oaxtepec en el Estado de Morelos) Cihuacóatl o Quilaztli era la deidad patronal. Druzo Maldonado, afirma que la escultura de la deidad debió estar colocada en el manantial, como se aprecia en la pintura de Huaxtepec, en donde se indica que en el área del mercado se encuentra un ojo de agua y la efigie de la "diosa serpiente", debe tratarse del "ojo de agua de San Juan" ubicado junto a la iglesia convento. Destaca el hecho de que el adoratorio de Cihuacóatl en Huaxtepec se encontraba en el tianguis junto al ojo de agua.

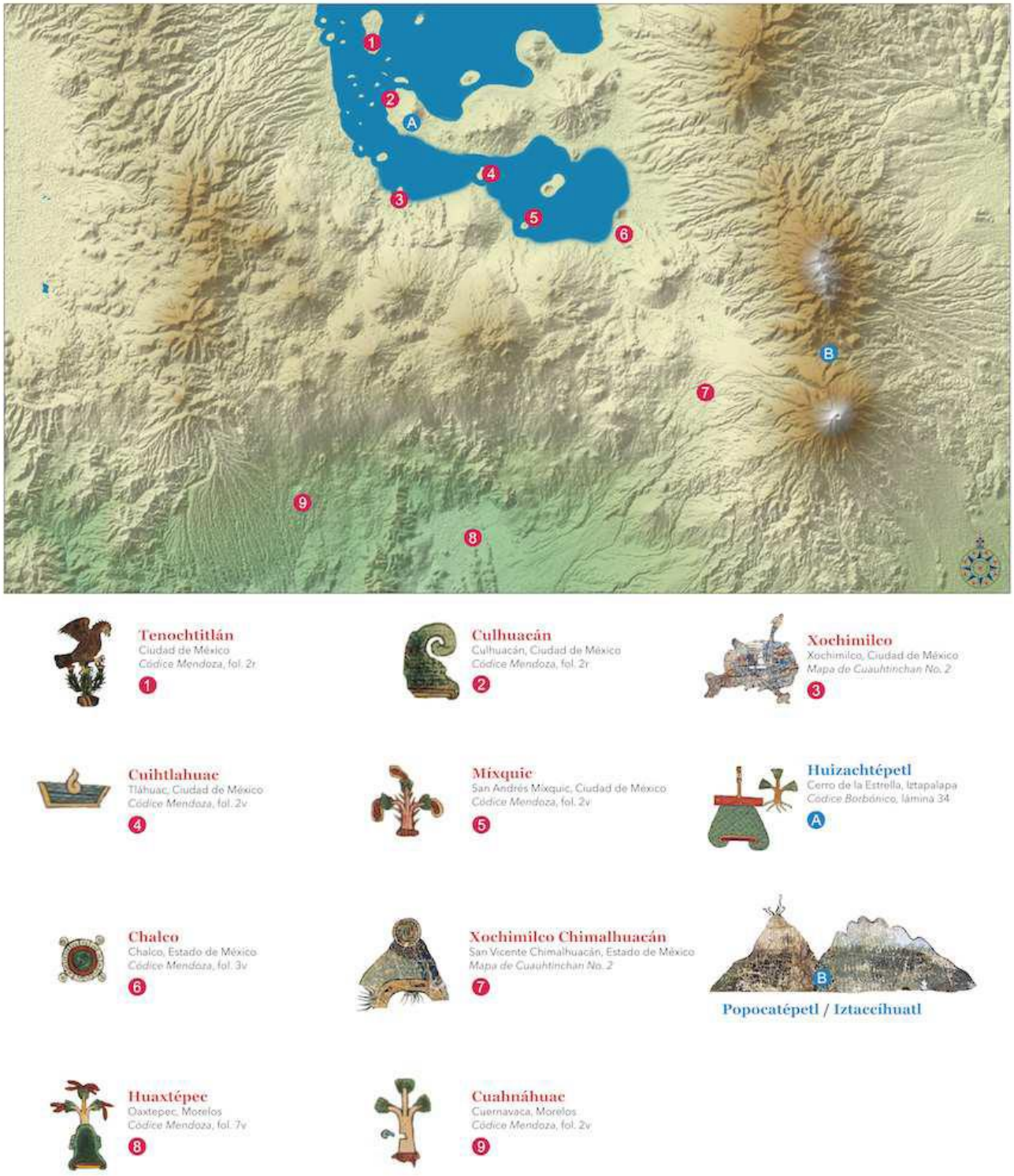


Mapa 3. En el mercado de Huaxtépec había un "ojo de agua" que fungía como el recinto de culto más importante de Cihuacóatl-Quilaztli. Fuente: Murillo y Gutiérrez, (2021).

En esta relación entre Cihuacóatl y la Virgen de los Milagros, en el contexto de su aparición como un evento milagroso, destaca su vínculo al contexto natural, por ejemplo, cuevas, manantiales de agua, o cerros; en el que se desarrollan los cultos a las deidades; es decir, como afirma Barabas, (2014), esas deidades se convierten en Santos Patronos de los pueblos y "*retoman el papel fundador y protector del territorio y del pueblo al que eligen, que antes desempeñaban, y aún desempeñan, los ancestros y las entidades territoriales sagradas; siendo entonces fundamentales en la construcción de identidades y territorios étnicos*" (Barabas, 2014: 443).

Como se observa en el mapa de Huaxtepec existe un vínculo entre la deidad Cihuacóatl y los ojos de agua. En Huaxtepec se le reconocía también por el nombre calendárico Matlacxóchitl, que significa "Diez Flor" (Murillo y Gutiérrez, 2021: 64-65).

Con respecto a los xochimilcas y tlahuicas es importante mencionar que mantenían estrecha relación entre ambos al grado de que los gobernantes de Xochimilco se hacían llamar "tlahuic" o "atlahuic". (Murillo y Gutiérrez, 2020).



Mapa 4. Área de distribución e influencia de la etnia xochimilca, durante el periodo Postclásico (s. xii-xvi), tanto en el sur de la cuenca de México como en el norte de Morelos. Fuente: (Murillo y Gutiérrez, 2021).

El padre Duran describía los ritos Xochimilcas a Cihuacoatl:

"*La diosa Cihuacoatl era de piedra, tenía una boca muy grande abierta y los dientes regañados, tenía en la cabeza una cabellera grande y larga, y un habito de mujer, todo blanco de enaguas, camisa y manto. (…) Aunque en México y Tetzcoco no era tan suntuoso, empero en estas ciudades todas al cabo de las gradas había una gran pieza, de sesenta o setenta pies de largo, y treinta de ancho, la cual pieza estatua muy aderezada y la diosa puesta en un altar no menos aderezado que lo demás*". (Murillo y Gutierrez, 2021: 48).

El padre Duran también menciona que a la deidad Cihuacóatl se le festejaba en Xochimilco encendiendo fuego duran la fiesta conocida como de Xocotl, veintena dedicada a guerreros muertos en batalla, así como al dios del fuego de los tepanecas.

Cabe destacar que los tepanecas y xochimilcas se establecieron en la cuenca de México varios siglos antes que las tribus nahuas; este hecho es un indicador de que los ritos de fuego nuevo en el cerro de la estrella eran en un principio dedicados a Cihuacóatl; por tal motivo son más antiguos que los ritos de fuego nuevo dedicados al dios del fuego Xiuhtecutli del imperio Mexica.

En ese contexto se ha constatado que fue después de 1347 cuando la cabecera de Culhuacán correspondiente al cerro de la estrella en Iztapalapa se convirtió después de los colhuas en un tributario de Tenochtitlan por parte de los mexicas, quienes se apoderaron del cerro para después imponer sus ritos y deidades junto con sus festejos, así también los indígenas imponían una deidad por encima de otra antes de la llegada de los españoles, quienes impusieron la imagen del "señor de la cuevita" en el cerro de la estrella de Iztapalapa dejando atrás al dios Xiuhtecutli y su antecesora Cihuacóatl.

Estos datos evidencian cómo la identidad étnica es anterior y más profunda que las fronteras impuestas por el Estado moderno. Segato (2007) plantea que las culturas dominantes no destruyen por completo el pasado de los pueblos que conquistan; en su lugar, se apropian de él y lo reescriben para validar su propio poder.

La llegada de los españoles repite este patrón de dominación y control sobre el territorio. La imposición del "Señor de la Cuevita" representa la superposición de una nueva hegemonía (el catolicismo) sobre los cultos anteriores, demostrando cómo cada imperio que toma el poder necesita "pisar" el mito del otro para asegurar su autoridad.



tlahuicas → Cuauhnahuac → Morelos

xochimilcas → Xochimilco → CDMX

colhuas → Culhuacan (P. Clásico al final (Iztapalapa)) → CDMX

Texcoco → Estado de México

P. Posclásico 950 d.C. -1521 d.C.

ELABORACIÓN PROPIA

Tabla 2. Tabla que muestra la relación de la deidad Cihuacóatl con las tribus tlahuicas, xochimilcas y colhuas en Morelos, Ciudad de México y Estado de México. La deidad Cihuacóatl (asociada a la fertilidad, y la tierra) representa una forma de habitar el mundo. Al vincular esta deidad a espacios geográficos concretos (Morelos, CDMX, Edomex), la tabla evidencia un lugar de origen y memoria, la escultura de la deidad es una marca que resiste a la narrativa oficial del mestizaje, impuesto por el poder hegemónico para crear una identidad nacional única (Segato, 2007). Fuente: Elaboración propia.

4.1.4 Espacio mítico en la cosmovisión de Tlaltenango Cuernavaca.

Durante la fiesta en honor a la Virgen de los Milagros, se observa que la organización va más allá de las relaciones de parentesco, es decir; que los grupos sociales que organizan la fiesta, delimitan un territorio, cuya posición se relaciona con la cosmovisión de un espacio territorial mesoamericano.

Este fenómeno se puede observar en el transcurso de los novenarios. Durante los novenarios la Virgen peregrina, recorre las principales calles de Tlaltenango; son tres novenarios, la razón de esto es debido a que el santuario de la Virgen de los Milagros consta de tres capillas, de tal manera que el primer novenario se realiza en la calle San Jerónimo, el segundo en las calles Tzompantle y Tenochtitlan, para después llegar al Santuario de la Virgen de los Milagros, en donde se realiza el ultimo novenario.

Al observar la ubicación de las 3 capillas y el Santuario, obtenemos en total 4 puntos intercardinales, ubicados geográficamente de la siguiente manera: al nororiente se localiza el Santuario de la Virgen de los Milagros; al suroriente, la capilla de San Jerónimo; al surponiente, la capilla Tzompantle; y al norponiente la capilla Tenochtitlan.

En este punto quiero destacar que, en el territorio de Tlaltenango durante la fiesta religiosa, están plasmados los elementos de la cosmovisión mesoamericana y se puede afirmar en palabras de Andrés Medina (2000) que "*desde la perspectiva de la etnografía mesoamericanista la cultura de los pueblos antiguos sigue viva, aunque ciertamente con grados diversos de camuflaje, y sus portadores escasamente están enterados de ello*" (González, 2014 cita a Medina, 2000: 17).

Puedo afirmar desde la perspectiva teórica de López Austin (2000 y 2006); que la organización social de Tlaltenango durante la fiesta religiosa, esta geométricamente articulada con el territorio en relación con la cosmovisión mesoamericana, para hacer esta afirmación he considerado aspectos teóricos de López Austin que explico en los siguientes párrafos.

De acuerdo con lo abordado por López Austin (2000), en su estudio sobre Tamoanchan; constato que dicho lugar, es un espacio geográfico en donde se producía el mito de la creación, pero además coexisten el flujo de fuerzas celestes y del inframundo, que al rozarse entre ellas se produce la creación permanente; es así que "*la unión de las fuerzas calientes y celestes con las frías del inframundo dan origen al transcurso del tiempo en el mundo creado*" (López Austin, 2000: 84). Desde esa perspectiva la organización socio territorial del Tamoanchan, es vista como una creación arquetípica mesoamericana, en donde la mezcla de las fuerzas celestes y del inframundo, con su respectivo frio y calor; se genera la vida (López, 2000).

De acuerdo con López Austin, la tradición mesoamericana se caracteriza por un alto grado de coherencia, en donde se difuminan sin llegar a eliminarse lo humano y lo no humano; en ese contexto el universo visto desde la tradición mesoamericana está compuesto por dos ámbitos espaciotemporales: el divino o anecúmeno y el mundano o ecúmeno. Aunque son coexistentes estos ámbitos espaciotemporales, se puede decir que uno de ellos (el divino) fue y es causa y razón del otro (el mundano), y su existencia continuara, aunque el ámbito mundano desaparezca (López, 2018).

La estructura cósmica del universo mesoamericano se reproduce en sucesivas proyecciones que trasladan el isomorfismo (igual forma y misma estructura) y la correspondiente isonomía (en este caso igualdad ante la ley del universo); por ejemplo, las características del eje cósmico se proyectan a los cuatro extremos de la superficie terrestre, con el objetivo de formar las cuatro columnas que separan el cielo de la tierra. Lo importante de estas características señaladas por López Austin (2018), radica en que se proyectan a las grandes montañas; y desde estas pasan sus propiedades a los accidentes topográficos menores o a los templos piramidales, después de los templos se esparcen en los altares familiares. "*El*

universo se convierte así en un enorme sistema que da coherencia a sus partes y norma las acciones tanto divinas como humanas" (López, 2018: 78).

De acuerdo con López Austin (1997), Dos dioses convertidos en serpientes ciñeron a la diosa terrestre de los nahuas, Cipactli, y la separaron en mitades. Con una mitad formaron el cielo, y mientras la otra mitad conservo su naturaleza terrestre.

La diosa anhelaba unirse nuevamente, por tal motivo sufría y lloraba por recuperar su forma original; pero algunos dioses se interpusieron entre las mitades, y de esta manera lograron cargar el cielo para que no cayera y se juntara con la tierra. Lo que se observa en este mito es la cosmovisión mesoamericana en donde la tierra era de esencia femenina y el cielo formaba parte de lo masculino. La mitad superior de la diosa eran los nueve cielos, correspondientes a la morada de los dioses, mientras que la mitad inferior eran los nueve pisos del inframundo, también morada de los dioses; es decir que todos los dioses del cielo y del inframundo eran en realidad porciones del cuerpo de Cipactli. Los cuerpos de las cuatro columnas del cielo eran atravesados longitudinalmente por las fuerzas divinas, las calientes provenían del cielo y las frías del inframundo; provocando en su interior un acto sexual para desparramarse sobre la superficie de la tierra. (López, 1997: 94).

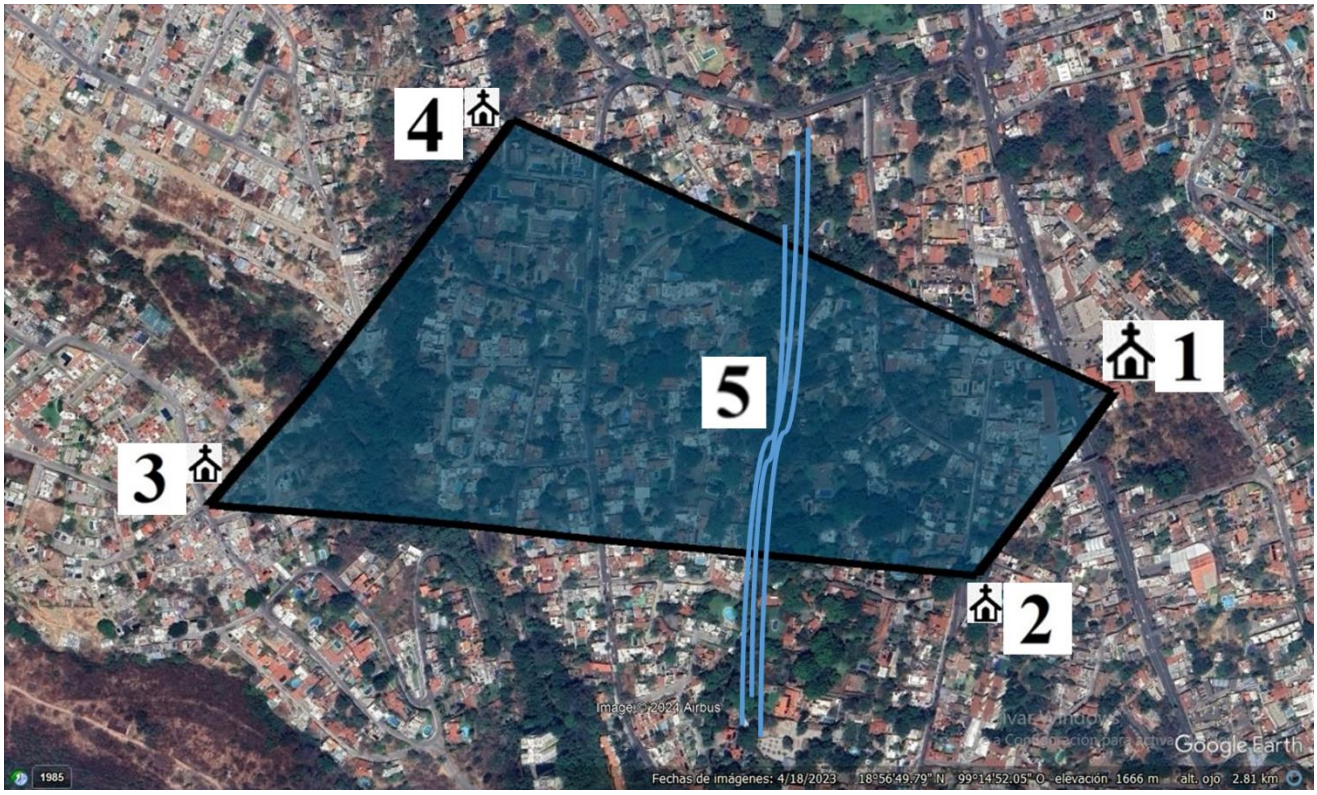
Desde la concepción mesoamericana del territorio, estudiada por López Austin; se puede afirmar que los vientos del norte son fríos, pertenecen al mundo nocturno; en cambio los del sur son los vientos que traen a la lluvia requerida para la siembra del maíz; el oriente es lugar de vida porque de allí sale el sol; en cambio el poniente es un lugar de la muerte, donde la vida acaba al esconderse el sol (López, 2000).

Se puede observar, apoyado en la tesis de López Austin que durante la fiesta de Tlaltenango, el territorio desde donde se articulan los novenarios se alimenta de las cualidades frías y calientes contenidas en los rumbos del viento; lo que incide aún más en el territorio visto desde la perspectiva teórica de López Austin; es decir, puedo afirmar que el territorio de Tlaltenango durante la fiesta religiosa está estructurado como los cuatro arboles cósmicos, la geografía del pueblo de Tlaltenango en relación a la fiesta está compuesta por cuatro rumbos, al centro de estos rumbos se encuentra una elevación topográfica que desemboca en una barranca.

En el territorio de Tlaltenango se proyecta la cosmovisión mesoamericana, relacionada con el cielo y el inframundo, con lo húmedo y lo seco. Cada capilla y el santuario evoca un árbol cósmico; al centro de estos cuatro puntos intercardinales se encuentra el eje cósmico "motor del universo" relacionado con los accidentes topográficos naturales. Se observa la correspondencia de cada capilla con

la relación calor y frio, es decir se encuentra un equilibrio entre calor y frio; recordando que los vientos del norte son fríos y los del sur son cálidos, el oriente es húmedo y el poniente es seco; partiendo de lo anterior, se observa en el territorio de Tlaltenango que al nororiente se localiza el Santuario de la Virgen de los Milagros; al suroriente, la capilla de San Jerónimo; al surponiente, la capilla Tzompantle; y al norponiente la capilla Tenochtitlan.

Estos cuatro rumbos, representados en las tres capillas y el Santuario, y el eje cósmico con la barranca "salto chico"; son delimitantes territoriales que guían los recorridos de los feligreses durante los novenarios al inicio del ritual, al inicio de la fiesta de la Virgen de los Milagros.



Mapa 5. Cuatro rumbos y eje cósmico al centro, proyectados en la fiesta de Tlaltenango. Al nororiente se localiza el Santuario de la Virgen de los Milagros (1); al suroriente, la capilla de San Jerónimo (2); al surponiente, la capilla Tzompantle (3); y al norponiente la capilla Tenochtitlan (4). Al centro de los cuatro rumbos el eje cósmico, la barranca salto chico como accidente topográfico (5).

Desde estos hallazgos puedo afirmar que en Tlaltenango está proyectada una territorialidad cósmica, de raíz mesoamericana; es decir, las tres capillas y el Santuario evocan un árbol cósmico que separa y conecta al mismo tiempo el mundo de arriba, el cielo; relacionado con lo seco, lo caliente, diurno, lo masculino, con el mundo de abajo, relacionado con lo húmedo, frio, nocturno, lo femenino.

En este contexto, los elementos mostrados sugieren, que el patrón de organización socioespacial en Tlaltenango, durante la fiesta patronal, está relacionado al quincunce mesoamericano, así mismo, la cosmovisión del pueblo de Tlaltenango se relaciona al de las cuatro orientaciones cardinales y el centro o axis mundi, como estructurador del "*universo cósmico, de la naturaleza, del mundo social y del cuerpo humano, como ya señalara López Austin para el tiempo histórico (1984)"* (Barabas, 2008: 130). He constatado que en Tlaltenango existe una concepción espacial que corresponde al quincunce, algo similar se ha observado en otros pueblos indígenas, el hallazgo se complementa con la concepción de espiral de los mixes o la concepción de esfera ovoidal superpuesta de los mazatecos (Barabas, 2008: 130).

Con respecto al hallazgo de la territorialidad cósmica relacionada a los cuatro puntos cardinales, más que afirmar su existencia desde tiempos mesoamericanos, hace referencia a la similitud con la proyección espacial relacionada al quincunce. En ese sentido estos aspectos en el espacio, relacionados a lo prehispánico, son abordados como marcas religiosas en el territorio (Segato, 2007), en donde si llama la atención su similitud con los cuatro puntos cardinales de origen mesoamericano; pero valorar si todas las construcciones religiosas en Tlaltenango están encima de un templo prehispánico cada una, será otra línea de investigación; por el momento aunque si puede quedar solo como una hipótesis; se alude desde estos hallazgos al hecho de que la percepción del espacio relacionado a una cosmovisión mesoamericana está presente en Tlaltenango.

La organización socioespacial en Tlaltenango durante la fiesta patronal se puede explicar no solo como una estructura geográfica, sino como una escritura viva en el territorio que resiste la racionalidad occidental relacionada a los procesos modernos de urbanización en las ciudades. Este hallazgo muestra una territorialidad de resistencia (Segato, 2007), la fiesta patronal en Tlaltenango convierte al espacio físico en un espacio sagrado activo a través de un ritual (performance) que perpetúa la cosmovisión mesoamericana, utilizando capillas y santos (marcas) para estructurar el mundo socioespacial bajo una forma similar al quincunce, por tal motivo esta organización es una "otra" forma de habitar y entender el territorio de Tlaltenango.

La cosmovisión mesoamericana en el tiempo y espacio de Tlaltenango, otorgan a la fiesta un carácter de "fiesta sagrada". Dentro de las marcas religiosas, en el contexto sagrado se sitúan lo tangible como el Santuario y lo que contiene en su interior, en especial la Virgen de los Milagros; dentro de lo intangible se puede destacar el mito fundacional, los rezos, los cantos, las oraciones. Las procesiones y peregrinaciones en tanto inscripciones performáticas son un acto sagrado debido a que se acompañan de la imagen de la Virgen de los Milagros que alude al mito fundacional de Tlaltenango.

Cada espacio por donde pasa la Virgen durante las procesiones y peregrinaciones adquiere una connotación sagrada, así las calles banquetas, puertas ventanas y hasta el interior de los hogares de las familias que reciben a la imagen se convierten en lugares sagrados. Las ofrendas a la virgen que comprenden lo tangible y lo intangible que abordare en el siguiente capitulo son sagradas, así se puede observar durante la fiesta desde danzas de chinelos, danza de los tlacololeros, flores, velas, canciones, hasta la portada floral de Iztapalapa.

Lo profano que también se inscribe en el territorio (Segato, 2007) es todo lo relacionado con la feria, objetos de todo tipo desde cucharas de madera, artesanías, juegos mecánicos y todo tipo de pirotecnia. La parte cívica es lo relacionado con las tandas culturales, en donde convergen actividades relacionadas con las expresiones artísticas, se pueden ver durante la fiesta, músicos de diferentes géneros, bailes, danzas, hasta obras de teatro, son elementos que también se inscriben en el territorio, durante el tiempo de la fiesta patronal.

4.1.5 Tiempo-espacio cósmico en el ciclo festivo de Tlaltenango Cuernavaca.

Las fiestas en el santuario de Tlaltenango están asociadas al ciclo agrícola, se puede hablar de una cosmovisión que ha trascendido con el tiempo mediante la tradición religiosa. Aunque Tlaltenango es un pueblo originario que surge de una forma de vida agrícola asociada al tiempo espacio prehispánico, actualmente es un pueblo originario que pertenece a la ciudad, concretamente a lo que se denomina una metrópoli; este hecho significa que el trabajo agrícola en Tlaltenango ha desaparecido, en la comunidad actualmente habitan comerciantes, pequeños empresarios; empleados de la construcción y profesionistas.

Sin embargo, llama la atención que, aunque Tlaltenango está inserto en la metrópoli y su población no se dedica a la agricultura; si se mantiene vigente el vínculo entre el ciclo festivo del pueblo y el calendario agrícola mesoamericano.

El calendario festivo de Tlaltenango se organiza cada año, de la siguiente manera:

3 de mayo. Día de la Santa Cruz

8 de septiembre. Fiesta patronal en honor a la Virgen de los Milagros

30 de septiembre. San Jerónimo

1 y 2 de noviembre. Día de muertos

24 de diciembre. Nacimiento del niño Dios

Las fiestas de Tlaltenango expresan la manera de concebir el tiempo espacio o tiempo cósmico, desde la conceptuación del mundo que encuentra su origen en la cosmovisión mesoamericana. Por ejemplo, el 1 de mayo correspondiente al día de la fiesta de la Santa Cruz y la del día de muertos en el 28 de octubre al 2 de noviembre están relacionadas porque corresponden al abrir y cerrar de manera ritual la época de lluvias, es decir; de acuerdo a Albores (2006) existen en la cosmovisión mesoamericana cuatro fechas que están vinculadas con las posiciones del sol; marcando puntos equidistantes con respecto a los solsticios y equinoccios; y puede ser representado con la cruz de Malta.

El ciclo festivo de Tlaltenango se puede comprender desde su vínculo con el cultivo del maíz de la siguiente manera considerando las anotaciones de Albores (2006):

3 de mayo. Día de la Santa Cruz. Fecha que indica ritualmente la época de siembra del maíz. Evento marcado por el equinoccio de primavera.

8 de septiembre. Fiesta patronal en honor a la Virgen de los Milagros. Fecha alusiva al crecimiento agrícola, acto de procurar el maíz y de consolidación de las lluvias, así como de afluencia de agua en manantiales, ojos de agua etcétera. Evento ritual agrícola y meteorológico correspondiente al ciclo de verano.

30 de septiembre. San Jerónimo. Fecha que indica el proceso de endurecimiento del maíz, se procura el maíz. Se prevé el tiempo de heladas. Evento que tiene como referente al equinoccio de otoño.

1 y 2 de noviembre. Día de muertos. Al igual que la fecha anterior, estos días festivos indican el proceso de endurecimiento del maíz, se procura el maíz. Se prevé el tiempo de heladas. Evento que tiene como referente al equinoccio de otoño.

24 de diciembre. Nacimiento del niño Dios. Esta fecha indica el cierre de la cosecha del maíz maduro; es cuando se agradece el hecho de la obtención de los frutos de la cosecha. Este evento se relaciona con el solsticio de invierno.

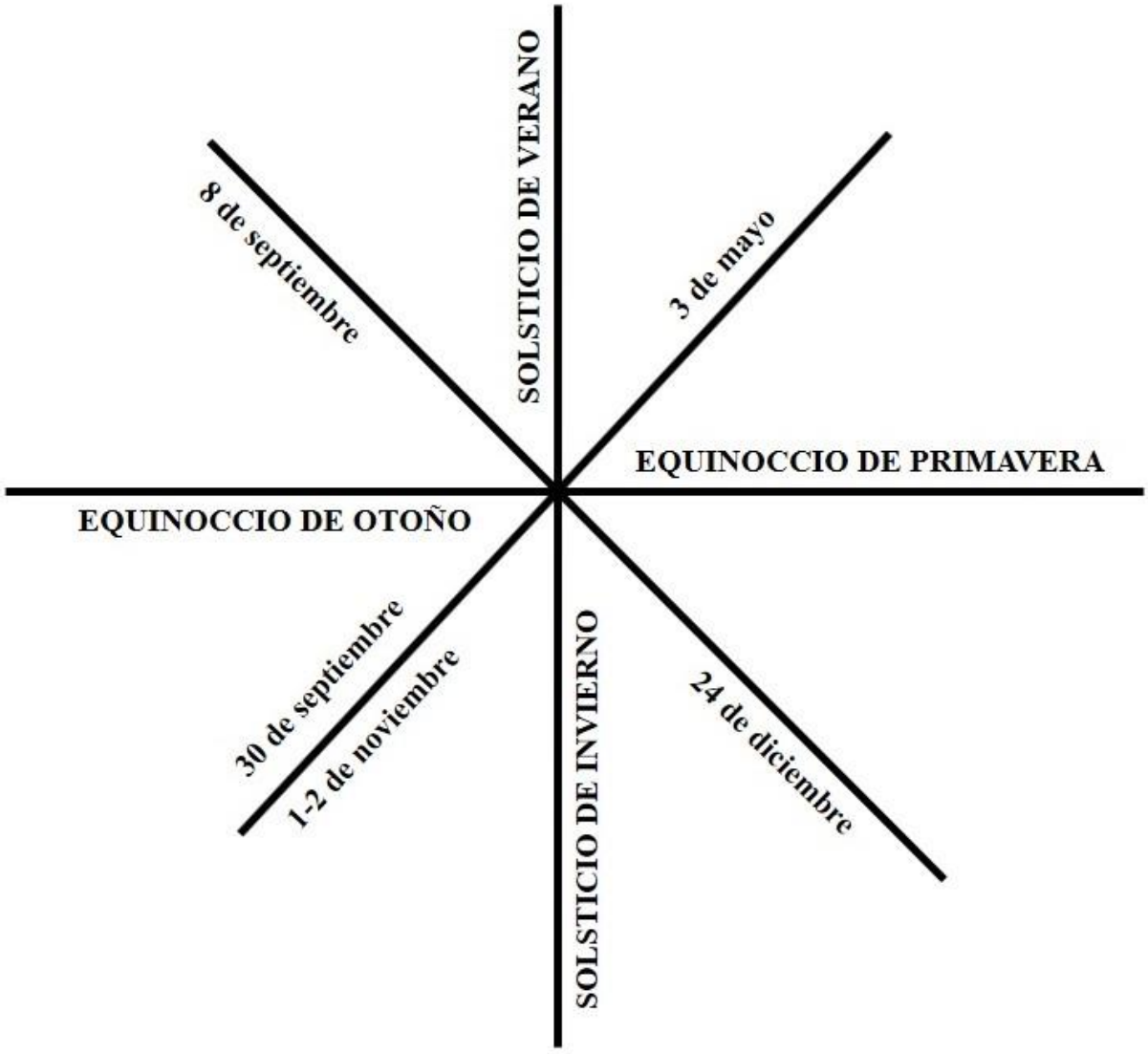


Figura 1. Cruz de San Andrés, en el ciclo festivo de Tlaltenango. Fuente: Elaboración propia a partir de Albores, Beatriz. 2006.

El ciclo festivo de Tlaltenango se estructura por una parte con base a lo que Albores (2006) describe como "cuatro fiestas en cruz griega" articuladas desde el eje terrestre-venusino-lunar, de carácter femenino; por estar vinculado a la temporada lluviosa, presidida por las deidades nocturnas de la Tierra, la Luna y Venus vespertino (Albores, 2006: 111). Y por otra parte en relación con las "cuatro fiestas en cruz de San Andrés" estructuradas desde el eje solsticio-equinoccial, de carácter masculino; que contiene una parte lluviosa, la temporada seca y se rige por el Sol diurno (Albores, 2006: 111).

Se alude en el conteo de días, (260 días femenino y 365 días masculino) analizado por Albores (2006), al "*principio femenino y al principio masculino; lo que manifiesta, el movimiento, o el proceso o procesos universales del tiempo cósmico. Este es conceptuado como: vida-muerte-renacimiento en la*

perspectiva mesoamericana. De acuerdo con esta visualización particular, los procesos de la naturaleza y del cosmos en general se articulan en torno a dos ejes básicos o cuentas: de 260 y 365 días. Se trata del enfoque que rige o vertebra la interpretación antigua del mundo" (Albores, 2006: 111-112), interpretación del mundo mesoamericano, de raíz milenaria que persiste actualmente en Tlaltenango.

Destaca nuevamente el quincunce, término que significa cinco (del latín quinque "cuatro y uno"): cuatro y uno; que ha servido a Albores (2006) para expresar en la cruz de San Andres "*el nexo de Venus vespertino con la deidad solar, en términos del vínculo de la parte nocturna con la parte diurna del cosmos*" (Albores, 2006: 94).

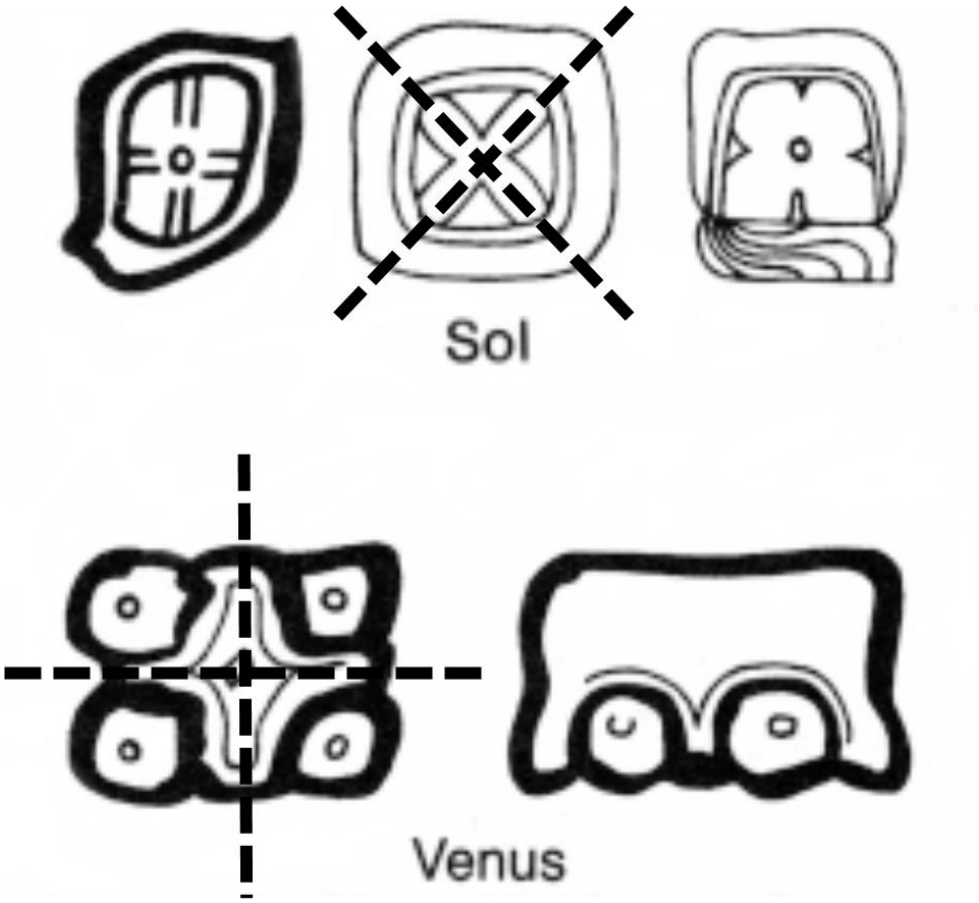


Figura 2. Fuente: Fuente: Albores, Beatriz. 2006, tomado de Aveni 1991: 198, figura 61a. El trazo de líneas punteadas es elaboración propia, a partir de Albores (2006).

Puedo afirmar en este punto que el ciclo festivo de Tlaltenango se articula desde lo masculino y lo femenino, inherente a la visión mítica del cosmos de los tlahuicas, quienes regían su vida social desde el calendario agrícola.

Este hallazgo con respecto al ciclo festivo de Tlaltenango, relacionado con la estructura de cuatro fiestas en cruz de San Andrés, propuesta por Albores, me permite constatar que la forma de conocimiento integral que sobre el tiempo-espacio tenían los pueblos prehispánicos, tiene un fuerte vínculo; con la forma de concebir el tiempo-espacio de la comunidad de Tlaltenango en pleno siglo XXI, también relacionada con el quincunce.

Para Druzo Maldonado (2000) la identificación de los tlahuicas está articulada desde la interpretación del glifo de tlahuitolli (arco y flecha), cuyo significado simbólico está relacionado a lo masculino. Maldonado (2000) se refiere también al significado de "*tlahuicat*" gentilicio derivado de tlahuitl, luz, fulgor y catl habitante, es decir; "*habitante de la región de la luz*" al parecer la raíz nominal tlahuitl tiene conexión simbólica con la flecha transmisora de la semilla o semen que fertiliza la tierra (Maldonado, 2000: 241).

En ese contexto, Maldonado presupone que en la visión mítica del cosmos, los tlahuicas pertenecían a la parte superior; luz calor, lo masculino "*la existencia de un concepto fundamental en Mesoamérica de la división del mundo a partir de un corte horizontal, por medio del cual la parte superior, estaría formada por la luz, el calor, la vida, lo masculino, el cielo con el símbolo del águila, mientras que en la parte inferior quedarían la tierra, el agua, la oscuridad, la muerte, el frio, lo femenino, con los símbolos del ocelote y la serpiente (…). Los hombres, habitantes del punto de unión, son creados por la combinación de los dos mundos, de los que el cielo engendra y la tierra concibe*" (Maldonado, 2000: 243, cita a López Austin 1973: 53).

Se puede observar, de acuerdo con lo abordado hasta este punto, la hipótesis de González Ortiz (2014), en donde sostiene que, a través de los ciclos rituales; es posible acceder a la cosmovisión, de los pueblos que han conformado una región mesoamericana (González, 2014: 266), en ese contexto puedo afirmar que además dichos pueblos, deben contar con las características propias de los pueblos originarios, propuesta por Ana Portal (2013: 56), destacando en ese sentido el hecho de que "*Son poblaciones .descendientes de pueblos prehispánicos refundados en el periodo colonia (…) En muchos casos mantienen una organización territorial a partir de parajes que conservan nombres nahuas"* Portal (2013: 56).

El hallazgo abordado en este apartado demuestra que Tlaltenango no ha perdido su memoria de origen mesoamericano, sino que la "actúa" (performa) a través del ciclo festivo. Las fiestas plasmadas en su tiempo espacio, incluyendo su fiesta patronal; funcionan como marcas (Segato, 2007) en el territorio que configuran el espacio y el tiempo bajo una lógica prehispánica del quincunce, permitiendo

a la comunidad sostener una visión del mundo alternativa a la modernidad occidental, que busca adueñarse de las tradiciones ancestrales que aún persisten en diversos pueblos de Mexico.

4.2 El culto a la Virgen de los Milagros inmerso en un territorio urbanizado.

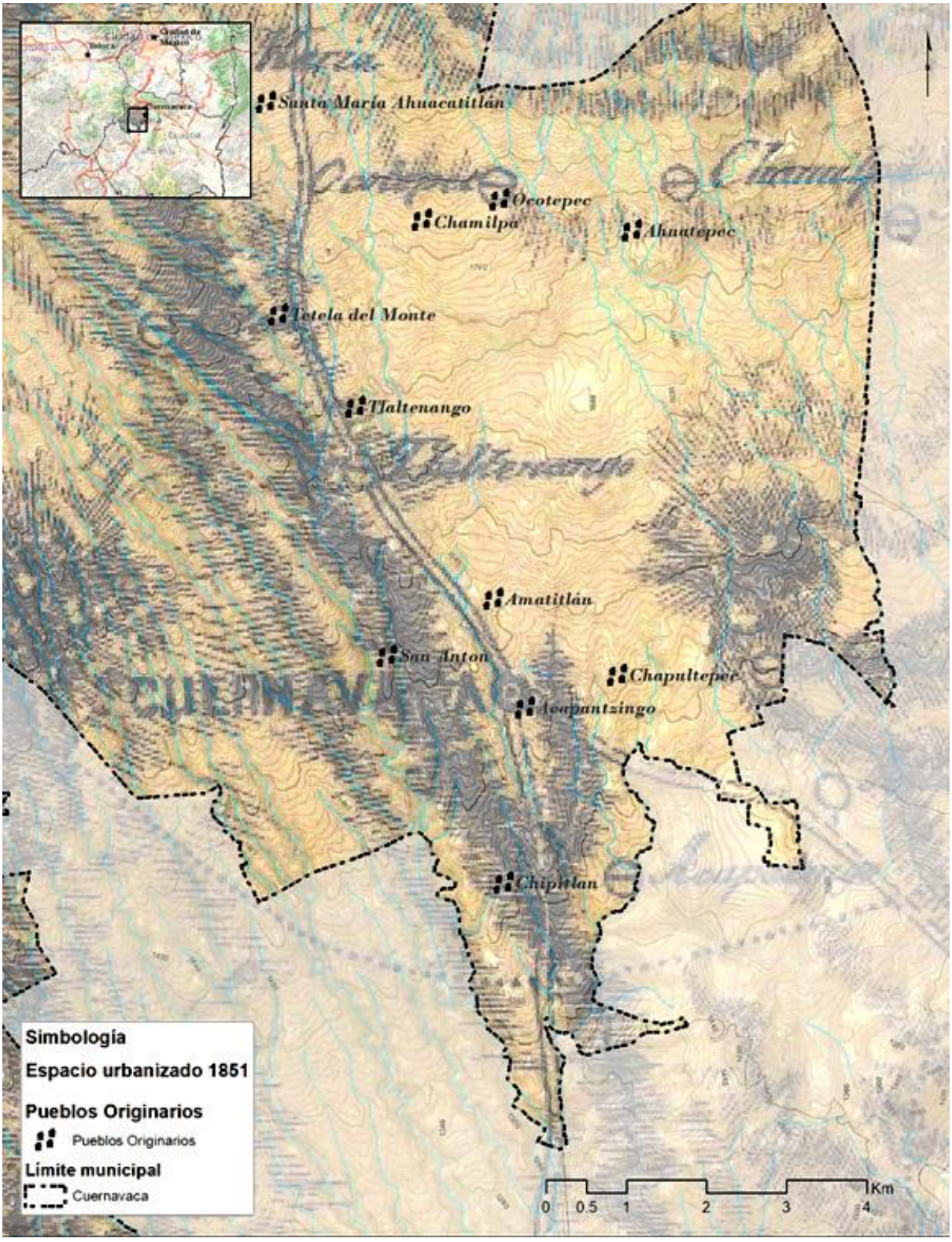
El culto a la Virgen de los Milagros se inicia en el año de 1720, enseguida del acontecimiento del mito fundacional. El 30 de agosto de 1720, se inició la primera celebración a la Virgen de Tlaltenango con su primer novenario que concluyo el 8 de septiembre, día de su celebración desde ese entonces año con año.

La fiesta patronal de Tlaltenango se puede entender desde el análisis del ciclo festivo de origen mesoamericano relacionado al cultivo de maíz o la milpa, sin embargo, llama la atención que frente el acelerado proceso de urbanización la fiesta patronal aún conserva elementos de origen prehispánico, incluso aunque se haya borrado el trabajo en la milpa como actividad principal de Tlaltenango, debido a un proceso histórico de urbanización (Ramírez, Filipe, Márquez y Mora, 2022).

Cabe recordar que Tlaltenango al estar dentro de Cuernavaca, ha sido de interés debido a su abundancia en agua desde tiempos de la conquista, aspectos que también fueron determinantes para que a finales del siglo XIX y principios del XX, la hacienda fuera la principal actividad económica.

Las haciendas fueron desde tiempos de la conquista hasta finales del siglo XIX un eje integrador de los pueblos vinculados al sector agrícola, destacan en Cuernavaca -antes Cuauhnáhuac. tres haciendas, la de Axomulco -ahora conocida como Tlaltenango-, Amanalco y Buenavista. Las haciendas, así como el camino real que corresponde en gran parte a la Avenida Morelos de Cuernavaca, son desde la colonia, aspectos clave antes de la conformación de la ciudad.

"*Durante la colonia, tampoco existió una ciudad como tal, sino que ésta se erigía como un pueblo más del conjunto de asentamientos que se organizaron cercanos al camino que comunicaba la capital de la Nueva España con Acapulco, puerto importante al que llegaba la Nao de China con sus productos para comercializar. A su vez se observa que había una conexión entre la Hacienda de Atlacomulco, al sur de la ahora ciudad, con el ingenio de Axomulco ubicado en el norte, que se vinculaban a través del Camino Real que llegaba a la Ciudad de México. La articulación de ingenios, haciendas, barrios, pueblos e iglesias a lo largo del camino explica la ampliación y consolidación, con el tiempo, de la actual avenida Morelos que comunicaba estos asentamientos y servía como eje para la comunicación con los pueblos que se encontraban en las cercanías, sobre todo al oriente con Tepoztlán desde la hacienda de Buenavista*" (Ramírez, Filipe, Márquez y Mora, 2022: 139-140).



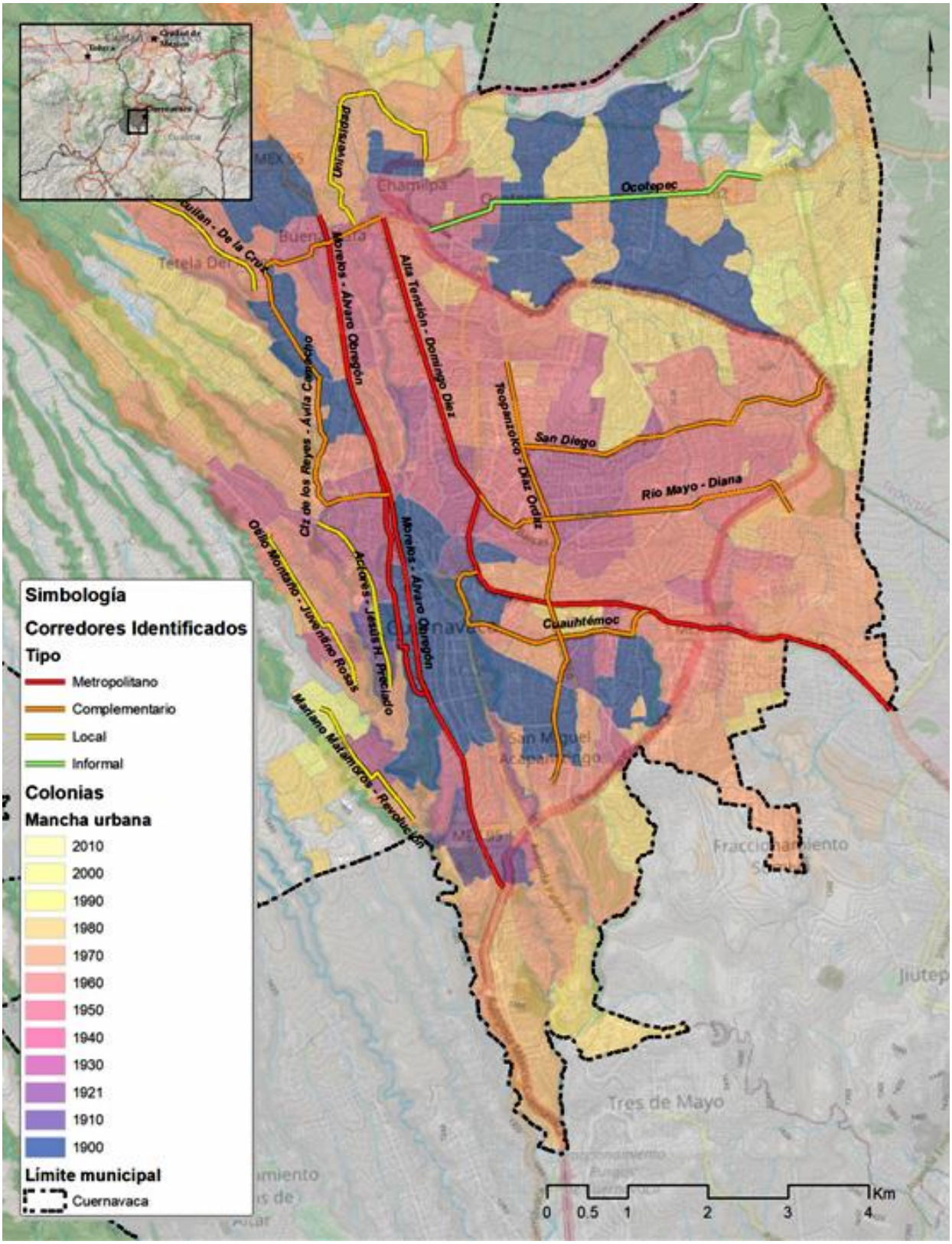
Mapa 6. Camino real del año 1851 que conecta diversas haciendas y pueblos originarios de Cuernavaca. Fuente: Ramírez Blanca, Filipe Narciso, Márquez López y Mora López. 2022. pp. 137-163. En: Pírez Pedro Rodríguez María Carla (Compiladores). 2022. Las políticas neoliberales y la ciudad en America Latina. Desafíos teóricos y políticos. ISBN 978-950-29-1946-1. Instituto de Investigaciones Gino Germani Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Pte. J.E. Uriburu 950, 6º piso (C1114AAB), Ciudad de Buenos Aires, Argentina.

En ese sentido el crecimiento urbano del pueblo originario Tlaltenango está vinculado al camino principal o "Camino Real" -evidenciado en el mapa 6-, que conectaba haciendas y pueblos originarios de Cuauhnáhuac -ahora Cuernavaca-. Cabe destacar que Tlaltenango ha quedado en medio de dicho camino Real –que actualmente corresponde a la Avenida Morelos y su ampliación: Avenida Emiliano Zapata- y la Avenida Alta Tensión-Domingo Diez, que corresponde a los corredores urbanos que derivaron de la expansión de la mancha urbana en Cuernavaca (Ramírez, Filipe, Márquez y Mora, 2022: 139-140).

Un cambio profundo en la organización socioeconómica de Cuernavaca fue el relacionado al reparto agrario, dicho reparto, aunque en un principio consolido la agricultura y el desarrollo del Estado desde la producción agrícola termino siendo absorbido por el crecimiento de la mancha urbana y su inherente compra y venta de terrenos, este hecho se relaciona al crecimiento poblacional de 1940, es durante esa época que también surgen las primeras colonias, por ejemplo, Vista Hermosa, Tezontepec Lomas de la Selva, Jiquilpan, Centenario y la Carolina; dichas colonias excepto la Carolina fueron clave en la conformación de los corredores transversales De Rio Mayo y San Diego (Ramírez, Filipe, Márquez y Mora, 2022: 140).

De acuerdo con (Ramírez, Filipe, Márquez y Mora, 2022), durante la década de 1950 del Siglo XX, el crecimiento demográfico de Cuernavaca creció exponencialmente en toda su historia, fenómeno que va acompañado del crecimiento del suelo urbanizado de la década de 1960. En ambas décadas se consolidaron varias colonias y fraccionamientos de lujo y la construcción de la autopista México-Cuernavaca -la primera del país- además surgen otros corredores como el de Domingo Diez-Alta Tensión. En los años de 1960 surgen más colonias de clase media alta como Cantarranas y Bella Vista, dichas colonias se establecen en los entornos de las haciendas de Atlacomulco y Tlaltenango respectivamente.

La expansión de la mancha urbana se asocia a otros factores como el turismo que impulso el presidente Miguel Aleman durante 1946 y 1952, movilidad residencial de fin de semana, migración de tipo laboral atraída por los nuevos empleos. Un factor importante ha sido el desarrollo de la industria, destacando el asentamiento en Jiutepec -Municipio conurbado a Cuernavaca- nombrado Ciudad Industrial del Valle de Cuernavaca (CIVAC) consolidado después del sismo de 1985 con el traslado de actividades de orden público como la Universidad Autónoma de México, el Instituto Nacional del Agua y Caminos y Puentes Federales, consolidando la conurbación actual integrada por Cuernavaca, Emiliano Zapata, Huitzilac, Jiutepec, Temixco, Tepoztlán y Xochitepec (Ramírez, Filipe, Márquez y Mora, 2022: 142 y 143).



Mapa 7. Corredores identificados relacionados a la expansión urbana de Cuernavaca Morelos, México. Fuente: Elaborado por Rafael Mora con base en el INEGI (2019b), OSM (s.f.), INEGI (s.f.) y INEGI (2010, 2015a, 2019a). En: Ramírez Blanca, Filipe Narciso, Márquez López y Mora López. 2022. pp. 137-163. En: Pírez Pedro Rodríguez María Carla (Compiladores). 2022. Las políticas neoliberales y la ciudad en America Latina. Desafíos teóricos y políticos. ISBN 978-950-29-1946-1. Instituto de Investigaciones Gino Germani Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Pte. J.E. Uriburu 950, 6º piso (C1114AAB), Ciudad de Buenos Aires, Argentina.

En México, el modelo económico de intervencionismo estatal cambio al modelo económico neoliberal, lo que genero el incremento del sector terciario, la multiplicación de centros comerciales e incremento del turismo a nivel internacional por mencionar algunos.

Diversos aspectos socioeconómicos históricamente han contribuido a la conformación de corredores como parte de la configuración urbana del municipio de Cuernavaca, quedando Tlaltenango en medio de los dos corredores metropolitanos más importantes de dicho municipio -señalados en el mapa 7-, que corresponden a: 1. Avenida Morelos y sus extensiones Av. Emiliano Zapta y Av. Alvaro Obregon; y 2 Avenida Alta Tensión-Domingo Diez.

En ese contexto, de acuerdo con Ramírez, Filipe, Márquez y Mora (2022), históricamente los corredores de Morelos (correspondiente en gran parte al Camino Real en tiempos de la colonia) y el de Domingo Diez han sido fundamentales a lo largo de la historia urbana para establecer las conexiones entre el sur y el norte; los demás corredores se han ido configurando a partir del surgimiento y el desarrollo de diversas colonias.

Los corredores urbanos son fundamentales para la conformación de un ente social urbano en donde prácticamente se han erradicado los núcleos agrarios, si acaso se ha podido hablar de remanentes de una vida agraria en zonas pequeñas de Acapatzingo cercanas al ejido de Chapultepec; destaca que incluso en pueblos del norte como Ocotepec y Ahuatepec ya es evidente el comportamiento urbano y la terciarización (Ramírez, Filipe, Márquez y Mora, 2022: 142 y 143).

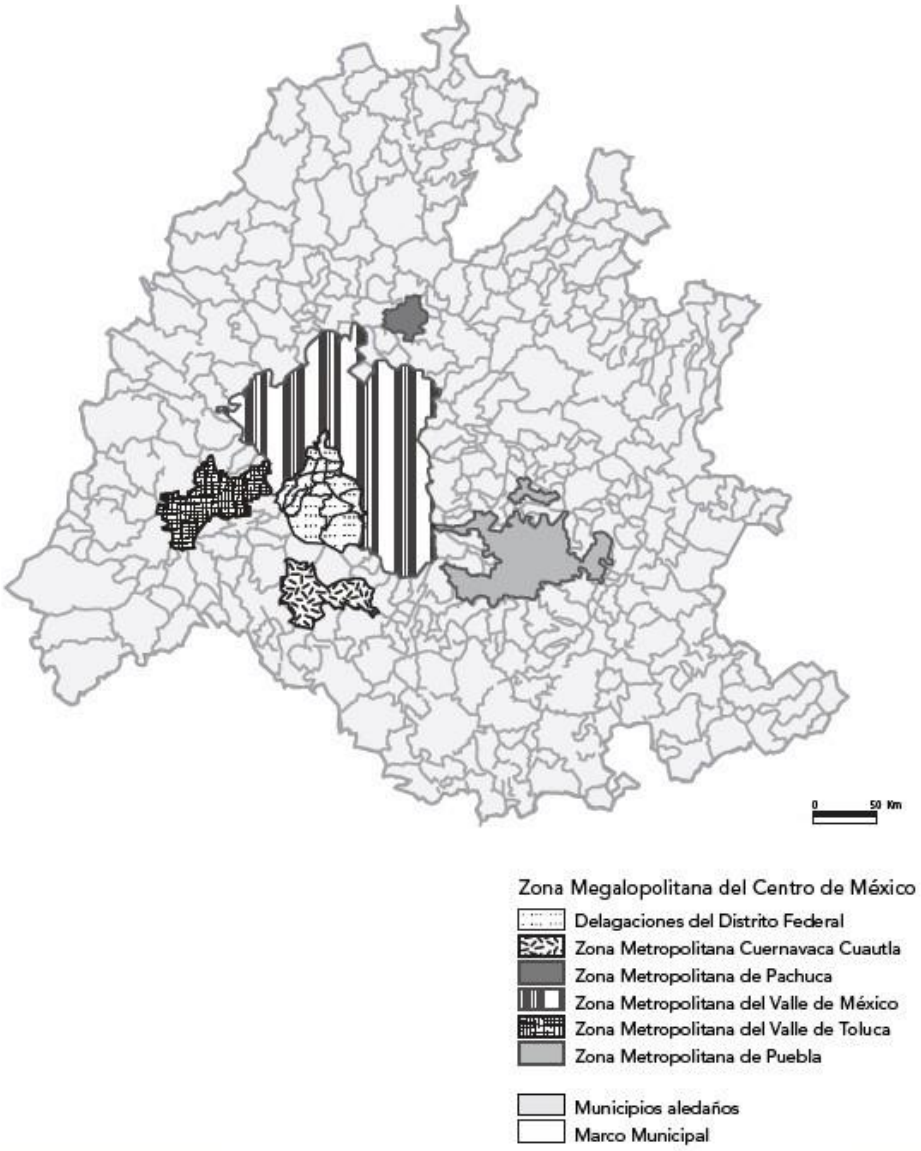
Cabe recordar que Acpatzingo Ocotepec y Ahuatepec son parte de los barrios históricos que conforman el origen de Cuernavaca, en ese sentido, el municipio está tradicionalmente conformado por 12 pueblos (a menudo referidos en conjunto con sus barrios tradicionales) que conservan usos y costumbres propios, incluyendo celebraciones religiosas y organización comunitaria.

Los 12 pueblos/barrios históricos de Cuernavaca son: Acapantzingo (San Miguel), Ahuatepec (San Nicolás), Amatitlán (Los Reyes), Analco (Santa Ana), Buenavista del Monte (San José), Chamilpa (Santo Niño de Atocha), Chapultepec (San Sebastián), Chipitlán (Santiago), Ocotepec (Divino Salvador), San Antón (San Jerónimo), Santa María Ahuacatitlán (Asunción), Tlaltenango (San José).

Actualmente, existe en el municipio de Cuernavaca un dinamismo derivado de las actividades económicas inherentes a la vida moderna de la ciudad, aspectos urbanos; que contrastan con las actividades de la fiesta patronal de Tlaltenango, que para muchos ciudadanos dichas actividades religiosas, alteran su tiempo y espacio.

4.3 Lo religioso en la ciudad, un forcejeo por el tiempo y espacio urbano.

Tlaltenango, integra marcas religiosas relacionadas a una cosmovisión mesoamericana; a partir de las cuales se generan tensiones de orden territorial, como se muestra en este apartado. En ese contexto primero cabe destacar que Tlaltenango se encuentra dentro del área metropolitana de Cuernavaca, que a su vez; en su interacción con otras metrópolis, conforman lo que se conoce como una megalópolis, las metrópolis se estructuran mediante una dinámica que incluye lo económico, lo político, lo social y lo cultural (Mapa 8).



Mapa 8. Dimensión megalopolitana del centro del país, en el que las metrópolis de Puebla-Tlaxcala; Cuautla- Cuernavaca; Pachuca y Toluca se encuentran articuladas mediante una red carretera y bajo la preeminencia de la metrópoli del valle de México. Fuente: González Ortiz, Felipe. 2014. La matriz mesoamericana en la organización socioterritorial para el ceremonial festivo de un pueblo que se urbaniza. El caso de San Francisco Tlalcilalcalpan Cuicuilco, vol. 21, núm. 61, septiembre-diciembre, 2014, pp. 265-301 Escuela Nacional de Antropología e Historia Distrito Federal, México.

Lo interesante de la ubicación del espacio territorial de Tlaltenango, perteneciente a Cuernavaca; radica en que tiene el potencial de unirse dentro de una dinámica megalopolitana con las metrópolis del valle de Toluca y del Valle de México; pero, además de incluir en esa extensa red de interacción metropolitana, a las metrópolis de Pachuca; Puebla-Tlaxcala y quizás Querétaro (González, 2014: 267), como se observa en el mapa 8 de este capítulo.

En ese contexto, Tlaltenango ha sido parte de un proceso de urbanización, que ha obligado a la comunidad a incorporar nuevos elementos, nuevas dinámicas entre los grupos sociales y nuevos símbolos al ciclo festivo de la comunidad. Esto es una muestra de que, en términos culturales la comunidad, se mueve constantemente entre la reproducción de la cultura, su resistencia y su evolución o transformación para permanecer vigente culturalmente hablando. De tal manera que para algunos las culturas "*han cambiado para poder seguir siendo ellas mismas*" (Bartolomé, 2006: 105).



Feria de Tlaltenango año 1928 aproximadamente. Vendedores de canastos, instalados en la feria junto a un automóvil cerca del santuario de Tlaltenango, el camino es de terracería y corresponde a lo que actualmente es la vialidad principal "Emiliano Zapata". La fotografía incluye inscripciones de tinta y manuscrito en la parte posterior. Fuente: Página de Internet, México en fotos.

Por otra parte aunque se puede argumentar que lo que posibilita la existencia de las fiestas religiosas es la existencia de la práctica agrícola (Broda, 2001), resulta interesante el hecho de que en estos territorios insertados en las ciudades, el ritual y la organización de la comunidad se sigue realizando, aunque ya no se practique la agricultura, (González, 2014 cita a Portal y Álvarez, 2011), para Portal (1997), este acto es característico de los pueblos originarios, y lo que ha denominado la ciudadanía desde el pueblo.



Feria de Tlaltenango del año 2022. Vendedores de la feria instalándose junto a un automóvil cerca del santuario de Tlaltenango, después de haber cerrado la vialidad principal “Emiliano Zapata”. Fotografía: José Axel Salgado Ramírez.

El pueblo originario de Tlaltenango se apropia de su tiempo y espacio en relación con sus rituales integrados en su fiesta patronal, los rituales religiosos de los pueblos de origen mesoamericano son opuestos a la lógica urbana neoliberal y al encontrarse ambas lógicas opuestas de tiempo y espacio también se generan conflictos y tensiones como en diversos pueblos de México (Portal; 1997, 2013).

La confrontación de tiempo y espacio es evidente en Tlaltenango, desde la fase de separación (Turner, 1975), concretamente al inicio del novenario del Santuario, con el cierre de los dos sentidos de circulación automovilística de la Avenida Emiliano Zapata, que está frente al Santuario, es en dicha avenida donde se ubica la feria; cabe recordar que en la fase de separación y de incorporación o reagregación lo sagrado y lo profano se entrelazan (Turner, 1975), en cambio en la fase liminal, se encuentra "no solo lo sagrado, sino lo más sagrado". (Turner, 1975: 151).

Antes del cierre de la avenida Emiliano Zapata, durante las primeras procesiones, los feligreses caminan cargando la vitrina que resguarda a la Virgen de los Milagros, desafiando el paso de los automóviles (transporte público y privado), quienes en diversas ocasiones tienen que disminuir su velocidad para permitir el paso de la procesión religiosa que busca llegar a cada casa y cada capilla del Santuario de Tlaltenango (San Jeronimo, Tzompantle y Tenochtitlan), con la finalidad de completar con las fechas que indican los novenarios de la fiesta patronal, que generalmente inician desde la primera semana de agosto, dicha fase de separación se intensifica con la llegada de la feria.

Feligreses de Tlaltenango que son parte del Comité organizador de la feria, cierran la avenida Emiliano Zapata, en sus dos sentidos, como ocurre cada año a partir del 31 de agosto desde las 11:30 de la noche, hasta el 11 de septiembre. Esta acción se logra con el apoyo de la presidencia municipal de Cuernavaca y la secretaria de protección y auxilio ciudadano del ayuntamiento de Cuernavaca.

En ese contexto las vías alternas son la avenida Heroico Colegio Militar, Calzada de los Reyes, Compositores, Ávila Camacho, Álvaro Obregón, Jesús H. Preciado, Lázaro Cárdenas, El Túnel, Pericón, Domingo Diez, Vicente Guerrero y la Pradera, así como también la avenida Domingo Diez.

Ambos sentidos de la avenida Emiliano Zapata, son peatonales durante los días que estén instalados los artesanos, comerciantes y juegos mecánicos, que son parte de la feria de Tlaltenango. El cierre de la Avenida Emiliano Zapata es desde la glorieta Tlaltenango hasta la esquina de la Pradera y Eugenio Cañas.

Las autoridades del municipio de Cuernavaca piden respeto a los usos y costumbres del poblado de Tlaltenango, así como atender las recomendaciones de vialidad, al igual se solicita a los participantes de la feria respetar los señalamientos de tránsito, no estacionarse en doble carril, no obstruir las entradas y salidas de negocios porque pueden ser sancionados. Invitan a respetar las indicaciones de las autoridades para poder disfrutar la celebración.

Ante la evidente alteración de la dinámica del tiempo y espacio urbano, llama la atención que incluso diversos ciudadanos que nacieron en Cuernavaca, pero tienen su domicilio fuera de Tlaltenango

muestran mayor empatía hacia la feria, como el caso de una mujer que visita la feria y el Santuario desde el centro de Cuernavaca:

"*Dios quiera que no nos quiten esta feria, porque es de mucho tiempo* (…) *mire, mi abuelita me decía que por aquí pasaban muchas personas que iban para arriba, y aquí descansaban y que la Virgencita les ayudaba a que no se cansaran, a que encontraran su camino.* (…) *Pues la fiesta debe de continuar y debe de ser porque venimos a visitar a la virgencita. Y luego pues ya salimos y ya compramos cositas que no podemos ir a todas las regiones. Porque aquí vienen desde lejos. Michoacán, Guerrero, el Estado de México. Bueno, o sea, de Tlaxcala, Guadalajara, (...)"* (Sra. C.C.).

En su relato, también se da cuenta de la confrontación entre lo representa lo moderno y lo que representa lo tradicional, es decir; los artículos que se venden en la feria que no son fabricados por artesanos de México:

"(...) ya metieron muchas fayucas, muchas cosas que chinas que no, bueno yo no estoy en contra de ellos, pero sí que nos dejen lo nuestro, lo que es artesanal, lo que es de México, nuestras raíces. Son buenas personas y que Dios les dé fuerza para que sigan viniendo a esta tradición, que no se acabe. Ahorita vine por el pan, que ya me llegaba el aroma del pan de Tlaxcala. Ese es originario de Tlaxcala y hay mucho pan, pero el que yo compro es con la señora de la esquina. Esa está ahí de horno de barro, esa es más sabrosa. Sí, lo he probado, es muy bueno. El carnaval y las ferias por desorden, ya, ya, se van acabando. Y aquí es la única que ya quedó. Y quieren quitárnosla, que no nos las quiten (...)" (Sra. C.C.).

Y cuando se le pregunta quien quiere quitar la feria, su respuesta pone en evidencia la diversidad religiosa relacionada a la modernidad, así como el forcejeo por el tiempo y espacio urbano (Portal, 2013):

"*Pues la gente, y la gente que es de otra religión. Esos son tremendos, pero bueno. Y también la gente que según que les molesta que está cerrado el tráfico. Pero pues debe de haber una feria, en toda ciudad debe de haber una feria. ¿Cómo pagamos y vamos hasta Zacatecas, hasta Fresnillo a ver al niñito de Atocha? Así también aquí que nos dejen. Porque, pues, es necesario*" (Sra. C.C.).

Por otra parte, personas que viven fuera de los límites de Tlaltenango, y que dicen haber nacido fuera del Estado de Morelos, manifiestan opiniones que contrastan con la bienvenida de la fiesta patronal por parte de los feligreses de Tlaltenango y otros barrios de Cuernavaca. Como el siguiente relato de un taxista que nació en la ciudad de Mexico y llego desde niño a Morelos, actualmente radica en Zapata y trabaja en Cuernavaca; en su relato se hace evidente el elemento de lo ajeno frente a lo propio:

"(…) *bueno, que la muevan, no sé, una calle paralela (...) la cosa está en encontrar espacio, espacio por la cuestión de que es amplia la feria, ¿no? O sea, está bien si la movieran. Bueno, ahora, otro, una opinión paralela por decir, debo decir yo no he ido a la feria; pero en el transcurso de doce años que tengo aproximadamente de taxista, que me han tocado servicios que van para allá o que salen de por ahí, mucha gente opina que, que no sé, que pues ya, ya la feria pues ya no tiene, ya no tiene un valor, así como que histórico o esas cosas, que porque se vende mucha cosa de China (...). Se venden, no se venden... Lo tradicional, ¿no? Lo tradicional de acá de nuestros pueblos, de, de, sobre todo de una feria que tiene más de doscientos años, ¿no? O sea, que eso se, se dice que tiene más de, más de doscientos años, entonces, o sea, yo, yo no digo que no se quite, pero, pero que sí, se le, se le busque un... un espacio (...)*" (Sr. T.).

Su relato manifiesta el forcejeo por el uso del espacio público en la ciudad de Cuernavaca en otras ferias y durante la feria de Tlaltenango (Portal, 2013):

(...) y si se va a, a pueblos como Jiutepec, Temixco, también está del cocó, ¿eh? Por las ferias, por lo menos, por lo menos ocho, diez días está, no se puede pasar, se hacen unos embotellamientos, pero, terribles, terribles, pero voy, o sea, no han podido quitarlas porque esa gente donde vende es ahí en el centro, o sea, su mercancía que, que cada año vende, la vende ahí; o sea, lo mueven, al, a la de Tlaltenango la mueven para acá y ya no vende, ahí es el punto donde, de, de convergencia para sus ventas." (Sr. T.).

Estos relatos previos ponen en evidencia la lucha simbólica por el control del territorio (Carballo, 2009), pero también son un testimonio de que la fiesta patronal tiene la capacidad de ordenar el espacio público cuyo uso lo puede determinar el "nosotros" (Portal, 2013). En ese sentido los feligreses que participan en la fiesta patronal y los que viven a las afueras de Tlaltenango pero que son devotos de la Virgen de Tlaltenango muestran otra opinión, lo que pone en evidencia la relación tensa entre el pueblo "nosotros" y la ciudad (Portal, 2013).

Todos los relatos mostrados permiten demostrar que el histórico proceso de urbanización trajo consigo el continuo forcejeo por el espacio y tiempo urbano, es evidente en las expresiones de quienes defienden la fiesta patronal, la figura de los que vienen de otros Estados, también llamados en otros contextos "avecindados" (Portal, 2013).

Los avecindados son quienes migran de otros estados ante la oferta de terrenos y casas, dicho aspecto se relaciona con un aspecto que se aborda en el siguiente capitulo, es decir el "ser originario" frente al "no ser originario", diferencias de orden territorial que son también resultado del proceso de

desarrollo urbano en Tlaltenango y que refuerzan la lucha por el territorio frente a la expansión urbana en el contexto de la fiesta patronal, aspecto que se aborda a lo largo de esta investigación.

Balance del capítulo 4.

De acuerdo con Segato (2007) la modernidad tardía intenta borrar o homogeneizar las marcas que articulan los territorios ancestrales, pero la comunidad de Tlaltenango al habitar y marcar el espacio (tangiblemente) y fortalecer sus lazos comunitarios (intangiblemente), producen un contraorden espacial y simbólico que resiste al poder hegemónico.

En ese contexto, la cosmovisión mesoamericana no fue borrada del todo, sino resignificada durante la colonia. Elementos como los ciclos agrícolas, la sacralidad del espacio natural (marcas fijas), y el movimiento procesional (marcas móviles) persisten como la raíz profunda de la identidad de Tlaltenango, yuxtaponiéndose al catolicismo y funcionando como un sistema de resistencia cultural frente a la homogenización. La fiesta patronal de la Virgen de los Milagros, con más de 300 años de tradición, opera como un "dispositivo performático" que materializa las "inscripciones" (Segato 2007). No es solo un evento religioso, sino un proceso social que delimita, que apropia y activa el territorio simbólico de Tlaltenango año con año.

Se ha puesto en evidencia, de qué manera, durante la fiesta de Tlaltenango, se agudiza la tensión entre la cosmovisión tradicional (basada en lo comunitario y ritual) y la lógica de la expansión urbana de Cuernavaca visto desde el uso y desarrollo de los corredores urbanos. En dicho contexto la fiesta patronal actúa como un mecanismo defensivo que intenta mantener el orden tradicional frente al crecimiento desmesurado de la urbe. El cierre de vialidades, el uso de la avenida Emiliano Zapata para la feria, y la ocupación de espacios públicos por procesiones, constituyen una reapropiación simbólica del territorio que detiene temporalmente la lógica expansiva de Cuernavaca, reafirmando la vigencia de Tlaltenango como pueblo originario.

Se ha podido constatar mediante las evidencias empíricas, que las marcas fijas y móviles funcionan como "reapropiaciones" constantes que hacen visibles los límites y la autonomía del pueblo de Tlaltenango frente a la urbe que lo rodea. Estas conclusiones reafirman cómo, a pesar de la expansión urbana, la fiesta sigue siendo un espacio de resistencia simbólica donde la cosmovisión mesoamericana y el catolicismo colonial se reconfiguran para defender el territorio. La fiesta patronal tiene la capacidad de hacer visible el "nosotros frente a "los otros" aspecto fundamental para diferenciarse de la lógica de la modernidad, que trae consigo a los "avecindados" (Portal, 2013), o a este respecto, los que no son originarios de Tlaltenango; aspecto que se abordara en el siguiente capitulo.



Feligreses y turistas, provenientes de diversos puntos de la ciudad de Cuernavaca y de diversos estados de México, se desplazan por el atrio del Santuario de la Virgen de los Milagros, durante la fiesta patronal, acción registrada un día antes de la misa solemne; frente a ellos la tradicional portada floral de Iztapalapa, previamente colocada, en la fachada principal del Santuario de Tlaltenango por los integrantes de la peregrinación de Iztapalapa, el día 7 de septiembre del 2024. Fotografía: José Axel Salgado Ramírez.

CAPÍTULO V

LA FIESTA PATRONAL DE TLALTENANGO, COMO INSCRIPCIÓN PERFORMÁTICA ENTRE LA MEMORIA Y EL TERRITORIO



Portada floral de Iztapalapa colocada en la fachada del Santuario de la Virgen de los Milagros, Cuernavaca Morelos; México, un día antes de la misa solemne. 7 de septiembre del 2023. Mayordomos y feligreses de la peregrinación de Iztapalapa, con el párroco del Santuario de Tlaltenango, miembros del comité del Santuario de Tlaltenango y feligreses del poblado de Tlaltenango. Al centro de todos los feligreses, destaca una mesa sobre la que se ubicaron las dos réplicas de la Virgen de los Milagros provenientes de Iztapalapa, una réplica es resguardada por los mayordomos en turno de Iztapalapa en su casa -tiene una placa con el nombre de "Cosme Hernández" tatarabuelo del Mayordomo Marcelino Hernández presente también en la fotografía-, la otra replica permanece en la iglesia de san Juan de los lagos Iztapalapa. Los ocho barrios de Iztapalapa son representados por los peregrinos, durante la celebración a la Virgen de los Milagros, como lo hacían sus antepasados, en donde como ellos dicen siempre están presentes los milagros, por parte de la Virgen de Tlaltenango hacia la comunidad de Iztapalapa: "*nuestros antepasados nos platicaban de como venían de como los recibía la Virgen, y sus milagros que les hacía a ellos y yo ahorita, yo estoy pero demasiado entusiasta, siempre vengo a poner una flor un arreglo a nuestra Virgen, pero hoy es más que digo triple, porque me hizo un milagro, mi esposa no veía de antes de la pandemia (...) y ahora ya ve, ya ve mi esposa, entonces como me siento, no tengo con que pagarle*" (Sr. Nava, Mayordomo encargado del diseño de la portada floral de Iztapalapa). Al costado derecho de la fachada del Santuario de Tlaltenango, sobresale la fachada de la capilla de San José, conocida por ser la primera de Latinoamérica, edificada a la llegada de Hernán Cortás durante la conquista, la capilla fue el pilar de la evangelización en la zona por parte de los frailes franciscanos. Fotografía: José Axel Salgado Ramírez.

Introducción al capítulo 5.

La fiesta patronal en honor a la Virgen de los Milagros en Tlaltenango no constituye simplemente un evento religioso anual; es, fundamentalmente, una inscripción performática del territorio (Segato, 2007) que activa la memoria y reconfigura el espacio sagrado frente a la lógica disolvente de la modernidad urbana (Portal, 2013). A través de la acción ritual durante la fiesta religiosa, la comunidad de Tlaltenango no solo narra su historia, sino que la *inscribe* sobre el suelo, las calles y la traza urbana, convirtiendo el espacio cotidiano en un territorio simbólicamente reapropiado.

Este capítulo muestra de qué manera, la fiesta patronal de Tlaltenango en tanto inscripción performática (Segato, 2007) opera como un espacio de acción social, a partir de la cual se evidencian tensiones frente a la expansión urbana (Portal, 2013) poniendo énfasis entre el ser y el no ser originario.

En ese sentido la fiesta patronal se sitúa en la frontera entre la persistencia de un territorio sagrado de origen mesoamericano y las presiones de fragmentación, anonimato y anomia (desarraigo) que trae consigo la expansión urbana de Cuernavaca, la fiesta se debate entre el "nosotros" y el "los otros" en donde la "*orientación hacia la autosuficiencia y la necesidad de preservar los limitados espacios de autonomía cultural son un trasfondo imprescindible para entender el rechazo a las innovaciones externas en las actividades productivas tradicionales (…) Se trata, en fin, en todos los casos, de la lucha permanente por el control de los espacios culturales: quiénes deciden (nosotros o los otros) y sobre cuáles aspectos de nuestra vida deciden. El conservatismo, en la situación de los pueblos oprimidos, es también una lucha de resistencia encaminada a mantener el derecho a las decisiones y los elementos culturales propios*" (Bonfil, 1989: 141, 142).

Tomando como eje la perspectiva teórica de Rita Segato (2007) y desde el abordaje teórico metodológico de Zambrano (2014), se abordará la fiesta patronal como un acto de resistencia cultural. La "inscripción performática" de la identidad de Tlaltenango se despliega frente a una modernidad que busca homogeneizar el territorio.

De este modo, la tensión identificada -detallada en el drama social- durante la celebración no es un mero conflicto, más bien es un dispositivo o mecanismo activo donde la comunidad "escribe" su diferencia, mediante el "nosotros" (Portal, 2013); reafirmando su derecho al territorio y blindando su identidad comunitaria frente a la disolución urbana ya abordada en capítulos previos.

Para este efecto se parte de que los hallazgos mostrados en los capítulos anteriores, incluyendo este capítulo; permiten hablar de la existencia de una identidad territorial, Giménez (2005), que deriva del sentido de pertenencia socioterritorial y resulta cuando por lo menos alguna parte significativa de los

habitantes de un territorio ha incorporado a su propio sistema cultural los símbolos y valores más profundos de su región, puede definirse como "*la imagen distintiva y específica (dotada de normas, modelos, representaciones, valores, etc.), que los actores sociales de una región se forjan de sí mismos en el proceso de sus relaciones con otras regiones y colectividades*" (Giménez, 2005).

Para Giménez la idea de una identidad territorial es compleja y tiene como base un patrimonio pasado o presente, un entorno natural valorizado, una historia, una actividad económica especifica o una combinación de todos estos elementos, como es el caso del pueblo originario de Tlaltenango. En Tlaltenango existen elementos que permiten afirmar que el arraigo o apego socioterritorial es un fenómeno que persiste, que además está relacionado con el carácter localista de sus prácticas religiosas tradicionales, articuladas desde la memoria (Hervieu-Léger, 2005).

De acuerdo con Giménez (1997), en relación con el territorio; la vía más expedita para adentrarse en la problemática de la identidad quizás sea la que parte de la idea misma de distinguibilidad. Para Giménez, la identidad se atribuye siempre en primera instancia a una unidad distinguible, cualquiera que ésta sea (una roca, un árbol, un individuo o un grupo social), tratándose de personas, y siguiendo a Habermas; Giménez (1997), menciona la posibilidad de distinguirse de los demás, también tiene que ser reconocida por los demás en contextos de interacción y de comunicación.

En suma, no basta que las personas se perciban como distintas bajo algún aspecto; también tienen que ser percibidas y reconocidas como tales. Toda identidad (individual o colectiva) requiere la sanción del *reconocimiento social* para que exista social y públicamente (Giménez, 1997).

La memoria al igual que la identidad es individual y colectiva (Giménez, 2008) y requiere de marcos sociales de memoria (Halbwachs, 1990, 1994) en un sentido analógico -que además destaca la relación entre la "inscripción" (Segato, 2007) y la memoria (Halbwachs, 1990): "*la inscripción territorial es para la memoria colectiva lo que es el cerebro para la memoria individual*" (Giménez, 2008). En dicho espacio territorial se deposita la memoria de los grupos; para Halbwachs (1990), el espacio es fundamental a la memoria colectiva, debido también a su relación con las inscripciones en el territorio (Segato, 2007), que se despliegan durante la fiesta patronal de Tlaltenango.

De acuerdo con Halbwachs, para quien existe gran diversidad de memorias relacionadas con el espacio; la memoria religiosa es el espacio en donde el creyente puede recobrar un estado mental que ha experimentado muchas veces, es decir se trata de que el sentimiento religioso no cambie; en los espacios religiosos más que los acotamientos en sí; se logra esa sensación de que las reglas y disposiciones siguen igual; desde el pensamiento y sensibilidad, además de objetos físicos en espacios específicos (Halbwachs,

1990), aspecto ya constatado en la cosmovisión de Tlaltenango, y que se evidencia en la organización socioespacial que persiste en el tiempo, relacionada a un espacio natural. El sentimiento de un grupo social hacia la continuidad temporal desde la relación espacio memoria están fuertemente vinculadas a la identidad.

La identidad en Tlaltenango es compatible con un sistema de normas y de valores social e históricamente determinado (Giménez, 1997), en ese contexto la identidad se puede entender como un proceso estructural e históricamente diverso (Zambrano, 2014), de autorreconocimiento colectivo, que tiene la capacidad de diferenciarse de su entorno, y mediante sus inscripciones performáticas o marcas en el territorio (Segato, 2007) definir sus propios límites, situándose en un espacio, manteniendo en el tiempo el sentido de su diferencia y delimitación (Giménez, 2008).

En ese contexto la fiesta patronal en tanto inscripción performática tiene la capacidad de marcar un territorio, la fiesta se entiende como un "*artefacto comunicativo*" (Segato, 2007: 318), performático (Turner, 2002), que tiene la capacidad de actualizar un presente territorial (Zambrano, 2014) y de crear un "*continente social (…) fratria o hermandad*" (Segato, 2007), que permite que la "*corporación o el consorcio así formado inscriba el espacio con la marca de su existencia*" (Segato, 2007: 318).

En ese orden, la importancia de este capítulo radica en mostrar las tensiones vinculadas al territorio, a partir de la fiesta patronal en tanto inscripción performática (Segato, 2007), que desafía la expansión urbana (Portal, 2013); para dicho efecto se parte de la premisa de que de que el presente territorial de Tlaltenango es actualizado durante la fiesta patronal en honor a la Virgen de los Milagros, desde donde es posible afirmar que las diversidad de memorias relacionadas al territorio de Tlaltenango, forman parte de la identidad territorial que ha sido articulada históricamente. (Zambrano, 2014).

En ese sentido destaca el hecho de que, en Tlaltenango, el ser originario y el no ser originario han definido una frontera identitaria (Barth, 1976), creando el "nosotros" y el "ellos" o el "los otros" (Bonfil, 1989) y (Giménez, 1996a), frente a la dinámica expansionista de la urbe (Portal, 2013).

Se sostiene que se ha conformado una identidad territorial relacionada a las memorias vinculadas al territorio que posibilitan hablar de resistencia, en el contexto de la fiesta patronal de Tlaltenango. En ese orden se muestra, de qué manera se expresan las memorias vinculadas al territorio, desde el continuum territorio memoria y su inherente actualización propuestos por Zambrano (2014) desde la práctica ritual.

Para dicho continuum Zambrano (2014) retoma a Durkheim quien sostiene que el mito "*no deja de ser uno de los elementos esenciales de la vida religiosa. Si se retira el mito de la religión, hay que*

retirar igualmente el rito; pues los ritos se dirigen la mayoría de las veces a personalidades definidas que tienen un nombre, un carácter, atribuciones determinadas, una historia, y varían según la manera en que se conciben esas personalidades. Muy a menudo todavía, el rito no es otra cosa que el mito en acción" (Durkheim, 1991: 124).

Desde el enfoque de Durkheim se entiende que la acción es actualización, entonces, en relación con el territorio la actualización territorial (Zambrano, 2014), es la manera de evocar en el ritual la lucha por el territorio (Zambrano, 2014).

En la fiesta patronal de Tlaltenango, el mito, si bien es de origen colonial y fue de utilidad de acuerdo con Segato (2007), para definir quién es "nosotros" (la nación) y quiénes son "los otros" (indígenas), también -al ser apropiado por la comunidad- se ha fomentado como un "mito propio" (Segato, 2007), debido a que está fuertemente vinculado a las historias, valores religiosos y milagros; todos propios de Tlaltenango; hecho que marca una profunda diferencia frente a la homogeneización urbana.

El mito que se actualiza en la fiesta religiosa (Zambrano, 2004), y que ayuda a definir el nosotros frente a los otros es inherente a la memoria, debido a que mediante un proceso de anamnesis o hacer memoria (Hervieu-Léger, 2005), se evoca al mito, es decir la actualización (Zambrano, 2014), deja de pertenecer únicamente al pasado y conforma parte del presente, como territorio de persistencia identitaria vinculada al territorio, basada en el hecho de "*ser originario*" de Tlaltenango, posibilitando reforzar y actualizar durante la fiesta patronal la idea del "nosotros" frente a los procesos de expansión de la urbe (Portal, 2013).

La actualización territorial (Zambrano, 2014), en Tlaltenango se realiza durante la fiesta religiosa, fiesta patronal que al parecer no tiene nada que ver con la lucha territorial, en ese contexto en primer lugar uno de los objetivos es mostrar que los contenidos religiosos se desplazan a los de las luchas territoriales (Zambrano, 2014), para dicho efecto un aspecto fundamental que se muestra en este capítulo, que evidencia que la fiesta patronal inscrita (Segato, 2007) en Tlaltenango está relacionada a tensiones de orden territorial (Portal, 2013), es el drama social.

En segundo lugar, como parte de los signos de la aculturación (Zambrano, 2014), se muestra que, mediante la adecuación cultural de lo hegemónico a su cosmovisión indígena, el pueblo originario de Tlaltenango ha resistido históricamente en su territorio. En ese sentido como afirma Zambrano (2014), la fiesta patronal contiene evidencias de resistencia, presentes actualmente, aunque no estén a la vista. Para lograr lo anterior se parte de una breve reflexión teórico-metodológica de la relación entre territorio

y memoria como algo que no se interrumpe, es decir; un continuo y de la territorialidad como autopoiesis (Zambrano, 2014), es decir; un elemento que es capaz de producir sus propios componentes.

El presente capítulo se organiza de la siguiente manera: se aborda en primer lugar, conceptualmente los elementos de la actualización territorial (Zambrano, 2014). En segundo lugar, se muestran datos etnográficos e históricos que dan cuenta de la lucha por el territorio articulada por la memoria (Zambrano, 2014), destacando en el ritual, la organización social de la fiesta patronal y los datos etnográficos que ubican teórica y metodológicamente al drama social (Turner, 2002) como un aspecto crucial que evidencia la tensión territorial entre los originarios y los que no son originarios (Portal, 2013) durante la fiesta religiosa de Tlaltenango.

5.1 La actualización territorial: un acto de resistencia frente a la homogeneización urbana.

Para mostrar la actualización territorial en Tlaltenango, se han tomado en cuenta los siguientes conceptos: el pueblo originario, el mito fundacional y después de acuerdo con Zambrano (2014), se abordan otros dos conceptos: el continuum y la actualización. En el caso de Tlaltenango, propongo al drama social (Turner, 2002), como elemento que pone en evidencia la actualización territorial acompañada de la idea de ser originario frente al no ser originario de Tlaltenango. Se pretende mostrar de acuerdo con el primer objetivo, los matices territoriales en los rituales católicos seleccionados para la actualización y su relación a la connotación territorial de pueblo originario y que dichos aspectos muestran en el tiempo, los conflictos territoriales que aún persisten en el pueblo urbano.

Cabe enfatizar el hecho de que al evidenciar el "pueblo originario" frente al "no originario" en Tlaltenango, se hace presente la perspectiva de Segato para analizar cómo se mantiene "la nación y sus otros" en el contexto de la fiesta patronal. En ese contexto los rituales católicos seleccionados no son solo tradiciones, sino escenarios de lucha donde el pueblo originario reafirma su pertenencia ante la expansión urbana.

La perspectiva teórico-metodológica de Turner (2002) para abordar el drama social, en relación con el enfoque teórico de Segato (2007), permite mostrar cómo los ritos católicos visibilizan los conflictos territoriales históricos. El "mito fundacional" funciona como parte de la memoria larga de la comunidad que legitima la posesión del territorio (Segato, 2007), y el "drama social" (Turner, 2002), es el momento en que se pone a prueba dicha legitimidad en el presente de Tlaltenango, es la evidencia empírica de la tensión de orden territorial en el contexto de la fiesta patronal frente a la urbe.

La distinción que se pone en evidencia, entre "originario" y "no originario" en Tlaltenango es el reflejo de una matriz de poder relacionada a lo colonial, concretamente muestran que los conflictos territoriales que persisten en el pueblo urbano son la evidencia de que esta división colonial (nativo-foráneo) sigue activa en las relaciones sociales contemporáneas.

5.1.1 El pueblo originario.

Desde su origen como pueblo originario Tlaltenango se fundó desde una dinámica de lucha territorial enmarcada por la conquista española sobre los territorios prehispánicos, desde entonces el surgimiento de la noción identitaria de los originarios indígenas, frente a los no originarios, es decir; los españoles. Cuauhnáhuac, hoy Cuernavaca; fue fundado por los tlahuicas, de acuerdo con lo que aborde en el capítulo que corresponde a los antecedentes etnohistóricos. Dentro de lo que era Cuauhnáhuac, se desarrolló el espacio geográfico de Panchimalco o Tlaltenango en tiempos prehispánicos; en los títulos primordiales

de Zacango Tlaltenango, se menciona que existieron ahí los barrios de Cocotzingo y Caltenco, en donde se han encontrado vestigios prehispánicos, al igual que en gran parte de Tlaltenango. Al parecer originalmente, se conocía también a Tlaltenango como "Zacango Tultenango" o Zacango Tlaltenco", adjudicando dichos términos a Hernán Cortés. De acuerdo con su etimología se le ha nombrado "donde brilla la tierra" o "la tierra relumbrosa", para Eliseo Aragón significa más bien "en la pared o muralla de tierra" (Gómez, 2013).

De acuerdo con López (1950), un sábado 13 de abril los ejércitos españoles comandados por Hernán Cortés arribaron a lo que fue en ese tiempo Cuauhnáhuac, ahora Cuernavaca; en el lugar que ahora ocupa Tlaltenango, llamado en ese entonces Zacanco Tultenanco. Después los conquistadores lo llamaron San Jerónimo Zacango; después Zacango Tlaltenango, y más adelante quitaron Zacango quedando únicamente Tlaltenango.

Un celebre nahuatlato conocido como Robelo descompone el vocablo de la siguiente forma: "tlal – tenam – co" proveniente de tlalli, "tierra"; tenamitl, "muralla" y co "en" quedando como "en la muralla de tierra" la etimología podría estar relacionada a las barrancas que circundan Tlaltenango (López, 1950).

De acuerdo con la información obtenida de los antiguos títulos de posesión de Aguas y Tierras, del Archivo General Publico de la Nación se dice que:

"*Tlaltenango, según atestaciones de los ancianos que por tradición se les ha ido transmitiendo, pocos años después de la Conquista, fue erigido en pueblo, con el nombre de Zacango Tlaltenango*". (López, 1950: 9). En dicho documento se lee textualmente: "*Don José de Santiago Cortés: delante de todos los dichos principales y Caciques entre la Congregación cuando nos vino hacernos cristianos en conquista, nuestro Marqués Don Fernando Cortés en el año de mil quinientos y veinte y tres cuando estaba reinando nuestro Emperador Don Carlos Quinto, en el año de quinientos y veinte y uno nuestro gran Señor Marqués, hizo la entrada en este pueblo de Tlaltenango*" (López, 1950: 10).

Aunque el texto citado es confuso, López (1950) destaca que se refiere a que fue en el año de 1521 cuando entro el conquistador a Cuauhnáhuac y llego también a Zacango Tultenanco, y que después en el año de 1523, Cortés trajo a por lo menos un sacerdote para que convirtiera a los indígenas a la fe católica quedando entonces fundado el pueblo de Tlaltenango.

Tlaltenango está ubicado al norte de Cuernavaca, a tres kilómetros; muy cerca del centro histórico. Desde los tiempos de la conquista, el pueblo de Tlaltenango alcanzo gran notoriedad, debido a que Hernán Cortés, construyo la primera capilla franciscana en toda Latinoamérica: la capilla de San José, durante la primera mitad del siglo XVI. También en Tlaltenango Hernán Cortés construyo el tercer

ingenio azucarero, que resultó ser el más importante de toda la región. Actualmente en pleno siglo XXI, se conservan restos de ese ingenio azucarero, por ejemplo, un fragmento del muro que corresponde, a lo que ahora es la escuela federal "18 de marzo" y otros restos del acueducto, en lo que ahora son propiedades privadas (Gómez, 2013).

Actualmente se puede identificar a Tlaltenango como un pueblo originario, que además es urbano, de acuerdo con Portal, algunos pueblos originarios no se definen como indígenas (Portal, 2013: 55), en el caso de Tlaltenango, si es un pueblo que se encuentra catalogado en la estructura jurídico-administrativa como un pueblo indígena, como lo muestro más adelante, en este capítulo.

El termino de pueblo originario contiene una carga identitaria, pero también política e ideológica (Portal, 2013), el termino originario les permite identificarse como descendientes de los primeros pobladores, de igual manera les otorga una herramienta identitaria para distinguirse de otros grupos sociales en el territorio.

5.1.2 El mito y el territorio.

El mito fundacional en Tlaltenango remite ya desde su estructura semántica a la noción del "nosotros" -relacionado al pueblo originario- frente a "los otros", los que vienen de otros territorios, como se observa en algunos fragmentos del relato:

"(…) *se presentaron dos apuestos mancebos que, al parecer venían de Acapulco. Descansaron un poco su carga en el portalón de la hospedería, donde antaño estuviera la hacienda e ingenio de Cortés. (...) Tal era el recato y la modestia que manifestaban en sus amables coloquios, que más bien parecían ángeles que hombres*" (López, 1950: 23).

Mas adelante en el relato del mito destaca otro aspecto también de índole territorial; el hecho de que después de haber acontecido el mito fundacional, una de las primeras acciones del pueblo de Tlaltenango, es reafirmar y reapropiarse simbólicamente del territorio del pueblo, mediante la primera procesión del año 1720, relacionada al mito de la Virgen de los Milagros, pero desde ese entonces ya con la fuerte connotación identitaria de ser "los elegidos" porque "*ahí quiso manifestarse*":

Era el 30 de agosto de 1720. La sacrosanta imagen fue llevada en procesión al vecino templo antiguo que fabricara don Fernando, dedicado al patriarca San José. El arcón fue portado en hombros por el padre guardián, sus frailes y el alcalde mayor de Cuernavaca. Con velas faroles, candiles y ocotes encendidos alumbraron el recorrido de la procesión. Al llegar a la antigua iglesia, el arcón se guardó

en la sacristía y el mariano simulacro se erigió sobre su argentina peana, a cuya vista prorrumpieron todos en llanto y aclamación. (López, 1950: 30-31).

El mito desde el enfoque de la comunicación relata la fundación del pueblo de Tlaltenango; tal es así que la tradición oral además de ser transmisora del mito lo ha preservado, así como al conjunto de conocimientos que componen su cultura (Amador, 2008), para Cassirer el ser humano se enfrenta a la realidad mediante construcciones simbólicas del lenguaje, el mito el arte, la magia y la ciencia (Amador, 2008), lo que podría ser una de las causas para la preservación del mito.

En ese contexto para Geertz (2003) "*el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido*" y que "*la cultura es esa urdimbre (...) el análisis de la cultura ha de ser, por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones*" (Geertz, 2003: 20), es decir que la comunicación humana ha puesto en juego a todo el conjunto de la cultura (Amador, 2008).

De acuerdo con lo anterior el relato del mito se reproduce y se transforma mediante la comunicación del relato, ya sea de manera escrita, oral o mediante el ritual; de esta manera se reinterpreta y además se actualiza, debido a la producción de nuevos significados y símbolos culturales. Para Balandier el relato del mito "*es la lógica que actúa para dar al mundo una unidad, un orden, un sentido primordial; es captar cómo la creación pensada a partir de un caos inicial impone sin cesar el doble juego de las fuerzas del orden y el desorden, y las figuras mediante las cuales aquellas actúan*" (Balandier, 1996: 19).

Rita Segato (2007) nos permite entender que esta actualización del mito no es inofensiva. Al contrario, cuando el mito se narra y ritualiza, funciona como una pedagogía o una contra pedagogía (Segato, 2018), que inscribe una marca sobre el territorio y el cuerpo social, reconfigurando quién ostenta el poder soberano y quién es el sujeto dominado. Esta "marca" convierte al relato fundacional en una herramienta política que transforma la memoria en un mandato de actuación.

El mito que se actualiza en Tlaltenango revela un conflicto, -que se visibiliza en el drama social expuesto más adelante en este capítulo- dicho conflicto está entre el orden y el desorden por la lucha del territorio, el mito fundacional, si bien; es un relato que se utilizó con fines de dominación territorial durante la conquista, marcando el nosotros (Estado-nación) frente a los otros (indígenas) (Segato, 2007); actualmente durante la fiesta patronal, el mito al ser ya un mito propio (Segato, 2007), permite que sea el pueblo originario quien detente el poder posibilitando apropiarse simbólicamente del territorio durante su fiesta patronal.

Antes del mito fundacional de la Virgen de los Milagros el mito de Cihuacóatl estaba vinculado a la naturaleza y al ciclo agrícola de origen mesoamericano. Aunque al momento de redactar este capítulo los habitantes de Tlaltenango desconocen el vínculo de su pueblo originario con la deidad Cihuacóatl, si se saben y autodenominan originarios, destacando su origen prehispánico tlahuica. El mito de la Virgen de los Milagros resignifico su origen conformando una nueva identidad a partir del culto católico y acentuando ser originario, desde la creación del nuevo territorio católico, manteniendo su origen prehispánico tlahuica. La actualización del territorio entonces también es un proceso histórico, mediante el continuum territorio-memoria (Zambrano, 2014).

5.1.3 El continuum territorio-memoria.

Como se puede ver la lucha por la tierra en Tlaltenango es inmemorial. El análisis de las luchas por el territorio es complejo debido a que no son claras las líneas que delimitan el espacio tiempo, por tal motivo el territorio y la memoria son continuo, pero también son realidades (Zambrano, 2014), estos aspectos de simultaneidad como bien menciona Zambrano (2014), pueden resultar de difícil comprensión en la investigación y más aún en el momento de la interacción social.

El territorio de acuerdo con Giménez (2005) permite entender las identidades colectivas territorializadas, en donde destacan los grupos étnicos de ese pasado mítico, pero además se enfoca en fenómenos del arraigo, persistencia y pertenencia socioterritorial.

En este punto se puede entender al territorio como una apropiación del espacio que tiene que ver con su "*delimitación, clasificación, habitación, uso distribución y defensa*" (Segato, 2007: 71) con la finalidad de "*asegurar su reproducción y la satisfacción de sus necesidades vitales, que pueden ser materiales o simbólicos*" (Giménez, 2005: 9).

El continuum territorio-memoria se refiere a "*dos realidades inseparablemente relacionadas que permitirían entender cómo se desarrollarían los eventos sociales, políticos, económicos y culturales de cualquier comunidad; en tanto productos simultáneos, la relación se concebiría como comunidad-territorio-memoria y tendría una elevada capacidad de automantenimiento y reproducción de lo que produzca (autopoiesis), ya fuesen leyendas, mitos o historias; o fincas, comarcas o países; o etnias, pueblos o naciones, o todo a la vez. Ambas, continuidad y simultaneidad, serían sendas cualidades; y si se quiere, extraordinarias condiciones objetivas de las comunidades activas, de los territorios persistentes en que se asientan y de las memorias vivas que las movilizan (tensión conflictividad/cohesión). El continuo territoriomemoria vincularía entonces tierra con antepasados, comarcas con estirpes, países con orígenes, pueblos con parentescos, y solares con tradición, ajustando*

en comunidades y colectividades las identidades, en este caso territorialidades." (Zambrano, 2014: 252, 253).

En el territorio, las territorialidades y luchas por el territorio también son visibles en documentos en historias orales que, resultan indicios de tensiones y resistencias, que se trasladan al ritual mediante la memoria. Mediante la fiesta patronal los habitantes originarios de Tlaltenango reafirman y se reapropian simbólicamente del territorio.

La memoria se puede entender como inscripción en la historia (Segato, 2007), es el proceso activo y comunitario de resignificación y resistencia (Zambrano, 2014) que permite a los pueblos narrar su propio pasado, contraponiéndose a la homogeneización del estado-nación y asegurando la pervivencia de sus continuidades culturales y que además tiene "*un complejo modo cultural de responder comunitariamente a los olvidos, recortes y limitaciones de cierta idea de la historia que piensa que para entender el pasado hay que conocerlo tal y como fue. Suele decirse que la memoria olvida: tal vez la memoria no olvide nada del pasado, pero sí lo resignifica y lo reactualiza de modo recurrente. Suele decirse también que la memoria recuerda selectivamente: tal vez no sea tan selectiva, más bien tiene una capacidad para mezclar, incluir, integrar y simbolizar las continuidades culturales que nos gobiernan*". (Zambrano, 2014: 253, 254).

La lucha y resistencia por el territorio es desde las transformaciones en el espacio por parte de los grupos sociales y para sustentar este aspecto es pertinente la teoría de Halbwachs (1990), desde donde se podrá comprender la diversidad de memorias que se abordaran más adelante.

Según Halbwachs (1990), el recuerdo individual es sostenido y organizado por la memoria colectiva que básicamente sería un contexto social entendido como grupo de pertenencia. Para el teórico de la memoria colectiva, los grupos sociales articulan las transformaciones en el espacio desde los marcos sociales de memoria. Halbwachs (1990), analiza los marcos sociales de la memoria que se gestan al interior de la familia, el grupo religioso y la clase social. A esta multiplicidad de categorías sociales correspondería una pluralidad de memorias colectivas dentro de una misma sociedad. Entonces desde el hacer memoria se actualiza, y se recrea el pasado para dar lugar al territorio en Tlaltenango.

5.1.4 La actualización.

La actualización se puede entender como la herramienta ritual mediante la cual la comunidad transforma lo individual en colectivo (símbolo) y utiliza el cuerpo (habitus) para transponer la historia al territorio actual. Es un acto de resistencia que mantiene la vigencia de la memoria comunitaria frente a la homogenización (Segato, 2007), transformando el espacio en un territorio con sentido propio durante la

fiesta patronal. Es contenido del ritual y un habitus (Zambrano, 2014); como contenido del ritual, la actualización es definida por el tránsito del hecho al símbolo que convierte lo individual y privado en comunitario y público. Como habitus (Bourdieu, 1979) la actualización es una práctica que define la relación de la comunidad al espacio geográfico y en tanto que como habitus es "historia hecha cuerpo" (Gutiérrez, 2005), permite la actualización desde la historia.

La actualización es inherente al ritual, se desplaza entre lo simbólico, (Zambrano, 2014), ubica los hechos sociales en una dimensión simbólica. Para Turner (1974), el ritual contiene símbolos, y dichos símbolos son contenedores del conocimiento histórico de la sociedad, que es transmitido intergeneracionalmente y, en consecuencia, los individuos viven su realidad cotidiana envueltos en una estructura de símbolos (Turner, 1974). El ritual es estructurado desde un "guion mítico" capaces de articular imágenes, espacios y tiempos que estimulan la creación de lo que Turner llama un *drama social* (Díaz, 2007).

Dentro del contexto del drama social; Turner recurre además a la palabra *performance* para tratar de caracterizar y analizar las acciones y representaciones que en la vida cotidiana revelan la profundidad e individualidad de una cultura. Lo que da coherencia a los rituales sociales, es el acontecimiento fundador, dicho acontecimiento fundador, se recrea en el ritual, es en ese momento, cuando el pasado y el futuro se encuentran en el presente, en ese contexto que en el ritual se recrean los hechos del pasado relacionados con el mito (Díaz, 2007). El ritual como transmisor de símbolos contenedores de un pasado, tiene la capacidad de hacer recordar el pasado de un grupo social; es ahí donde reside la memoria.

La memoria, además de ser el nutriente de la identidad es inherente al sentimiento de continuidad temporal (Giménez, 2008). Para Halbwachs (1994) "*Los pocos recuerdos que conservamos de cada época de nuestra vida son reproducidos incesantemente y permiten que se perpetúe como por efecto de una filiación continua el sentimiento de nuestra identidad*" (Halbwachs, 1994: 89). También en este capítulo destaca el concepto de memoria desde su relación con el espacio, para seguir comprendiendo la "actualización"; de acuerdo con Halbwachs (1990), los marcos espaciales de la memoria colectiva consisten en los lugares, las construcciones y los objetos, donde, por vivir en y con ellos, se ha ido depositando la memoria de los grupos.

El espacio es fundamental a la memoria colectiva, porque al revés del tiempo, que está hecho de convenciones, el espacio está hecho de piedra inerte, que es más estable y durable, y puede mantener así la memoria viva por más tiempo: la permanencia de una edificación significa para los interesados la permanencia de sus recuerdos, en ese sentido Halbwachs (1990), conceptualiza el espacio desde la

memoria legal, económica y religiosa. Así, los individuos articulan su memoria en función de su pertenencia a grupos sociales determinados —la familia, la religión, la clase social— dentro de los cuales los recuerdos adquieren significado.

Justo en la performatividad se encuentra la posibilidad de producir memorias, (Díaz, 2007), debido a que los actores sociales recrean el recuerdo mediante el rito, en ese contexto la fiesta de Tlaltenango tiene la capacidad de revelar la resistencia popular, históricamente; además de poner en evidencia de que manera los modelos culturales dominantes afectan los comportamientos de la mayoría.

La actualización para Zambrano (2014), se logra desde el habitus, en ese contexto el habitus es lo que define su relación con el espacio geográfico. El concepto de habitus se relaciona con el de identidad (Giménez, 2007a, 2007b); Bourdieu define al habitus de la siguiente manera:

"*El habitus se define como un sistema de disposiciones durables y transferibles -estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes- que integran todas las experiencias pasadas y funciona en cada momento como matriz estructurante de las percepciones, las apreciaciones y las acciones de los agentes cara a una coyuntura o acontecimiento y que él contribuye a producir*" (Bourdieu, 1979 pp. 54).

Aunque el termino ha sido modificado por el autor, de acuerdo con cada enfoque de estudio realizado, en esencia se puede decir que, como señala Alicia Gutiérrez el habitus es "*la historia hecha cuerpo*" (Gutiérrez, 2005). En ese contexto, desde el habitus es posible la actualización desde la historia.

El mito que se actualiza en Tlaltenango durante la fiesta patronal es un mito fundacional y salvacionista, sin embargo, antes del mito de la Virgen de los Milagros, se asume en esta investigación que ocurrió el mito prehispánico de Cihuacóatl, ambos mitos tienen una estrecha relación al territorio, ambos mitos revelan un emplazamiento poblacional, relacionado al aprovechamiento de los recursos naturales. El mito en ese contexto tiene la capacidad de revelar un emplazamiento poblacional y la fundación de una comunidad desde lo religioso conformando nuevas identidades territoriales (Zambrano, 2014).

En la actualización territorial entonces se reafirma mediante el ritual, el derecho al territorio (Zambrano, 2014); frente a un contexto actual de presiones asociadas a la expansión urbana en Tlaltenango. Las primeras disputas territoriales en Tlaltenango obedecen a la búsqueda de poseer los recursos naturales del pueblo; lo que lleva a comprender la conformación del ser originario y el no ser originario.

En la actualización territorial, la experiencia simbólica del ritual por una parte se reafirma la resistencia socioterritorial en Tlaltenango, las diversas tensiones o inestabilidades de orden territorial dan paso a la resistencia es decir a la acción, concretamente como en este caso a la organización social, como se evidencia más adelante en el drama social; en donde destaca el hecho de ser originario del pueblo, el pertenecer al territorio y que el territorio les pertenece a los originarios.

Por otra parte se renueva el *ab-origene* el "*ius sanguini"*, el "*ius territori*" y el "*ius communitas*", (Zambrano, 2014); es decir, el "derecho de origen" el "derecho de sangre" "derecho de territorio" y "derecho de comunidad" también se subliman "*los conflictos territoriales que existieron realmente, las acciones concretas que quitaron tierras a un bando y las pusieron en el otro, y los poderes y las injusticias que se impusieron, rechazaron o mantuvieron, independientemente del bando en el que se haya jugado entonces*" (Zambrano, 2014: 55).

5.2 Inscripciones en territorio sagrado: ritual, tercer espacio, drama social, memorias y resistencia.

Una vez abordados los cuatro conceptos elementales de la actualización territorial: pueblo originario, mito fundacional, así como el continuum territorio-memoria y actualización (Zambrano, 2014), el segundo objetivo de este capítulo es mostrar que históricamente y en la celebración de la fiesta patronal de Tlaltenango existen evidencias que apuntan hacia la resistencia socioterritorial. Dicha resistencia contiene memorias relacionadas al pueblo, su emplazamiento y sus rituales religiosos (Zambrano, 2014).

En primer lugar, se aborda el ritual, en donde muestro de manera general los rasgos esenciales de la fiesta religiosa y la misa solemne, así como los rasgos generales de la organización de la fiesta patronal en tanto inscripción performática (Segato, 2007), a partir de donde se puede evidenciar el conflicto de orden territorial (Portal, 2013), mediante el drama social (Turner, 2002) registrado previo y durante la fiesta patronal de Tlaltenango.

En este caso el drama social es un elemento que permite mostrar la resistencia, es una evidencia de la tensión de orden territorial de Tlaltenango frente a la expansión urbana; en este contexto son aspectos relacionados al forcejeo entre los originarios frente a lo generado por la urbe como los "avecindados" (Portal, 2013) es decir, los que no son originarios.

En segundo lugar, se muestran las diversas memorias en tanto inscripciones de historias vinculadas al territorio, aspecto que da cuenta de una histórica disputa territorial registrada en Tlaltenango desde tiempos de la conquista, enseguida la resistencia desde el "ser originario" como estrategia identitaria (Portal, 2013).

5.2.1 El ritual, la organización y el drama social.

El ritual en el pueblo originario.

El conflicto durante la fiesta parece no tener cabida entre tantos aspectos relacionados a la fiesta patronal, sin embargo, pareciera estar presente en momentos clave, y en una ocasión se hizo visible con las características del drama social (Turner, 2002), evidenciando la lucha por el territorio desde el ser originario; que he venido argumentando en este capítulo. A continuación, resumiré los aspectos relevantes que de manera secuencial son parte de la fiesta, que dan cuenta de las múltiples territorialidades en el espacio ritual, para después abordar el drama social que evidencia tensiones relacionadas a la expansión urbana, es decir el ser originario frente al no ser originario en Tlaltenango.

Un aspecto importante de la festividad, es la persistencia en el tiempo de las peregrinaciones, en el barrio de Tlaltenango; Cuernavaca Morelos, son más de 300 años que se venera a la virgen de los milagros; y acuden al Santuario miles de peregrinos, procedentes principalmente de Iztapalapa, D.F., San Pedro Tlaltizapán, Méx., Xochimilco, D.F., Almoloya del Río, Edo. de México, San Pedro Atlapulco, San Francisco Tlaltengo y muchos lugares más quienes concurren a la gran fiesta patronal del 8 de septiembre; situación que cambio durante la pandemia del Covid-19 que derivo en el aislamiento social en territorio nacional, a principios del año 2020 y provoco que muchas peregrinaciones cancelaran sus viajes a Tlaltenango para la festividad en el santuario de Tlaltenango.

Después de las restricciones a la feria debido a la pandemia del Covid, durante el 2020 y el 2021; fue hasta el 2022 cuando el cabildo y la arquidiócesis dieron los permisos para que la celebración religiosa continuara, pero ahora con la feria. Se instalaron entonces los puestos para el comercio en los casi 3 kilómetros que abarca la avenida Emiliano Zapata, como originalmente se hacía desde años atrás. En un comunicado durante el mes de agosto del 2022, el ayuntamiento de Cuernavaca anunció que la feria de Tlaltenango se llevaría a cabo, pero con un recorte de días, es decir; del 3 al 10 de septiembre. Es decir, la fiesta ha resistido pese a la pandemia y además continúa adecuándose a los elementos novedosos en el tiempo.

De manera general se puede decir que la fiesta empieza con los novenarios, estos novenarios son organizados por un comité conformado por habitantes del barrio de Tlaltenango y miembros del Santuario la Virgen de los Milagros; los miembros de la familia acuden al santuario el día acordado para proceder con un recorrido a pie del santuario a su casa cargando durante el trayecto a la Virgen de los Milagros, al llegar a la casa de la familia encargada de dicha procesión el padre ofrece una misa a los presentes después de las oraciones los miembros de la familia que organiza el novenario invitan al

sacerdote a convivir con ellos y disfrutar de la comida preparada por la familia que hospedara a la Virgen de los Milagros por una noche, la comida se prepara en agradecimiento por la bendición para su hogar y la visita de la Virgen de los Milagros.

Después de los novenarios, se publicó en la última semana de agosto del 2022, las fechas establecidas para las procesiones y peregrinaciones. La mayoría de las procesiones y peregrinaciones llegaban acompañados de un grupo de músicos que anunciaban su llegada al santuario; los peregrinos estaban organizados por un comité que se encargaba de firmar el libro de visitas del santuario, el libro de visitas era ubicado sobre una mesa por los miembros del santuario encargados de dicha actividad, -de manera momentánea en el atrio frente al acceso del santuario-; todas las peregrinaciones y procesiones se registraban en el libro de visitas, mientras el resto de los peregrinos permanecían formados frente al santuario de Tlaltenango esperando unas palabras de bienvenida por parte del padre Amaro, que era la mayoría de las veces el encargado de oficiar la misa; varias ocasiones el presbítero Noé también se encargaba de oficiar la misa debido a la gran mayoría de procesiones y peregrinaciones agendadas desde el día 26 de agosto hasta el día 8 de septiembre que es el día de la celebración de la misa solemne en honor a la Virgen de los Milagros; sin embargo algunas veces ocurre que llega alguna peregrinación después del día de la misa solemne como sucedió en el año 2022.

Destaca la gran portada floral de los peregrinos de Iztapalapa, colocada en el acceso del Santuario de Tlaltenango; también en honor y en agradecimiento a la Virgen de los Milagros, por los favores recibidos, la portada floral de Iztapalapa y la práctica del peregrinaje por parte de la comunidad de Iztapalapa tiene una larga trayectoria de 219 años de realizarse consecutivamente, incluso durante los dos años de distanciamiento social provocado por el virus Covid-19, acudió una pequeña comitiva al santuario de la Virgen de los Milagros en representación de todos los peregrinos de Iztapalapa; la portada floral y el peregrinaje son organizados por un comité encabezado por los Mayordomos de las comunidades de Iztapalapa; así como el regalo de la portada floral y sus peregrinaciones, las mayordomías ostentan una gran trayectoria en la estructura social de Iztapalapa.

La portada de los años 2022, 2023, 2024, 2025 -momentos de redacción de esta investigación- es diseñada por el encargado de dicha actividad, el Sr. Guillermo Nava, quien acude junto con otros miembros del comité a Tlaltenango, desde la primera semana de julio para hablar con el padre Amaro para solicitar espacio en el atrio de Tlaltenango para la elaboración de la portada floral.

Después de que los peregrinos reciben la bienvenida del padre que oficiara la misa, el padre los invita a pasar al santuario mientras les rocía agua bendita, incluyendo los músicos que generalmente se

retiran del lugar antes de que comience la misa. Los peregrinos llevan en agradecimiento a la Virgen de los Milagros, despensa o flores, la despensa incluye en su mayoría, productos de la canasta básica, frijoles o arroz; y en otros casos veladoras y hasta vino; otros peregrinos como el caso de la familia Hernández del barrio de san Jerónimo se encargan de llevar chínelos, quienes bailan desde el barrio de san Jerónimo hasta su llegada al santuario de la Virgen de los Milagros; los peregrinos de Xochimilco, del barrio de San Marcos Estado de México llevaron el tradicional mariachi, para que interpreten las mañanitas al terminar la misa realizada en la madrugada del 8 de septiembre; varias horas antes de la misa solemne.

En ese contexto la Virgen es un símbolo dominante y las ofrendas como ritual, son símbolos instrumentales (Turner, 1974), giran en torno a la Virgen de los Milagros, marcan lo correspondiente a un intercambio simbólico material, que también es muy basto y variado; van desde los "milagritos" materializados en objetos diminutos que representan piernitas, bracitos, corazoncitos, están también los alimentos, las limosnas, las veladoras, flores, danzas y hasta canciones.

Las ofrendas son parte del imaginario colectivo, debido a que son parte de la imagen del grupo social de los que viven la celebración religiosa, en ese sentido; dentro de esos rasgos esenciales que han conformado esa imagen, se pueden ver la portada floral de Iztapalapa, como símbolo material y las danzas de los tlacololeros y de los chinelos como símbolos materiales e inmateriales de agradecimiento.

Una vez concluida la misa, siempre se invita a todos los peregrinos agendados a compartir alimentos "un refrigerio" como siempre decían en este año cada vez que concluía la misa. El refrigerio consistía en diversos platillos de comida tradicional mexicana, por ejemplo; en algunos días servían un rico pozole, otros días, un mole rojo acompañado con su guarnición de arroz rojo, una pieza de pollo, tortillas y agua de Jamaica; también servían unos ricos chilaquiles con café y pan cuando los peregrinos llegaban por la mañana.

La misa solemne como ritual.

Brevemente el ritual de la misa, correspondiente al día oficial de la fiesta patronal se puede resumir de la siguiente manera:

Al llegar la madrugada del 8 de septiembre entre las 12 y las 2 de la mañana, se reúnen feligreses al interior del Santuario, de pronto se escuchan las mañanitas con mariachi, que en el año del 2022 estuvieron a cargo de la peregrinación de Xochimilco; barrio de San Marcos, Estado de México. También el 8 de septiembre, las mañanitas se escuchan antes de empezar la misa de las 8 de la mañana. El aroma de las flores y el incienso se percibe en el interior del Santuario, lo que otorga un sentimiento espiritual.

Se escuchan los rezos previos a la misa, el sacerdote se dirige a los fieles desde al altar y comienza la misa.

Después de haber transcurrido la madrugada ya en la mañana en punto de las 8, llego la peregrinación de Santa María Aztahuacan de la Ciudad de México. a las 10 de la mañana dieron acceso al Santuario a la peregrinación de la Familia Hernández Molina y del poblado de San Salvador Cuauhtenco, ambos de Milpa Alta, Ciudad de México. El comité del Santuario se encarga de coordinarse con el área de cocina para preparar comida para todas las peregrinaciones.

El olor a copal se percibe en el atrio del Santuario de Tlaltenango, el Santuario ya lo adornaron un día antes con la tradicional portada floral, ofrenda de Iztapalapa. Desde el campanario las campanas invitan a los feligreses a la misa solemne que inicia las 12 del mediodía. En la misa solemne están los peregrinos de Iztapalapa. En el espacio del coro alto, ya está instalado el coro compuesto por más de 10 personas, quienes acompañan los momentos de la misa. La ceremonia transcurre entre pasajes bíblicos música y oraciones.

Uno de los momentos esperados por todos los asistentes al Santuario, es casi al finalizar la misa, en ese momento el sacerdote cuenta a los asistentes a misa la versión abreviada del mito fundacional de la Virgen de los Milagros. Este acto de recordar el mito fundacional también es parte de cada una de las misas del novenario; durante los ocho días previos a la misa solemne.

Cuando la misa termina, los asistentes a la misa se dispersan y se integran, unos a los espacios del Santuario y otros a los espacios de la feria, otros más a los espacios de las tandas culturales; el Santuario todavía espera la llegada a las 3 de la tarde de la peregrinación de Chalmita, Estado de México.

Después de la misa oficial, los peregrinos de Iztapalapa se reúnen en una de las casas donde se les permite pernoctar, con la intención de realizar el ritual de cambio de mayordomía. Este hecho representa la fase de reagregación entre los feligreses de Iztapalapa y Tlaltenango, debido a que los feligreses adquieren una identidad renovada.

El ritual consiste en decir unas palabras por parte del mayordomo que deja el cargo y después unas palabras por parte del nuevo mayordomo. Los feligreses de Iztapalapa se encargan de preparar los alimentos, que consiste generalmente en mole rojo con pollo, arroz. Al otro día 9 de septiembre se realiza una misa en el Santuario como parte del ritual de cambio de Mayordomía. A la misa los peregrinos de Iztapalapa llevan dos réplicas de la Virgen de los Milagros, una la resguardan los mayordomos en turno de Iztapalapa en su casa, la otra permanece en la iglesia de san Juan de los lagos Iztapalapa cuando los peregrinos llegan a Iztapalapa días después de haber terminado la fiesta religiosa en Tlaltenango.

Así como la misa solemne representa la coronación de la Virgen, es decir; es el tercer momento del rito de paso "la coronación", que se relaciona con recrear la nueva identidad de Tlaltenango, como pueblo católico en tiempos de la conquista; también el ritual de cambio de mayordomía representa para los feligreses de Iztapalapa una identidad renovada, en donde se renueva el compromiso de venir al Santuario el siguiente año, para adornarlo con la tradicional portada floral. Dicho momento de coronación otorga al pueblo de Tlaltenango el *reconocimiento social* (Giménez, 1997), que toda identidad individual y colectiva requiere debido a que le permite existir social y culturalmente, además de renovar el componente social de seguir siendo pueblo originario; este es un hecho importante, que además se renueva cada año, desde la recreación del mito fundacional de la Virgen de Tlaltenango acontecido en 1720, y sus inherentes aspectos simbólicos asociados a la lucha territorial, como se muestra en este capítulo.

El momento final que alumbra con pirotecnia a la localidad de Tlaltenango al final de la fiesta patronal, ocurre entrada la tarde-noche, cuando se empieza a congregar la comunidad de Tlaltenango a un costado del Santuario, para la tradicional quema del tan esperado castillo pirotécnico, a cargo del comité de fiesta de Tlaltenango.

Después de la quema del castillo pirotécnico, transcurren entre tres y cinco días para que en los dos sentidos de la calle de la avenida Emiliano Zapata se permita nuevamente la circulación vehicular y los participantes del ritual se incorporan a la estructura social anterior.

La fiesta religiosa como ritual es un mecanismo, que evita que la tensión acumulada durante el ciclo anual produzca una disgregación, en ese sentido; se ha constatado la articulación de grupos de feligreses para llevar a cabo la celebración religiosa, hecho que habla claramente de una cohesión social y en palabras de Turner un *communitas*. Visto así; el ritual es una forma de olvidar, mediante el hacer memoria.

Se puede observar hasta este punto, que la fiesta religiosa es una organización colectiva, que se mueve entre distintos rituales, en dimensiones sociales y espacio temporales que, al repetirse por varias generaciones, dan lugar a la tradición. La eficacia de la celebración religiosa radica en que legitima el nuevo orden social, garantizando la reproducción cultural de los grupos sociales, asociada al territorio; aunque para esto generalmente, se tiene que recurrir a un elemento inherente al ritual festivo; "el drama social", pero antes de mostrarlo es pertinente abordar brevemente la organización de la fiesta patronal.



Peregrinos provenientes del Santuario de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos, de la Colonia Carolina de Cuernavaca, Morelos; en el interior del Santuario de la Virgen de los Milagros de Tlaltenango, sacerdote y acólitos caminan al centro del Santuario de Tlaltenango, dirigiéndose hacia el altar para iniciar la misa. 01 de septiembre del 2022. Fotografía: José Axel Salgado Ramírez.

Tercer espacio y organización en el territorio sagrado.

Para comprender el drama social en el caso de Tlaltenango, se aborda la organización de la fiesta patronal relacionada al concepto de tercer espacio, concepto que, aunque Segato (2007), no lo nombre como tal en su obra, se encuentra implícito en su abordaje sobre la defensa de la diferencia densa de los pueblos originarios y la autonomía de lo comunitario frente a lo hegemónico o frente al Estado; aspectos decoloniales, que teóricamente abrevan la noción poscolonial de lo intersticial acuñada por Homi Bhabha (1994), de quien Segato retomo su critica a las narrativas homogeneizadoras. Dicho espacio intersticial posibilita se articulen elementos clave de la organización de la fiesta vinculados a lo económico, político, social y cultural, contenidas en el complejo proceso de apropiación del espacio (Giménez, 2005).

El interés de mostrar cómo se estructura dicho intersticio desde la perspectiva teórica de Segato (2007), radica en revelar los grupos en los que se apoya la red de vínculos comunitarios que posibilitan la gestión económica, política y cultural durante la celebración religiosa; en el entendido de que el tercer espacio, opera como forma de resistencia frente al estado y la modernidad tardía (Segato, 2007), convirtiendo la organización comunitaria, en el núcleo de la defensa territorial, frente a la globalización como se muestra en el drama social que se abordara más adelante.

Con la llegada de la globalización el parentesco en Tlaltenango ha disminuido notablemente, los habitantes mencionan que han llegado nuevos vecinos, situación que ha tenido un impacto en la organización de la fiesta, debido a que ha disminuido el número de participantes, sin embargo, los que aun participan inculcan a sus hijos la participación en la organización de la fiesta, así como en las diversas comisiones del Santuario.

La función social de la fiesta es la cohesión social, frente a la lógica de borrar tradiciones por parte de la expansión urbana, en ese contexto mediante la fiesta se refuerza la identidad de los habitantes de Tlaltenango. La reciprocidad es el otro ingrediente importante durante la organización, de tal manera que la inversión que hace cada persona en tiempo y recurso obtiene a cambio una recompensa, ya sea inmediata o diferida; lo interesante es que dicha recompensa no es únicamente en un bien material o monetaria; es una recompensa inmaterial como el reconocimiento público. Así como la reciprocidad es entre personas también es entre las personas y la imagen religiosa, como se observa en las mandas o promesas, en donde el intercambio es la base de la interacción entre lo público y lo sagrado.

He podido constatar, que las relaciones de parentesco no tienen una dimensión tan amplia, como en el caso de las zonas rurales. Sin embargo, aunque el parentesco tiene una menor dimensión en al

ámbito urbano, si representa todavía uno de los ejes de organización colectiva durante la fiesta religiosa de Tlaltenango, este hecho está relacionado con el sentimiento de "ser originario" y de que "Tlaltenango es pueblo", y como pueblo originario en la ciudad, mantiene ese fuerte vínculo religioso con la tierra (Portal, 1997, 2011, 2013).

Desde ese vínculo religioso con la tierra, es entonces, la fiesta patronal, un organizador de la vida social, hecho que les otorga sentido de pertenencia e identidad local. La organización de la fiesta religiosa y la conformación de comités es una forma de delimitar anualmente, una frontera territorial y cultural con los otros, los que no son originarios. La fiesta patronal, contribuye a mantener y recrear mediante la anamnesis, la fundación de su territorio, mediante la recreación del mito fundacional y salvacionista.

El territorio sagrado durante la organización de la fiesta patronal se estructura desde 4 zonas sociorreligiosas: 1. Comité de Fiesta Patronal, 2. Comité del Santuario, 3. Integrantes de procesiones y 4. Integrantes de peregrinaciones. He llamado feligreses a los integrantes de dichos grupos.

Los feligreses que componen las cuatro zonas sociorreligiosas del territorio, comparten entre ellos, un imaginario de lo religioso, pero dicho imaginario, se estructura de diferente manera, es decir; la apropiación simbólica del territorio de Tlaltenango corresponde a 4 tipos de intereses sobre el espacio territorial respectivamente: 1. político-administrativo religiosas (comité de fiesta patronal), 2 administrativo-religiosas (comité del Santuario), 3 mandas intra-locales (integrantes de procesiones) y 4 mandas extra-locales (integrantes de peregrinaciones). Es en estos 4 grupos de feligreses donde se mueve el linaje creyente, relacionado al territorio ancestral, que he venido abordando en los capítulos anteriores.

En este contexto, el complejo trasfondo que da sustento a la relación entre divinidad, ritual festivo y su interacción espacial a lo largo del tiempo está relacionado a la reciprocidad y al intercambio, atravesado también por "sentidos múltiples" como lo económico, lo político, la integración social y relación entre comunidades (Arias, 2011). Llama la atención que los feligreses establecen un contrato social con la divinidad para solucionar problemas mediante rituales, una práctica con sentido mercantil (Geary, 1991) arraigada en Mesoamérica y vigente en la religiosidad popular mexicana (Giménez, 1978). Esta transacción, ya sea como manda o pago, se realiza a través de la organización individual o comunitaria de ofrendas, danzas y rezos durante la fiesta patronal.

En lo que llamo las cuatro zonas sociorreligiosas del territorio, se sustenta la memoria colectiva, es donde se organiza la vida de la comunidad durante el ritual, marcado por momentos relacionados al pasado mítico, ancestral, que solo entiende la comunidad y que conforman un espacio identitario entre

el “nosotros” y “los otros” relacionado en mayor medida al hecho de ser o no ser originario de Tlaltenango, aspectos de la vida comunitaria durante la fiesta patronal, contenidos en el tercer espacio.

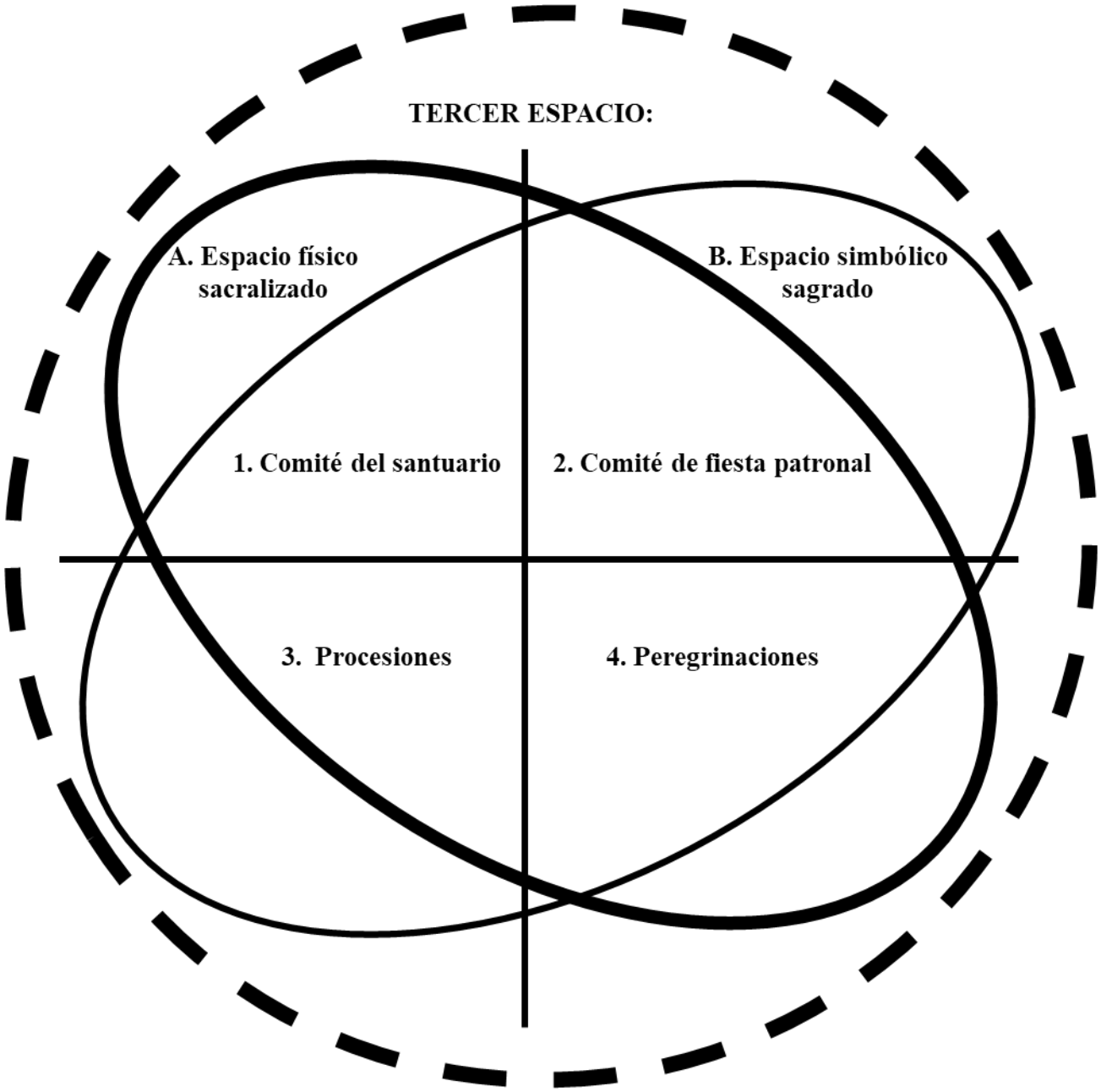


Figura 1. Diagrama del “tercer espacio”, durante la organización de la fiesta patronal de Tlaltenango, en donde se ubican las cuatro zonas sociorreligiosas del territorio, contenidas en las dos dimensiones espaciales religioso-devocionales: el espacio físico sacralizado y el espacio simbólico sagrado. Este diagrama ejemplifica lo que es el “tercer espacio” durante la fiesta religiosa de la Virgen de los Milagros. Desde Segato (2007), el tercer espacio se encuentra fuera del control del Estado, es el espacio en donde la comunidad se organiza políticamente y mantiene su propia visión del mundo. Fuente: Elaboración propia.

El ritual determina al territorio simbólico, es durante el ritual que todos los ámbitos y limites espaciales de la comunidad como calles, barrios, casas, comercios son sacralizados. En este punto los cuatro grupos

de feligreses -que conforman el tercer espacio- a los que me refiero en este apartado se mueven constantemente en un territorio sagrado que simboliza su pertenencia socioterritorial (Giménez, 1996b).

Dicho territorio sagrado, contiene dos dimensiones espaciales religioso-devocionales, condensadoras de las marcas tangibles e intangibles (Segato, 2007), a partir de lo que lo que he nombrado para el caso de la fiesta patronal de Tlaltenango: A) espacio físico sacralizado y B) espacio simbólico sagrado. Mientras que el primero, hace énfasis a puntos de referencia visuales tangibles, que se relacionan con los caminos sagrados, imágenes, santuarios; el segundo reafirma su vínculo con lo intangible, se relaciona con la hierofanía que da lugar al mito fundacional, oraciones, rezos, mediante los cuales accedemos al axis mundi.

Ambos tipos de espacio tienen fuertes vínculos con lo económico y político, así como con la historia, la cultura; es decir, está presente la apropiación del espacio desde lo utilitario funcional y lo simbólico cultural (Giménez, 2005), además de que ambos tipos de espacio también son la base de la permanencia en el territorio y la reproducción cultural de los feligreses durante el ritual festivo de la Virgen de los Milagros.

El tercer espacio conceptualizado a partir de lo abordado por Rita Segato (2007) es un espacio intermedio, es decir intersticial, muy distinto al espacio estatal-nacional y al espacio privado-domestico, es el espacio donde se gesta la nación subalterna o la "comunidad histórica" (Segato, 2007), que de acuerdo con Segato, resisten la homogeneización del Estado-nación moderno.

En el caso de Tlaltenango el orden político interno es basado en el prestigio y el servicio comunitario, no en la jerarquía estatal. Incluso las calles reguladas por el Estado, cuando son ocupadas durante la fiesta pueden ser también un tercer espacio debido a que es apropiado simbólicamente, pasando a ser un espacio sagrado y comunitario, manteniéndose una vida que el Estado no debe ni puede controlar del todo, durante la fiesta patronal.

Queda claro que al desaparecer las mayordomías en Tlaltenango, a mediados del siglo XX, ante el avance de la mancha urbana, se fueron conformando acciones por parte de los habitantes para seguir organizando la celebración religiosa; hasta llegar a esta actual forma de organización; estas acciones representan una forma de resistencia y de estrategia para mantener la identidad de los habitantes originarios, de un pueblo que se convierte en barrio y que sin embargo para los habitantes originarios sigue siendo pueblo porque es "pueblo originario".

En tiempos del constante avance de la urbanización, la globalización y la modernidad, la reciente forma de organización, es una forma clara de la defensa del territorio. Son cuatro zonas sociorreligiosas,

que tienen formas diferentes de estructurarse; pero que, sin embargo, comparten el mismo territorio sagrado que gira alrededor de un espacio mítico; centro sagrado de su cosmovisión.

La organización de la fiesta y el nosotros como lo originario.

La organización de la fiesta (tomando únicamente en cuenta la reestructuración desde el drama social del 2023), está a cargo de dos comités desde el 2023; el de la fiesta y el del Santuario, ambos son cargos importantes en la organización de la fiesta, el comité de fiesta organiza lo relacionado a la feria, cohetes, torito, lo secular; el comité del Santuario se encarga de lo religioso y de estar en contacto directamente con los feligreses que integran procesiones y peregrinaciones, y con la mayordomía de Iztapalapa quien es la encargada del arreglo floral de la portada del Santuario.

Se puede observar en el desarrollo de la organización, la articulación de los grupos sociales entre lo sacro y lo profano, entre lo tradicional y la modernidad, lo público y lo privado, la cohesión y la resistencia, el "nosotros" y el "ellos" o el "los otros" (Bonfil, 1989) y (Giménez, 1996a).

EL "NOSOTROS"	EL "LOS OTROS"
Comité de fiesta patronal	Los no católicos
Comité del Santuario	Turistas
Integrantes de procesiones	Comerciantes de la feria
Integrantes de peregrinaciones	Transeúntes
	Vendedores ambulantes
	Comercios externos al circuito festivo
	Periodistas
	Fotógrafos

Tabla 1. El adentro identitario "nosotros" y el afuera "los otros" durante la fiesta patronal de Tlaltenango. el "nosotros" son los originarios, quienes históricamente han mantenido la cohesión de la celebración, son quienes "*simplemente acompañan*" el proceso de globalización, pero asumen un papel de resistencia en la modernidad tardía (Segato, 2007: 44); su identidad se construye desde adentro y hacia su comunidad durante la fiesta patronal. Y los otros, los que no son originarios, los que intervienen en los flujos de la modernidad y globalización al interpretar la fiesta patronal como objeto de consumo, para los "otros" la fiesta es un espectáculo temporal, exótico y comercializable para el mundo exterior. Fuente: Elaboración propia.

Con respecto a la relación entre el tercer espacio -contenedor de cuatro grupos de feligreses- y la organización de la fiesta, se observa de qué manera, dicha relación impacta en la conformación de territorialidades, es decir; por una parte, está el adentro identitario del territorio sociorreligioso y el afuera que se refiere a un "no territorio", (Sánchez, 2014) ambos dentro del contexto de la fiesta religiosa.

La integración de los grupos sociales que conforman el "nosotros" durante la organización de la fiesta, para las prácticas rituales a lo largo de la celebración religiosa, remiten a una apropiación simbólica del territorio mediante lo sociorreligioso, interviniendo en este hecho la memoria colectiva inherente a las prácticas rituales, dinámica ritual que genera cohesión social entre los grupos de feligreses, esto permite hablar de una identidad local en el territorio, quiero destacar en este apartado al concepto de "el nosotros" como contenedor del linaje creyente en Tlaltenango, es decir; "el nosotros" en este caso se refiere a los originarios de Tlaltenango quienes ya ostentan un "mito propio", que se refiere a esa forma de comprender su origen, su historia y tradición, desde donde se estructura su convivencia; haciendo frente a la modernidad tardía (Segato, 2007), llama la atención que dicha conexión identitaria, se extiende a la emblemática feria de Tlaltenango.

Con respecto a la feria de Tlaltenango cabe hacer una aclaración, sobre el hecho de que el comercio y el aspecto lúdico, contenidos en ella, son también parte fundamental, de la conformación del culto a la Virgen de los Milagros y del mismo territorio sagrado, durante la fiesta patronal; también queda claro que los productos de la feria de origen extranjero, se tensionan con las artesanías tradicionales, sin embargo; -también visto desde Segato (2007)-, el hecho de que aun exista en la feria de Tlaltenango el intercambio regional de productos y artesanías tradicionales de origen nacional, posibilita que la feria funcione como mecanismo de integración, donde el cuerpo histórico (Segato, 2007), la fiesta, lo lúdico y el intercambio mercantil, se entrelazan; creando un espacio comunitario, que valida formas de reciprocidad y pertenencia propias de los pueblos originarios. En ese orden, resalta algo importante, es el hecho de que el contacto con el "otro" no es impuesto por el Estado, es organizado desde la comunidad.

De igual manera, frente a la articulación de lo colectivo desde el pueblo, Rita Segato describe como se traza una frontera en el mundo globalizado, entre los que detentan el poder de dirigir el rumbo y los que se limitan a atestiguarlo o acompañarlo "*Estas consideraciones nos permiten establecer una primera frontera , trazar la primera línea divisoria: la línea entre ellos y nosotros. Los que, por su fuerza económica, tecnológica y bélica, tienen mayor poder de conducción sobre el curso de los flujos propios del proceso de globalización, y los que simplemente acompañan este proceso.*" (Segato, 2007: 44), aspectos relacionados a la fiesta patronal, inmersa en las dinámicas mercantiles y de consumo globales.

La frontera dicotómica postulada por Segato en el párrafo anterior, se reproduce y cobra un sentido especifico a escala local, en el contexto de la celebración religiosa, donde es evidente que la existencia de "un mito propio" y una "historia profunda" (Segato, 2007), en Tlaltenango; posibilita establecer la línea divisoria de la siguiente manera, durante la fiesta patronal: los originarios, "nosotros" quienes históricamente mantienen viva la fiesta religiosa, conciben el espacio de la fiesta como sagrado y comunitario y los que no son originarios; "los otros", los que solo ven a la fiesta patronal como objeto de consumo y comercializable desde la lógica de la globalización.

Sin embargo, dicha división dicotómica entre originarios y fuereños, contrasta con una realidad territorial y devocional más amplia. Cabe señalar que durante el periodo mesoamericano, antes de la colonia; no existían las divisiones políticas que ahora conforman los estados de la República Mexicana, este hecho significa que era el mismo territorio entre los estados que conforman la región devocional; Ciudad de México, Estado de México y Morelos, además de compartir la misma creencia religiosa en torno a la deidad Cihuacóatl; estamos hablando de los pueblos originarios contenidos en el Estado de México, la ciudad de México y Morelos, es decir; Chalma, Iztapalapa y Tlaltenango respectivamente quienes acuden al Santuario de Tlaltenango.

Por tal motivo se consideran a las peregrinaciones dentro del "nosotros", en la tabla 1 de este subapartado; debido a que el "nosotros" -quienes ostentan un mito propio, y una herencia cultural que articula su vida comunitaria- también alude al hecho de ser pueblo originario. Desde lo mostrado hasta este punto se puede comprender el drama social (Turner, 2002), como evidencia de una tensión que escalo a una acción social para hacer frente a la expansión urbana que trae consigo a los "no originarios" o los "avecindados" (Portal, 2013) los que representan la identidad desarraigada relacionada a la imposición hegemónica del mercado globalizado o de la modernidad tardía (Segato, 2007).

El Drama social en Tlaltenango como evidencia de tensión y resistencia cultural frente a la urbe.

"... Desde que era niño siempre ha habido divisionismo, siempre hay gente ambiciosa (...) como nos pasó antiguamente con los aztecas, en tiempo de los aztecas había divisionismo, entons por eso los españoles nos ganaron (...) y así está pasando ahora ..."

Nativo de Tlaltenango (entrevista del 7 de septiembre del 2023).

Los feligreses articulan desde su memoria colectiva (Halbwachs, 1990), imágenes, espacio y tiempo, un escenario sacralizado y simbólico sagrado que contiene un drama social. Para Turner (2002) el drama social expresa la teatralidad que está presente en la cultura, desde el concepto de performance propuesto por Turner (2002), se puede conceptualizar a la cultura no como un escenario en donde los comportamientos son fijos o estáticos; más bien como un escenario en donde los comportamientos están en constante improvisación; visto así el performance remite a una flexibilidad cultural y social en la vida cotidiana, (Díaz, 2007); ya sean espacios públicos privados sacralizados y sagrados; que como he podido constatar en el caso de Tlaltenango permite la permanencia, continuidad y actualización de la fiesta patronal. Para Turner (2002), en el performance el hombre se revela así mismo y a los otros, en la historia y en los procesos sociales; por medio del performance un grupo social actualiza el pasado y establece modelos para el futuro (Turner, 2002).

El drama social, se entiende como un performance ritual de resistencia territorial y una afirmación de la diferencia frente a la homogeneización del capital (Segato, 2007) y su inherente expansión urbana.

Los dramas sociales se estructuran desde 4 fases de acción social (Turner, 2002): 1. La ruptura o brecha. 2. La crisis. 3 reajustes y 4. Reconciliación.

En la fiesta patronal de Tlaltenango durante el año 2023 surgió un conflicto entre la comunidad y la ayudantía que en su momento tuvo a su cargo la organización de una parte de la fiesta patronal, como la feria y las tandas culturales. Los dramas sociales no siguen al pie de la letra las cuatro fases en algunos casos; pueden diferir según los contextos culturales, sin embargo, queda claro que son espacios que evidencian momentos de resistencia social frente a los modelos económicos y sociales dominantes, como la modernidad o globalización; que tienen un impacto en las tradiciones.

La primera fase del drama social en la fiesta patronal de Tlaltenango es la ruptura. La ruptura surgió, durante el año 2023; meses antes, previo a la organización de la fiesta patronal, cuando un grupo de personas originarias de Tlaltenango no estaban conformes con la rendición de cuentas por parte de la ayudantía que anteriormente organizaba la feria de Tlaltenango. La tensión en ese escenario dio lugar a que se formara un comité de fiesta patronal que se encarga de la instalación de la feria y las tandas culturales. Los integrantes de dicho comité fueron elegidos por los habitantes de la comunidad durante las primeras semanas de julio del 2023.

La fase de crisis se caracteriza por el surgimiento de dos frentes, que se pelean la organización y administración de la feria patronal, el primero integrado por el comité de fiesta patronal y el segundo

integrado por los integrantes de la ayudantía. La ayudantía se negó a reconocer a dicho comité de fiesta patronal. En este punto se evidencian las relaciones de poder y las ideologías entre los grupos sociales.

En esa fase de crisis los habitantes de Tlaltenango cerraron la avenida Emiliano Zapata, por las diferencias con la ayudantía para la instalación de la feria en la misma localidad. Aunado a este hecho, ese día el sábado 12 de agosto del 2023, pobladores de Tlaltenango tomaron las instalaciones de la ayudantía municipal de Tlaltenango, en una de sus pancartas se podía leer "*12-ago-2023. Ayudantía tomada por el pueblo de Tlaltenango*". La razón que los llevo a este acto; fue que, al solicitar insumos al ayudante, como el templete y los tableros de distribución eléctrica para iniciar los preparativos de la feria, no los obtuvieron.

Estos hechos dieron lugar a una distorsión en la comunicación entre ayudantía y comité de fiesta, durante la organización de la fiesta; por ejemplo, en lo relacionado a los lugares que se asignan a los comerciantes de la feria; resulta que se alteran los números de espacios, la ayudantía da unos lugares y cuando el comité de fiesta asigna los lugares, ya están ocupados por otros comerciantes. Esta situación incremento la tensión entre los dos frentes que buscar administrar la feria durante la fiesta patronal, y toda la comunidad de Tlaltenango, quienes empiezan a mostrar simpatía por alguno de los dos frentes.

En cuanto a la distribución de los recursos recaudados durante la organización de la feria, el comité de fiesta paga aproximadamente 140, 000 pesos al sistema de agua potable para la instalación de tomas de agua de los negocios y limpieza de calles. Otro de los gastos que administra el comité de fiesta patronal es el relacionado cona los fuegos artificiales y las tandas culturales.

El comité de fiesta sostiene que, al ayudante, no se le ha vulnerado ningún derecho político, sigue siendo el ayudante, pero de acuerdo con la ley orgánica, él no tiene la facultad de organizar la fiesta patronal, por tal motivo tampoco tiene derecho a cobrar. Se acerca el día de la fiesta patronal, situación que obliga a buscar mecanismos para que se pueda realizar la feria y las tandas culturales.

Durante la fase de reajustes se observa la búsqueda de peticiones y acuerdos entre instancias civiles y gubernamentales. En este punto se observan actos de resistencia por parte de los grupos sociales formados por los originarios de Tlaltenango, son quienes formaron el comité de fiesta patronal de Tlaltenango durante el 2023.

La Presidencia Municipal se mantiene respetuosa de los usos y costumbres del poblado de Tlaltenango, así mismo exhortó mediante un comunicado; a finales del mes de julio del 2023, a la ayudantía de Tlaltenango, a ser también respetuosa de los usos y costumbres del poblado de Tlaltenango.

En dicho documento la Presidencia Municipal destacó que es del conocimiento de todas las partes, que el poblado de Tlaltenango se encuentra inscrito en el catálogo de comunidades indígenas del Estado de Morelos. En este contexto el Palacio Municipal cita en el mismo comunicado:

1. Artículo 2° de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, en este los pueblos y comunidades indígenas son reconocidos como sujetos de derechos, y se afirma que la auto adscripción es el criterio fundamental para decidir a quienes se aplican las referidas disposiciones.

2. Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (1989), es el principal tratado internacional vigente en el ámbito de los derechos colectivos de los pueblos y comunidades indígenas, otorga un amplio y basto reconocimiento a los derechos colectivos de los pueblos y comunidades indígenas.

3. Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas.

4. Convención Internacional para la eliminación de todas las formas de discriminación racial.

5. Pacto Internacional de Derechos económicos, sociales y culturales.

6. Pacto Internacional de Derechos civiles y políticos.

7. Convención Americana sobre Derechos Humanos.

Tiempo después a mediados del mes de agosto del año 2023, la Presidencia Municipal, mediante un documento exhorta a la ayudantía de Tlaltenango a ser respetuoso de los usos y costumbres de la comunidad del poblado de Tlaltenango, en dicho documento se expone a la ayudantía que "*con fecha 16 de julio del año 2023, el poblado de Tlaltenango determino mediante una Asamblea General a un comité para la organización y realización de la feria de Tlaltenango 2023 (…) este comité se encuentra realizando los trámites administrativos correspondientes para la ejecución de dicha feria en la Dirección General de Política Municipal*".

Después de varios comunicados entre el comité de fiesta de Tlaltenango, la ayudantía de dicho poblado y la Presidencia Municipal de Cuernavaca, el comité de fiesta patronal se instaló en un local frente al Santuario de Tlaltenango, para empezar a ejercer sus funciones orientadas a recaudar capital económico para poder llevar a cabo la feria y las tandas culturales. En dicho espacio se podían ver los planos de la calle en mantas de papel para poder ubicar a los comerciantes de acuerdo con un numero asignado que se ponía tanto en el plano con plumones de colores, y en la avenida Emiliano Zapata, con pintura de aceite.

A principios del año 2024, pareciera que sigue la disputa por la organización, administración y manejo de ingresos de la feria de Tlaltenango. La asamblea que tuvo lugar en Tlaltenango se tuvo que cancelar, para evitar la violencia inminente, debido a que se empezaron a empujar algunos asistentes.

Las diferencias giraron alrededor de la rendición de cuentas de las dos administraciones, la del 2022 a cargo de la ayudantía y la del 2023 a cargo del comité de fiesta patronal formado por habitantes originarios del poblado de Tlaltenango.

En este escenario destaca lo que en otros contextos se ha llamado como los "avecindados" (Portal, 2013) es decir personas que no son originarios de la comunidad; en ese sentido una de las diferencias más importantes radica en el hecho de ser o no originario de Tlaltenango para ejercer funciones en el comité de fiesta patronal:

"*(...) de repente hay ciertos vecinos que se dicen comuneros u originarios, son los que no permiten por ejemplo que, que el ayudante sea el que tome ósea el que organice, no desean porque aquí, hay un, un cierto grupo de vecinos que quieren que la ... que los recursos económicos los maneje un cier... otro cierto grupo, ósea que sean los originarios, los comuneros"* (Sra. AA).

Esta situación ya se ha vivido en Tlaltenango tiempo atrás con otro ex ayudante de Tlaltenango:

"con el ex ayudante de ese tiempo como no era del centro de barrio era ponerle trabas poner peros y no dejarlo trabajar (...) como no era propiamente del poblado (...) decían que él había robado dinero pero no es cierto (...) y ahorita por ejemplo se repite nuevamente porque el chico es de Jiquilpan (...) y precisamente por eso dicen no es que el no es, el no pertenece aquí a Tlaltenango no es comunero (...) se acabó con la figura de comuneros ya no hay comuneros ya no; entonces este pero precisamente por eso se quedaron como muy aferrados a muchos vecinos y no dejan que otra persona es como que venga a mandar, entonces ha habido dificultades ahorita con el ayudante actual no lo dejaron organizar la feria el año pasado (...) pero aun así las festividades se siguen realizando, sea quien sea el ayudante el otro comité, las fiestas se realizan" (Sra. AA).

Por tal motivo feligreses originario de Tlaltenango integrantes del comité de fiesta patronal, pide que los integrantes del nuevo comité sean personas originarias de Tlaltenango, mientras que el grupo que apoya a la ayudantía no tiene reparos en que sean o no originarios del poblado de Tlaltenango. Este hecho indica una confrontación con una muy clara connotación territorial (Portal, 2013).

Los grupos que se apropian simbólicamente del espacio, mediante todo el proceso inherente al ritual establecen una territorialidad; que como se puede observar es un organizador de la vida social, que además contribuye a afianzar la identidad colectiva (Barabas, 2014).

La fase de reconciliación, al parecer se empezó a dar durante el mes de marzo del 2024, cuando se eligieron mediante elecciones a los integrantes del nuevo comité de festejos, al parecer los integrantes provienen de los dos grupos que anteriormente se disputaron la organización y administración de la fiesta.

Aunque ya se eligieron a dichos integrantes del nuevo comité, parece que no todos los pobladores están conformes. Sin embargo, el nuevo comité se comprometió a rendir cuentas, una vez concluida la celebración religiosa, y que se destinaran recursos de las ganancias económicas a obra pública en Tlaltenango.

La reconciliación aun no llega a su punto culminante, debido a los grupos inconformes con el comité, dichos grupos se manifiestan y expresan su desacuerdo a la Presidencia Municipal, quien sigue en el tenor de respetar los usos y costumbres del poblado de Tlaltenango.

El performance transcurre entre el A) espacio físico sacralizado y B) el espacio simbólico sagrado. El drama social con su inherente performance, durante el ritual o fiesta evidencia el momento de libertad de acción social, surge la inversión simbólica, en donde el poder es del pueblo y para el pueblo.

El drama social, inherente al ritual en Tlaltenango tiene la capacidad de evidenciar la lucha por el territorio; frente a los que nos son originarios o los "*avecindados*" que resultan de la expansión urbana (Portal, 2013); también es un elemento de transformación social, que al igual que el ritual asegura la reproducción cultural; es también un eje de resistencia que permite a la tradición ajustarse a los cambios socioculturales y continuar por más tiempo en el poblado de Tlaltenango.

5.2.2 Las memorias como inscripciones vinculadas al territorio.

Las memorias en tanto inscripciones de historias vinculadas al territorio detectadas en el pueblo originario de Tlaltenango se pueden organizar en cuatro partes: memoria mítica, memoria documental, (Zambrano, 2014), memoria religiosa de resistencia y memoria actual de origen.

Para este caso, la memoria mítica se refiere a la fundación ab-origene (desde el origen). La segunda, la memoria documental se aborda desde la información de archivo, libros y desde luego se consideran la información oral de la comunidad, desde donde se evidencia la lucha por el territorio desde el origen prehispánico en Tlaltenango hasta la modernidad en el siglo XX. La tercera, es la memoria religiosa de resistencia, destaca el hecho de que se ha vinculado al contexto religioso de Tlaltenango y

que también muestra eventos en la historia relacionados a la resistencia socioterritorial, documentada en los capítulos previos a este texto. La cuarta memoria es la actual de resistencia, que hace referencia a la presencia en la actualidad del origen de la lucha territorial divulgada constantemente en el contexto religioso.

Memoria mítica.

La memoria ab-origene o desde el origen se refiere al origen prehispánico tlahuica de Tlaltenango ya bordado en el capítulo etnohistórico de manera detallada. Esta memoria se refiere también a la fundación de Tlaltenango en el año de 1523, cuando Cortés trajo al sacerdote español para convertir a los indígenas a la fe católica quedando entonces fundado el pueblo de Tlaltenango (López, 1950). después se funda nuevamente el pueblo a partir de un acontecimiento hierofánico, que significo el inicio de la nueva identidad territorial de ser "los elegidos" adquirida con el mito fundacional, salvacionista de la Virgen de los Milagros en 1720.

Desde la perspectiva de este tipo de memoria, un elemento sustancial para comprender la importancia de la festividad de la Virgen de los Milagros en el santuario de Tlaltenango, Cuernavaca Morelos, es que se encuentra enmarcada por un proceso de sincretismo cultural, que se articula entre la historia, el mito y el territorio; cabe recordar que durante la expansión franciscana en Cuernavaca; después de la primera iglesia construida en Teliuhcan, otras dos iglesias fueron construidas, una en Tlaltenango y otra en San Jerónimo, durante los primeros años de la evangelización por los religiosos franciscanos. (García y Nájera, 2010).

En este punto la conquista española propicio de alguna manera que los pueblos de América perdieran el vínculo con los elementos sagrados que conformaban su imaginario, lo que tuvo un impacto profundo en su identidad; aunado a la crisis social -descrita por diversos autores Molina (2009), Guerra, (2009) Martin, (2009)- del siglo XVIII en Cuernavaca, que se relaciona con el mito fundacional y salvacionista, debido a que se ha constatado esos mitos, surgen de sociedades en crisis (Barabas, 2006: 229); lo que sugiere que en el contexto histórico de la comunidad de Tlaltenango y las peregrinaciones que acuden al santuario; el orden de su cosmovisión fue reestructurada a partir de la imagen de la virgen de los milagros, quienes sentían una fuerte necesidad de subsistencia y pertenencia; el mito fundacional y salvacionista al que me refiero, ilustra como afirma Barabas (1995), una dinámica fundacional en términos de crear identidades sociales y territoriales.

Las raíces de la celebración de septiembre a la Virgen de Tlaltenango se remontan al 30 de agosto de 1720. De manera abreviada y general; el mito fundacional cuenta que, por los últimos días del mes de

mayo, llegaron a Tlaltenango dos apuestos caballeros de aspecto angelical, quienes venían cargando un misterioso arcón, asegurado con bisagras y cerrojos. Doña Agustina tenía una casa de huéspedes, donde ellos llegaron a descansar. Cuando decidieron partir, rogaron a la señora cuidara del arcón hasta su regreso. Después de varios días en que no regresaron, Doña Agustina escuchó una música celestial y vio destellos luminosos que salían de las aperturas del arcón con un olor a nardos, sándalos y linóleos; por lo que acudió a invitar a Fray Pedro de Aranda y al alcalde mayor a la ciudad, quienes estaban incrédulos y acudieron con gente de la comunidad.

El 30 de agosto la imagen fue llevada a la capilla de San José donde se celebró un novenario que terminaría el 8 de septiembre, día de su celebración anual. Actualmente durante el novenario las mismas familias del poblado se llevan la imagen de la virgen a sus casas, conmemorándola con una gran celebración que incluye hasta tamales. "*En este contexto de creencias y prácticas, la irrupción de lo sagrado en lo cotidiano, que es la aparición de los ejemplares católicos, otorga al paisaje el mayor grado de sacralidad; y a los creyentes, la confirmación de su calidad de "elegidos", lo cual propicia la renovación o creación de identidades colectivas*". (Barabas, 2006).

Memoria documental.

Esta memoria muestra la lucha territorial, documentada a lo largo del tiempo en Tlaltenango y está asociada a la memoria legal propuesta por Halbwachs (1990), quien afirma que "*los grupos legales se definen por los derechos y obligaciones de sus miembros*". En ese contexto la memoria legal es un espacio permanente (por lo menos dentro de ciertos límites de tiempo) que permite que la memoria colectiva recobre en cualquier momento el recuerdo de los derechos legales de que se trate.

En el caso de Tlaltenango, destaca un manuscrito acompañado de un códice ya abordado en el capítulo 2, cuando muestro los aspectos fundacionales de la industria azucarera, memoria documental desde donde se articula la resistencia territorial en Tlaltenango: "*El documento que Dubernard llama "Códice de Tlaltenango" es el Códice de Tlanyunque, Cocozingo que aparece dentro del Catálogo de mapas e ilustraciones del Archivo General de la Nación bajo el número 3052.10 y se ubica en el Ramo Hospital de Jesús, leg. 276, exp. 79, f. 51"* (Bustos, 2010: 776).

El manuscrito realizado por los indígenas de Cococingo hace alusión a un reclamo de tierras por parte de dichos indígenas, de acuerdo con Bustos (2010) la leyenda íntegra del mapa es la siguiente*: "Presentaron esta pintura don Estevan e don Tomas, la qual dixeron que en ella estan el yngenyo e las tierras que el marques les tiene ocupadas en ellas, que tienen por linderos, termynos de Tlanyunque, las quales tierras dizen son y pertenecen al barrio de Cocozingo, ques subjeto a Panchimalco, la qual*

presentan para que conste del tiempo que ha quel dicho marques se las tiene ocupadas, y para que conste como son del dicho barrio y se les pague conforme al conzierto, lo que ha que el dicho marques se las ha tenido, hasta el dia del conzierto, y ya que ansy mysmo se les pague el tributo que se averiguare por los dichos terzeros conforme al dicho conzierto". Asimismo en las fojas 50r-50v los indígenas realizan la petición de que les sean devueltas sus tierras y en las fojas 53r- 59v presentan las probazas en las cuales los testigos declaran que las tierras de Cocozingo son legítimamente propiedad de los indios antes referidos. SANTIAGO SÁNCHEZ, Armando, Códices del Marquesado del Valle de Oaxaca, Archivo General de la Nación, México, 2003, pp. 101-105". (Bustos, 2010: 776).

La disputa por el territorio evidenciada en el códice de Tlaltenango ya pone de manifiesto la división entre los originarios (los indígenas de Tlaltenango y los no originarios (los españoles), la experiencia del "otro" creada por las estructuras de poder (Segato, 2007).

Los hechos documentados ya iniciado el siglo XX, relacionados con la disputa territorial en Tlaltenango y de los que se tiene registro datan del año de 1921, el pueblo de Tlaltenango solicito al gobierno una restitución de tierras, se alegaba que la zona conocida como "los cerritos" era propiedad del pueblo de Tlaltenango. La respuesta del gobierno federal con resolución presidencial del 29 de noviembre de 1929 fue una negativa con respecto a la restitución de tierras solicitada por pueblo de Tlaltenango; en cambio si se le reconocieron 270 hectáreas pertenecientes al pueblo y que de acuerdo con el plano se trata de terrenos comunales.

Otro acontecimiento de índole territorial en Tlaltenango es del año de 1989. En ese año por medio del programa de la Comisión Reguladora para la Tenencia de la Tierra (CORETT), el gobierno expropio 246 hectáreas, después de ese hecho y tras una indemnización económica, el mismo gobierno comenzó a tramitar los títulos de propiedad. Una parte de los habitantes del pueblo de Tlaltenango se inconformo con las decisiones del gobierno y alegaban que contaban con las escrituras anteriores y que en realidad se trataba de pequeña propiedad; derivado de esta situación surgieron inconvenientes que derivaron en protestas y desalojos (Gómez, 2013).

Un originario de Tlaltenango al respecto dice:

"*Pero cuando entro CORETT y nos dio a cada quien las escrituras. No las dio, pagamos, algunas escrituras todavía firmadas con hartos timbres. Se veían bien. (...). A los primeros pobladores le dieron escrituras, porque antes no tenían escrituras (...). No sé si todavía la tenga. Le digo que tenía rehartos timbres. Ve que antes con cada pago le ponían un timbre (...) mire mi escritura y dicen que no valen que hay que hacer nuevas. Nosotros tenemos escrituras de 1901. Estaban con notario y entonces CORETT*

dijo que esas escrituras no servían que iban a hacer nuevas. A mí me dieron una firmada por Salinas de Gortari (…). Yo creo que en muchos lugares no quieren porque dicen que CORETT los está echando su brazo a torcer, ¿no? Amolar pues, porque así piensan cuando llegan. Cuando aquí llegaron también pensamos: ya nos quitaron todo. Después fue la plática, a los nativos de aquí se les va a dar su escritura por un pago simbólico y yo pague $650. A mí se me hizo fácil pagarlo porque otros tenían que pagar según el terreno y todavía no pagan, están amparados. Pero como dicen es un decreto, es a fuerzas, no es de que quieran y la mayoría de aquí de terrenos son puras quintas. Yo cuando pago dicen: es que usted vive en un lugar residencial. Y digo: pues si los ricos llegaron después. Nosotros ya estábamos allí. Por eso estamos ya por pedacitos. Los ricos son los que compran, como esta de al lado, compro 2,000. Luego fue comprando todo lo de atrás. La de la esquina, (…) otra que está en el fondo (…). Mi papá tenía todo, eran 1,500 metros y pagaba mil pesos por todo y se dividió y ahora se paga más. Porque aquí mi papá dejo intestado esto, tuvimos que promover un juicio. Pero ya después cuando estaba el juicio le digo a mis hermanos. Ya no le sigan con el juicio que ya entro CORETT y CORETT arreglo todo, nada más presentamos las tres escrituras, la de mi papá, y con esa cada quien su escritura y una copia de la escritura antigua. Ahora está planificado por zona, manzana y lote" (Gómez, 2011: 8).

El relato contiene el nosotros como los originarios de Tlaltenango frente a los otros, los que no son nativos de Tlaltenango; los ricos que llegaron después a comprar su propiedad. La memoria propuesta se articula con la memoria legal y económica abordada por Halbwachs (1990).

El otro acontecimiento fue el protagonizado entre Tlaltenango y la Secretaría de la Defensa Nacional (SEDENA). Resultado de lo que se considera una invasión de 27 hectáreas, donde se instaló la XXIV zona militar; esta situación significo una invasión, debido a que las instalaciones de la SEDENA abarcan terrenos de poblados de Cuernavaca, como: Santa María, Chamilpa y Ocotepec (Gómez, 2013).

Ante esta situación lo que se sabe de algunos testimonios orales, es que; en la década de los ochenta, las autoridades del pueblo de Tlaltenango levantaron una demanda por invasión; pero la SEDENA respondió que los terrenos eran de su propiedad. Después de un juicio muy largo la SEDENA llego a un acuerdo con el pueblo en el sentido de otorgar una indemnización. Derivado de estos hechos el comisariado de Bienes Comunales dejo de existir, erradicando de esta manera sus derechos como comuneros (Gómez, 2013).

La disputa por el territorio en Tlaltenango tiene un trasfondo relacionado con la naturaleza como factor sagrado y con la concepción del espacio tiempo de origen mesoamericano. Es decir, las relaciones de poder dentro del poblado de Tlaltenango, no se dan únicamente en términos de los recursos escasos,

se dan también como estructuras simbólicas relacionadas con lo sagrado. En ese contexto se puede afirmar que en Tlaltenango la religiosidad popular es territorial y que se encuentra vinculada al territorio también mediante el medio ambiente natural-cultural, y desde esa afirmación, cuando en el espacio, a lo largo del tiempo se inscriben "*usos tradicionales, costumbres, memoria, rituales y formas diversas de organización social, se va constituyendo como territorio*" (Barabas, 2010).

Memoria religiosa de resistencia.

La resistencia de los grupos sociales es parte de una estrategia contrahegemónica, que de acuerdo con Martín-Barbero "*desordenan las secuencias de la historia oficial de los dominadores y desencajan los mecanismos de continuidad que hacían funcionar el centramiento estructural sobre una autoridad autoritaria*" (Martín-Barbero, 2017: 44).

Antes de abordar algunas de las estrategias de Tlaltenango como pueblo originario, es importante mencionar que son diversas las estrategias de resistencia de los pueblos indígenas a lo largo de la historia, tal como señala García Martínez "*Casi todos los señoríos subsistieron como cuerpos políticos y unidades corporativas durante la época colonial, y gran porcentaje de los tlahtoque y los nombres permanecieron en sus posiciones de privilegios, recibiendo gran parte de los tributos y servicios que les respondían (y que se contaban aparte de los pagados a los dominadores) durante el siglo XVI y aún después*" (García, 2000: 241). Este hecho habla de las estrategias políticas como una manera de subsistir por parte de los indígenas.

Otra estrategia de resistencia se puede observar durante el movimiento zapatista en Morelos, el cual es en esencia y por sí mismo una lucha por la tierra, en ese contexto llama la atención su relación con lo religioso como estrategia de resistencia, relación que permitió la rapidez de propagar el movimiento por el territorio morelense, es decir; dicha rapidez de propagación se debe en primera instancia a la red simbólica de centros religiosos o santuarios, desde donde se articulan las relaciones socioculturales entre los pueblos, dichas relaciones fueron aprovechadas por el zapatismo, en ese sentido; no es aislado que la revolución del sur, inicio en la feria del segundo viernes de cuaresma en Cuautla, al grito de ¡Arriba los pueblos! ¡Abajo las haciendas! (Sánchez y López, 2017).

Para Bonfil Batalla los indígenas son ese México profundo que "*resiste apelando a las estrategias más diversas según las circunstancias de dominación a que es sometido, no es un mundo pasivo, estático, sino que vive en tensión permanente. Los pueblos del México profundo crean y recrean continuamente su cultura, la ajustan a presiones cambiantes, refuerzan sus ámbitos propios y privados, hacen suyos elementos culturales ajenos para ponerlos a su servicio, reiteran cíclicamente los actos colectivos que*

son una manera de expresar y renovar su identidad propia; callan o se revelan, según una estrategia refinada por siglos de resistencia" (Bonfil, 1987: 11).

Para Martín-Barbero la memoria de los indígenas ha sido relegada sin embargo "*supieron aprovechar la experiencia de la simulación que contenía la imagen milagrosa para insertarla en un relato otro hecho de combinaciones y usos que desvían, desde dentro, la lectura que imponía el relato de la iglesia*" (Martín-Barbero, 2017: 47) esto es frente a los embates de la conquista dominio y aculturación (Hernández, 2019).

Así como la fiesta religiosa de Tlaltenango es una estrategia de resistencia existen otras en su memoria colectiva, relacionadas a la resistencia territorial; articuladas desde el espacio religioso, vinculada a la llegada de los otros, los españoles; en ese contexto, está registrada en el ámbito religioso una de las primeras estrategias de resistencia, lo que podría ser una forma de alianza entre los indígenas y los españoles "*El 6 de junio de 1529 fue otorgada en Toledo la Real Cédula concediendo a Hernán Cortés el título de Marqués del Valle de Oaxaca con la sesión de las ciudades de Cuernavaca, Yautepec, Oaxtepec, Yecapixtla y Tepoztlán, y además el dominio de 23000 vasallos. Cortés aprovecha está feliz coyuntura para, como señor de estas tierras, ser benefactor de los indios, haciéndolos pequeños propietarios rurales alrededor de la hacienda azucarera, y así, dueños de sus parcelas, trabajaran también en el trapiche, no como esclavos sino como hombres libres*" (López, 1950: 10).

La otra estrategia se da en el contexto de la suplantación de imágenes religiosas ya abordado en el capítulo 4 relacionado a la cosmovisión de Tlaltenango, dicha acción se puede leer en este capítulo como una forma de permanecer por parte del pueblo originario en su territorio, mediante la aceptación de la imagen católica de la Virgen de los Milagros por encima de la deidad Cihuacóatl.

Otra forma de resistencia se da mediante la renovación de la fiesta patronal con la invención de las tandas culturales abordadas en el capítulo 3, este hecho destaca debido a que por una parte como ritual cívico también legitima la apropiación del espacio, además de ser un elemento para asegurar la reproducción cultural del pueblo originario, por otra parte; se da en el contexto de la renovación de la iglesia, derivado de la preocupación de la iglesia con respecto a la modernidad; cabe señalar que en el segundo Concilio de Vaticano II 1962-1965 se apuesta por la "modernización de la iglesia".

El Concilio de Vaticano II se articula paralelamente a algunos fenómenos históricos, se pueden mencionar dos. El primero la asunción al trono del Vaticano del obispo polaco Karol Wojtyla, en el año 1978, acompañado de su tenaz objetivo de propagar la nueva evangelización a todo el mundo.

El segundo fenómeno es el movimiento de curas tercermundistas o de la teología de la liberación, dicho movimiento se origina en la década de los sesenta del siglo XX, y se consolida en la década de los setenta, se caracteriza por enfocarse en ser la "opción de los pobres", la teología de la liberación tenía múltiples ramas en la praxis social, adopto conceptos como "lucha de clases" o "pueblo", de donde surge la "teología del pueblo"; sin embargo, este fenómeno conforme se fue desarrollando no estaba acorde con la ideología conservadora de un gran sector del Vaticano.

No obstante, las diferencias al interior de los sectores religiosos, estos aspectos se articularon como parte de la persistencia de la religión católica frente a la modernidad, y fueron parte de la estrategia de resistencia territorial en Tlaltenango, debido a que las tandas culturales en ese contexto renovaron la fiesta patronal, adecuando lo novedoso a la tradición religiosa.

La cosmovisión abordada en el capítulo 4 es una estrategia de resistencia, como se observa por ejemplo en la organización socioterritorial para las primeras procesiones durante los novenarios, en dicha organización persiste en la actualidad la concepción del espacio relacionada al quincunce de origen mesoamericano, -aspecto que al momento de escribir este capítulo en el lapso de esta investigación entre el 2022 y el 2026, desconocen los feligreses de Tlaltenango- desde la cosmovisión mesoamericana presente en el espacio tiempo actual del pueblo originario, se apropian simbólicamente del territorio los feligreses para el recorrido de sus procesiones, reafirmando en este acto su identidad territorial.

Memoria actual de resistencia.

La identidad actual de "originario" en Tlaltenango es desde antes de la conquista, cuando se asentaron los Tlahuicas. El ser originario se reafirmó durante la conquista, cuando los descendientes de los tlahuicas de Tlaltenango comenzaron la resistencia territorial frente a los españoles que llegaron a su tierra.

Esta memoria actual se caracteriza porque se inscribe en el contexto religioso, y se transmite constantemente, lo que hace que este muy vivo en el presente de los habitantes de Tlaltenango el que podría ser el primer conflicto, o los primeros conflictos relacionados con la resistencia territorial, registrados en el libro "Nuestra Señora de los Milagros de Tlaltenango" con la autoría del Pbro. Lauro López Beltrán, dicho libro impreso por primera vez en el año 1950 y que se vende en la actualidad en el Santuario de Tlaltenango; el libro de apenas 64 páginas, narra esencialmente la "*ininterrumpida tradición, acerca del origen e invención, hallazgo o descubrimiento, de la taumatúrgica y celestial imagen de Nuestra Señora de los Milagros*" (López, 1950: 7).

Los conflictos abordados por el presbítero -que no precisan la existencia de un códice, como el abordado en la memoria documental- son relatados de la siguiente manera:

"*Por el año 1531 empezó la plantación de la caña, desde Tetela del Monte hasta unos dos kilómetros al noroeste de Tlaltenango, y desde cerca del kilómetro 71 de la actual carretera, atravesando el pueblo y rebasando una gran parte hasta los aledaños de Cuernavaca. Cortés traía el agua de Ahuacatitlán - Santa María de los Aguacates-, que aún sigue surtiendo a Tlaltenango del precioso líquido que corre por los mismos reconstruidos caños. Pronto un acompañante de Cortés, de nombre Jacobo de la Rosa, se apodero de tierras propiedad de los indígenas. Estos defendieron sus derechos con bravura y tesón, y presentaron el caso ante las autoridades españolas. El 31 de mayo de 1535 don Carlos V, por su Real Cédula, fallo a favor de los naturales. Y el 24 de julio de 1550, reconvenido Cortés, un funcionario designado por el primer virrey de la Nueva España, D. Antonio de Mendoza, regreso a los indios lo que se les había usurpado. Entre los grandes caciques que suscribieron la querella enviada a la Audiencia se consignan, todavía con sus nombres tlahuicas: Xaayacátzin Xayácatl, Techómotl Ttechimálcatl y Hacátzin Hayácatl. Los nativos de Tlaltenango siempre han sido acérrimos defensores de sus derechos.*

Así vemos también que en 1570 encuadran pleito contra el teniente de alcalde mayor de la Villa de Cuernavaca, Antonio Burgos, sobre sus tierras comunales denominadas de Tepulco, que se las habían arrebatado, reconquistándolas en buena lid. Igualmente, en 1775, la emprenden contra el español Bernardo Trejo, a quien permitieron vivir en un jacalito en el paraje llamado La Garita. Sucedió que Trejo invito a su cuñado Eugenio Sedaño, alias Décimo, y este fabrico unas nuevas casas para sus hijos casados y en 25 años aumentaron sus ganados, caballos y mulas, que apacentaban en campos ajenos. Lograron los indígenas la orden de expulsión, dándoles solo diez días para movilizarse" (López, 1950: 17-18).

5.3 La resistencia desde el ser originario en la ciudad.

Lo expuesto en este capítulo desde los hallazgos obtenidos en un espacio absorbido por la expansión urbana como lo es Tlaltenango en Cuernavaca Morelos, permite reforzar lo que ocurre en algunos contextos rurales abordados por Zambrano, (2014), quien sostiene que para hablar de resistencia, se debe tener en cuenta tres cuestiones básicas: el vínculo con la lucha por la tierra, la consideración de su realidad como un continuum, que tiene la capacidad de autoproducirse (autopoiesis) y de crear nuevas realidades como la fiesta, que tiene la capacidad de cambiar las relaciones de poder (Zambrano, 2014); como se ha demostrado mediante el drama social, acontecido durante la fiesta patronal de Tlaltenango, elemento teórico metodológico pertinente en la compleja realidad territorial de dicho pueblo originario.

En ese contexto se puede afirmar que, en Tlaltenango, la resistencia vinculada a la tierra es un acto de soberanía comunal frente a la absorción urbana; cuando se habla de la capacidad de Tlaltenango

de “autoproducirse”, en el contexto de su fiesta patronal, se puede hablar también del “derecho a la identidad” y la producción de un “mito propio” (Segato, 2007), esto significa que la comunidad no solo sobrevive, sino que crea su propia realidad frente a la colonia, al Estado y frente homogenización urbana.

La fiesta patronal en Tlaltenango funciona como un espacio-tiempo que produce comunidad y cohesión social, se enfatiza en que también tiene la capacidad de producir cambios en las relaciones de poder, siendo un ritual de resistencia que afirma la existencia de un “otro” no colonizado totalmente por la urbanización. La fiesta patronal de Tlaltenango de alguna manera tiene la capacidad de suspender temporalmente en ciertos espacios, la expansión de la territorialidad moderna-capitalista (Segato, 2007)

Cabe destacar que ser originario, es una estrategia de resistencia territorial (Portal, 2013). Desde un pasado de origen mesoamericano se fue articulando también el espacio tiempo de Tlaltenango; que obedece a su vez por la organización en el territorio por parte de descendientes de poblaciones asentadas ancestralmente en lo que en tiempos prehispánicos se conocía como Cuauhnáhuac, actualmente Cuernavaca.

La comunidad de Tlaltenango organiza el ciclo festivo, desde un imaginario religioso vinculado a diversas fases históricas, en dichas fases está presente el arraigo a la tierra, desde donde se articula lo “originario”, los habitantes de Tlaltenango afirman orgullosos “*Tlaltenango es un pueblo originario de Cuernavaca*” o por ejemplo están también los que, desde un sentimiento de arraigo al lugar y territorio dicen “*yo soy originario de Tlaltenango*” y están los otros que dicen que “*Tlaltenango es pueblo*” destaco en este punto el hecho de ser pueblo en la ciudad, desde el enfoque abordado por Portal (1997, 2011, 2013).

Para Portal (2013) “*ser pueblo en la Ciudad … no se reduce a cuestiones de distancias espaciales, de elementos económicos o de infraestructura urbana. No se trata tampoco de viejas supervivencias culturales ancladas en el pasado. Su distinción frente al resto de la metrópoli tiene una connotación profunda construida en lo esencial a partir de tres factores: el vínculo religioso con la tierra –aun cuando han perdido su cualidad de campesinos y la hayan vendido en grandes proporciones, perdiendo su centralidad en la subsistencia–; el sistema de parentesco como eje de la organización colectiva, y un sistema festivo religioso que organiza y sanciona la vida social local*”. (Portal, 2013: 54)

Al asumirse como pueblo originario, la comunidad de Tlaltenango reconoce su pasado ancestral con raíces prehispánicas, para Portal el termino de pueblo originario “*nace como una clara carga política ideológica e identitaria que permite a los pueblos reconocer lo indígena como parte de su pasado*

ancestral, pero que en la actualidad lo distingue de otras etnias del país, ubicándose como mestizos" (Portal, 2013: 56).

El pasado ancestral de Tlaltenango se puede observar en el tiempo espacio del poblado, como ha quedado demostrado en capítulos previos de esta investigación, las fiestas a lo largo del año expresan la forma en la que conceptualizan el tiempo-espacio cósmico de origen mesoamericano (Albores, 2006), demostrando también con lo anterior que a través de los ciclos rituales; es posible acceder a la cosmovisión, de los pueblos que han conformado una región mesoamericana (González, 2014: 266).

En este contexto diversos estudios han permitido afirmar que numerosas culturas, se organizan en dimensiones horizontales y verticales, destacando las cuatro orientaciones cardinales y el centro cósmico o sagrado como restructuradores del universo cósmico, de la vida social y el cuerpo humano, vinculados al núcleo duro mesoamericano (Barabas, 2004), elementos que se encuentran en Tlaltenango.

En ese contexto Tlaltenango de acuerdo con los hallazgos etnográficos, que se han abordado en este estudio, cumple con las características de un pueblo originario propuestas por Ana Portal (2013):

1. Son poblaciones descendientes de pueblos prehispánicos refundados en el periodo colonial.

2. Tienen como base relaciones de parentesco a partir de un conjunto de familias que se autoidentifican como originarias, lo cual se expresa en la predominancia de algunos apellidos claramente identificables.

3. Poseen un territorio en el que se distinguen espacios de uso comunitario y ritual; se identifica el centro con una iglesia o capilla, la plaza, el mercado y su propio panteón.

4. En muchos casos mantienen una organización territorial a partir de parajes que conservan nombres nahuas.

5. Poseen terrenos agrícolas o forestales en forma de ejidos, propiedad privada o comunidad agraria y por tanto su noción de territorio es clara; incluso cuando han perdido sus terrenos y han quedado reducidos a medios urbanos existe una idea de espacio originario.

6. Su continuidad cultural está basada en formas de organización comunitaria y en un sistema festivo que tiene como eje un santo patrón; en él pueden apreciarse elementos culturales de origen mesoamericano, colonial y una permanente capacidad de adaptación a las nuevas influencias culturales de su entorno, que no se reducen a los aspectos religiosos.

7. Las festividades religiosas y cívicas cumplen la función de generar liderazgos para ejercer los cargos, y para el colectivo es el medio para refrendar la pertenencia al pueblo, contribuyendo a la continuidad

de las identidades locales; el santo patrón y otras deidades son la base a partir de la cual se establecen nexos duraderos con otros pueblos. (Portal, 2013: 56).

El término "originario", muy presente en el discurso de los habitantes de Tlaltenango, es importante; debido a que parece ser un elemento identitario, de los habitantes del pueblo urbano en Cuernavaca, que sirve para hacer frente a los cambios sociales y culturales de la modernidad que acechan constantemente a Tlaltenango, de esta manera; el ser "originario" es una "*estrategia identitaria y reivindicatoria para conservarse en el cambio"* (Portal, 2013: 56).

Al asumirse como pueblo originario, Tlaltenango utiliza su pasado prehispánico para distinguirse de otras identidades mestizas y establecerse como una comunidad con derechos territoriales y culturales específicos en el presente, es prueba de una reivindicación política (Segato, 2007). En ese sentido Segato en su obra "la nación y sus otros" argumenta que la memoria histórica de estos pueblos ha sido negada o enmascarada.

El reconocimiento de su raíz prehispánica actúa como una resistencia a la homogeneización nacional y una reafirmación de su particularidad. Tlaltenango no es solo un pueblo urbano de herencia indígena, sino una identidad política activa que como se puede constatar en la fiesta patronal utiliza sus rituales y memoria para resistir la disolución que conlleva la expansión de la mancha urbana en la llamada modernidad tardía (Segato, 2007).

Tlaltenango ejemplifica lo que Segato (2007) describe en su obra la nación y sus otros, es decir; una comunidad que utiliza su pasado ancestral y su cosmovisión, como una herramienta política para situarse en la nación actual, no como pueblo originario pasivo, sino como un pueblo originario con una "alteridad histórica" activa, es decir se mantiene activa una diferencia en Tlaltenango que no es natural o esencial, es más bien una diferencia construida, mediante un proceso histórico dentro de la conformación de un Estado-nación; la fiesta patronal de Tlaltenango condensa a "los otros" construidos por una historia relacionada al Estado y la sociedad dominante (Segato, 2007).

En este punto quiero destacar, que ser "originario" es también una estrategia de resistencia, por parte de la comunidad de Tlaltenango, mediante la cual mantienen el vínculo y la comunicación con su pasado, con sus ancestros, es decir; es común escuchar a la gente del pueblo, decir que continúan la tradición en Tlaltenango, solamente porque así lo habían hecho sus padres y sus abuelos; entonces, puedo afirmar que más que preocuparles, perder una práctica cultural o una indumentaria característica del ritual, lo que realmente les preocupa, es que al perder la tradición, y todo lo que materializa a la tradición, pierdan el vínculo y la comunicación con sus ancestros; así como el territorio en donde se asentaron

dichos ancestros; por tal motivo para los pueblos originarios, el ser "originario" es algo más profundo, en gran medida, es la ocasión de mantener contacto con sus ancestros; de recordar su pasado, de reafirmar su presente y dar certidumbre a su futuro, desde su territorio de origen.

Balance del capítulo 5.

La fiesta patronal, el pasado prehispánico, el símbolo católico de la Virgen de los Milagros, así como la cosmovisión mesoamericana actualmente viva en la fiesta patronal del pueblo de Tlaltenango son junto con el territorio y la memoria, recursos para la resistencia territorial. La relación del pueblo de Tlaltenango con el símbolo católico de la Virgen de los Milagros y con la cosmovisión prehispánica es parte de procesos de apropiación y de innovación en el complejo proceso de resistencia (Bonfil, 1989).

La fiesta patronal es una forma de mantener viva la lucha por la tierra, por tal motivo es una forma de resistencia desde donde se reafirma la identidad de ser originario. Se puede observar que se entrelazan los hechos abordados con la memoria legal, la memoria económica y la memoria religiosa; todas memorias vinculadas al espacio de acuerdo con Halbwachs (1990).

La actualización territorial visibiliza la lucha por la tierra que se desplaza entre el espacio físico sacralizado y espacio simbólico sagrado, contenedores de lo sacro y lo profano presente en el territorio de la fiesta patronal. La fiesta patronal de la Virgen de los Milagros funciona como un mecanismo activo de defensa comunitaria ante la fragmentación urbana.

Al activar el sincretismo, los habitantes de Tlaltenango utilizan el espacio sagrado no solo para el culto, sino como una "inscripción territorial" que reafirma su identidad frente a la anomia y la lógica de la modernidad moderna (Portal, 2013).

El dialogo frente al territorio de las tres dimensiones (católica, mesoamericana y fiesta popular) actúan como un tejido social que une a diversas generaciones y sectores sociales, convirtiendo la tradición en un pilar contra la individualización urbana. La tensión entre estas formas de religiosidad no rompe a la comunidad, sino que la fortalece al negociar y reinterpretar su historia.

Las inscripciones religiosas (Segato, 2007), al ser utilizadas en la fiesta patronal, funcionan como una herramienta de "resistencia cultural" contra la homogeneización del territorio, esto permite que el grupo social diferencie su territorio sagrado del espacio mercantilizado de la ciudad, otorgando un sentido de pertenencia y legitimidad a los saberes locales.

La fiesta patronal demuestra que las tradiciones locales dejan de ser objetos pasivos del pasado para convertirse en estrategias vigentes para gestionar el impacto social de la modernidad, como se

observa en las estrategias emprendidas por parte de los feligreses originarios de Tlaltenango -evidenciadas en el drama social- hacia la figura de los "avecindados" (Portal, 2013), o los "no originarios", que resultan de la expansión urbana, fenómeno asociado a la modernidad, capaz de fragmentar el territorio original (Portal, 2013).

El drama social marca una forma distinta de ver la ciudad frente a la modernidad y los ajenos a la comunidad, es un acto que hace visible al pueblo originario que impone su propia narrativa y cosmovisión frente al asedio de la expansión urbana.

En ese contexto, el sincretismo religioso condensado en la fiesta patronal permite que la comunidad mantenga, una estructura de organización social, que sustenta sus prácticas devocionales, elemento fundamental para la cohesión comunitaria.

La fiesta patronal logra modificar la dinámica de la retícula urbana reactivando un espacio comunitario de memoria y arraigo, en donde el territorio más que tierra física es un tejido de relaciones y vínculos que se activan ritualmente.

REFLEXIONES ANALÍTICAS DESDE LOS HALLAZGOS



Feligreses caminan sobre la calle frente a la capilla de San Jeronimo, dicha capilla fue construida durante la conquista por los frailes franciscanos en el siglo XV1 -cerca del Santuario de Tlaltenango, - los feligreses cargan una réplica de la Virgen de los Milagros “la Virgen peregrina”, dentro de su vitrina, durante el inicio de los novenarios en Tlaltenango Cuernavaca Morelos, en el contexto de la fiesta patronal. Día 8 del primer novenario. Fecha 12 de agosto del 2023. Fotografía: José Axel Salgado Ramírez.

La investigación confirma la hipótesis central: la fiesta patronal de Tlaltenango; se encuentra lejos de ser una manifestación cultural pasiva, funcionando realmente en la actualidad, como un dispositivo performático central, que produce y reproduce simbólicamente el territorio. A través de sus prácticas sincréticas, la comunidad más que celebrar su identidad, demarca, significa y defiende su espacio físico y social frente a las presiones de la expansión urbana. El territorio, entendido aquí como un objeto moldeable y disputado (Segato, 2007), adquiere su sentido más profundo y su persistencia a través de la activación ritual y colectiva de la memoria (Portal, 2013).

El aspecto principal para destacar de la hipótesis; es el hecho de que la fiesta es una estrategia de resistencia comunitaria frente a la expansión urbana. En ese sentido, se ha constatado que la comunidad tiene un historial de siglos utilizando mecanismos culturales, para defender su identidad y su territorio mediante el uso y actualización de sus marcas religiosas (Segato, 2007).

Los hallazgos de los capítulos dedicados a "lo católico" y "lo mesoamericano", demuestran que la fortaleza de la fiesta patronal reside en su profunda naturaleza sincrética, en ese sentido destaca lo siguiente:

- Lo católico posibilita estrategias de marcaje territorial frente a la lógica de expansión urbana, desde el marco formal y la legitimidad institucional (imagen religiosa de la Virgen de los Milagros).
- Lo mesoamericano aporta las raíces identitarias profundas y la lógica territorial subyacente (cosmovisión, ciclo agrícola), marcas de reminiscencias prehispánicas que persisten frente a lo impuesto durante la colonia y que actualmente desafían la lógica de la urbe.
- La fiesta patronal de Tlaltenango; inscripción que condensa la existencia de lo católico y lo mesoamericano, posibilita la actualización territorial mediante el ritual (Zambrano, 2014), reafirmando de esa manera el derecho al territorio, por parte de la comunidad originaria de Tlaltenango que resiste la homogeneización urbana mediante su fiesta religiosa.

Las inscripciones performáticas (Segato, 2007), danzas, música, comida, recorridos específicos; son los mecanismos mediante los cuales se materializa la resistencia. Estas acciones rituales transforman calles y plazas en espacios cargados de historia y pertenencia. Cada recorrido procesional reactiva un mapa simbólico que se superpone y resiste a la homogeneización del plano urbano moderno. La participación colectiva en estos actos, además de reiterar la memoria ejerce una forma de "apropiación simbólica" sobre el espacio, asegurando la persistencia de la comunidad y su identidad, frente a la anulación que puede producir la metrópoli.



En la fotografía, el Sr. Pedro Piedrola, originario de Tlaltenango, mientras acompaña a la procesión de la Virgen de los Milagros, aprovecha para lanzar cohetes en el espacio público irrumpiendo la vialidad vehicular, para ubicarse al centro de la calle, y como él dice buscar el "clarito" para echar el cohete; este acto para él, es señal de alegría al igual que para otros feligreses, aunque también el Sr. Piedrola sabe la responsabilidad que implica y esta consiente que los tiempos han cambiado "*me gusto la tradición de un señor que se llama Don Daniel Ososrio (…) ya nos íbamos y echábamos los cohetes tons replicábamos a vuelo de campana dando las mañanitas avisando a la gente que ya iba a empezar (…) anteriormente no había limitación de cohetes, este no había límite de cohetes, (…) ahorita nosotros estamos limitados porque pues con este problema que tenemos no tenemos recurso ahorita nos están limitando con dos para acá y dos para allá arriba, anteriormente pues salía uno de la procesión e iba eche y eche cohetes, buscábamos donde está el clarito para echarlos y ya salía cohete tras cohete tras cohete y ya la gente que no nos alcanzaba en la procesión, por ahí va el cohete por ahí van, entonces ya nos alcanzaban (…) también ya este nos atenemos también de cierto límite de cohetes porque ya la gente también se molesta y luego los perritos pues también les molesta entonces mejor ya le hemos bajado (…) por un lado que nos limitan de cohetes yo pienso que está bien porque por los animalitos pues ya ves que luego se les lastiman sus oídos (…) o salen corriendo, entonces por ese lado también nosotros estamos viendo eso*". Fotografía tomada el día 8 del primer novenario, en el contexto de la fiesta patronal de Tlaltenango. Fecha 12 de agosto del 2023. Fotografía: José Axel Salgado Ramírez.

El “continuum territorio-memoria” (Zambrano, 2014), es el resultado más significativo de este proceso. Las acciones festivas enraízan la historia oral y la identidad colectiva en lugares físicos específicos, creando un mapa simbólico que desafía la lógica de desarrollo urbano basada en la eficiencia tecnocrática y la homogeneidad. La fiesta, como dispositivo performático, logra asegurar la persistencia de la comunidad no solo como un grupo de personas, sino como un ente arraigado a un espacio con significado propio, demostrando la vitalidad de las estrategias culturales locales frente a las fuerzas globalizadoras y urbanizadoras.

Algunas investigaciones han mostrado que la expansión urbana ha integrado a algunos pueblos, propiciando la desaparición de algunos de sus rituales (Osorio, 2017) sin embrago en algunos casos sus rituales aun sobreviven (Osorio, 2017), que como en el caso de Tlaltenango aún persiste su fiesta patronal, permitiendo hablar de heterogeneidad en el territorio.

Demostrar que no hay homogeneidad en el territorio a través de las tensiones entre la fiesta patronal de Tlaltenango y la expansión urbana significa evidenciar que la ciudad carece de uniformidad y neutralidad, constituyéndose en un lugar fragmentado; donde conviven, y se superponen diferentes lógicas culturales, de tiempo y espacio.

Estos aspectos permiten afirmar que socialmente estamos frente a un escenario de conflicto y de reconfiguración constante. La expansión urbana tiende a homogeneizar el paisaje, mientras que la fiesta patronal de Tlaltenango reafirma la identidad local, la tradición y la memoria de un lugar de origen prehispánico que solía ser rural o de pueblo.

Se hace visible en Tlaltenango la brecha entre los “originarios” (que buscan mantener la fiesta y sus tradiciones) y los “nuevos residentes” “avecindados” o el mercado inmobiliario (que pueden ver la fiesta como ruido, molestia o bloqueo de vialidades. La fiesta patronal; se actualiza (Zambrano, 2014) y los actores locales a menudo usan la fiesta para resistir la vorágine urbana, apropiándose del espacio público para frenar simbólicamente la expansión urbana.

Teóricamente la heterogeneidad en Tlaltenango significa que el territorio condensa relaciones de poder, en ese sentido en esta investigación, se ha logrado evidenciar la capacidad que tiene la comunidad originaria de Tlaltenango en el contexto religioso; para modificar las relaciones de poder, hecho relacionado a una lucha histórica por el territorio, que se ha visto agudizada por el proceso de aceleración urbana vivido en Cuernavaca.

Los hallazgos desmienten la visión de la planificación urbana tradicional que ve el territorio como una superficie plana para ordenar. Se demuestra con lo evidenciado en esta investigación que Tlaltenango durante la fiesta patronal es un espacio social construido y disputado por actores con intereses contrapuestos.

Varios teóricos de la sociología, la antropología y la teoría crítica han argumentado que la modernidad, impulsada por el capitalismo, la industrialización y la globalización, conlleva una homogeneización cultural y territorial (también conocida como estandarización o uniformización).

Estos autores sostienen que las diferencias locales, culturales y geográficas tienden a desaparecer, siendo reemplazadas por modelos occidentales o globales dominantes, durante la fiesta de Tlaltenango se ha logrado evidenciar una confrontación entre los elementos de la modernidad y los de la tradición.

Esta afirmación tiene un complicado telón de fondo; debido a que la circulación de rasgos culturales, de procedencia diversa; fuera de sus territorios de origen es muy antigua, esto hace que no sea una característica exclusiva del mundo globalizado; la escuela antropológica de Franz Boaz han estudiado este fenómeno desde los años veinte.

Por otra parte, aunque la lógica de la globalización económica apunta a una "estandarización" de la cultura, la hipótesis de la homogeneización cultural (Hamelink, 1983), así como la teoría de la progresiva convergencia de las civilizaciones por efecto de la modernización (Eisenstadt, 1963) no han sido comprobadas como apunta Giménez (2002); impidiendo de esta manera afirmar dicha "estandarización", más bien podría resultar en el hecho evidente ya en diversos contextos, de que la cultura por más "globalizada" que sea, parece en realidad una máquina de diferencias (Giménez, 2002).

Cabe destacar que, frente a las teorías de la homogeneización urbana, otros hablan de reconfiguración o revitalización (Osorio, 2017 cita a Hannerz, 1998; Castells, 2001; Portal y Safa, 2005; García Canclini, 2005). En ese orden, aunque se pudiera pensar que la urbanización traería consigo una homogeneidad en lo cultural o en el uso del espacio; diversos estudios antropológicos etnográficos han demostrado lo contrario (Osorio, 2017), se ha podido comprobar que a la expansión urbana y su dinámica homogeneizadora se le puede responder también desde lo local, en ese sentido la fiesta patronal no desaparece, más bien se reconfigura y revitaliza (Osorio, 2017).

La homogeneización y heterogeneidad son dos tendencias de la globalización (Segato, 2007), quienes se adhieren a la primera advierten que lo local es redireccionado por las fuerzas del modelo económico borrando su memoria e identidad para reconfigurarla al sistema globalizado. Quienes se adhieren a la segunda tendencia, recurren al termino "globalización desde abajo" que se refiere a que los

pueblos históricamente oprimidos por los procesos inherentes a la conformación de los estados nacionales, inscriben sus identidades, con la finalidad de hacerse visibles en el orden económico político mundial, ofreciendo resistencias a las presiones de las corporaciones del capital global (Segato, 2007: 37 cita a Varese, 1996), el caso de la fiesta patronal de Tlaltenango se puede ubicar en la perspectiva compartida de Segato y Varese, debido al vinculo del pueblo originario de Tlaltenango con raíces históricas de origen prehispánico y su resistencia frente a las tensiones de orden territorial y a los diversos procesos coloniales y modernos, aspectos que remiten al concepto teórico de *alteridad histórica* propuesto por Segato (2007). Esta aportación de la presente investigación, considerada de gran relevancia, será abordada después de analizar la noción de lo *tentacular* (Segato, 2007), otro constructo teórico también presente en la fiesta patronal de Tlaltenango.

Las tensiones de la fiesta patronal de Tlaltenango sirven como "indicador" o termómetro para medir qué tan desordenada, segregada o desigual es la expansión urbana. La tensión muestra que lo "urbano" no significa el fin de lo ancestral, sino una innovación (Bonfil, 1989; 1991) constante, aunado a una red de estrategias (Bonfil, 1989), que posibilitan la conformación del tercer espacio (Segato, 2007).

Dichos aspectos relacionados a la red de estrategias para la resistencia, remiten por una parte al concepto del "rizoma" elaborado por Deleuze y Guattari, (2000), como un aspecto del performance y el ritual (Johnson, 2015), (Hamui, 2011) y por otra parte al concepto de lo "tentacular" propuesto por Segato (2007) como un aspecto de la organización religiosa (Paniagua, 2024); relacionada a una histórica confrontación con el Estado-nación, hecho que posibilita hablar de una "alteridad histórica", -unas de las aportaciones importantes de esta investigación-; conceptos teóricos que son esbozados desde su vínculo con la fiesta patronal de Tlaltenango, y que a manera de reflexión permiten seguir explorando la relación entre dicha celebración religiosa y el territorio, como se muestra a continuación.

Lo rizomático en la resistencia de la fiesta patronal de Tlaltenango.

Son diversas las memorias que articulan en el tiempo redes de resistencia, de acuerdo con Bonfil (1989) "*los caminos de la resistencia forman una intrincada red de estrategias que ocupan un amplio espacio en la cultura y en la vida cotidiana de los pueblos indios*" (Bonfil, 1989: 191), al vincular este aspecto analizado por Bonfil (1989) con la teoría rizomática propuesta por Deleuze y Guattari (2000, 2001), se puede comprender que la resistencia en tanto rizoma, es una estrategia que en lugar de conquistar el centro del poder, se expande horizontalmente; creando en el territorio nuevas formas de articular, en este caso; la fiesta patronal.

A partir de lo propuesto en estudios de performance (Johnson, 2015) y del ritual como performance (Hamui, 2011), se puede explicar que la resistencia de la fiesta patronal es a partir de dinámicas sociales, orgánicas, múltiples y variantes, es decir como un rizoma.

En Tlaltenango como se ha podido constatar la resistencia territorial es a partir de la multiplicidad de memorias, territorios, eventos históricos, dicha multiplicidad da lugar a lo rizomático, es decir; lo diferente, lo dinámico, lo heterogéneo; que, en suma, es lo opuesto a lo arbóreo (Deleuze y Guattari, 2000, 2001).

Para Deleuze y Guattari (2000) el rizoma contiene unas características generales, que es importante señalar para comprender su relación con la resistencia del pueblo originario de Tlaltenango, las abordare en 5 puntos a continuación:

La primera característica se refiere a que "cualquier punto puede ser conectado con otro". La fiesta patronal se asemeja a la resistencia rizomática debido en primera instancia, -como se ha mostrado en esta investigación- a que se observan las conexiones entre memorias, textos, documentos, actores y grupos sociales y entre los elementos que se van desprendiendo de todos ellos, un ejemplo clave es la primera disputa de orden territorial documentada durante la conquista y que aparece también en el ámbito religioso, como se ha mostrado en este estudio.

La segunda característica del rizoma para ambos teóricos se refiere a que los componentes del rizoma son heterogéneos. Está claro para los feligreses de Tlaltenango que durante el transcurso de la fiesta no hay un centro jerárquico, más bien todo el pueblo establece desde el ritual, una "antiestructura" en palabras de Víctor Turner, frente a la estructura de lo cotidiano. Los habitantes originarios de Tlaltenango incluso mencionan que ninguna peregrinación es la más importante. Mas que hablar de centros jerárquicos, en el rizoma se habla de nodos, que son puntos de encuentro en una red horizontal, es decir; más que una jerarquía se puede hablar de una heterarquía basada en redes horizontales, donde el poder y la autoridad están distribuidos horizontalmente, a diferencia de la jerarquía (líder único) en la heterarquía las unidades son interdependientes, colaboran por consenso y pueden alternar los roles de autoridad según la situación, este aspecto se evidencio en el drama social de esta investigación, en donde se ejemplifica que la red puede moverse hacia diferentes lados, se reconfigura constantemente y se puede entrar o salir de ella por cualquier punto.

El tercer aspecto menciona que el rizoma es múltiple. No se puede hablar de un aspecto de unicidad como se puede observar las múltiples territorialidades durante la fiesta patronal que al mismo tiempo se relacionan con las diversas memorias e identidades y que también se articulan desde las dos

dimensiones de la apropiación del espacio (Giménez, 2005): primero lo utilitario, funcional y segundo lo simbólico cultural, es decir; el primero lo relacionado a la fuente de recursos, lo económico, el poder. El segundo relacionado a la historia, la tradición, el territorio y terruño de los antepasados, lo sagrado, el ambiente, el patrimonio, la naturaleza todo relacionado a los referentes de identidad de un grupo (Giménez, 2005), desde esas dos dimensiones se establecen multiplicidad de redes y conexiones en el espacio territorial.

La cuarta característica del rizoma se refiere a la (im) posibilidad de ruptura, es decir el rizoma, aunque se puede romper o interrumpir en su secuencia y dirección, vuelve a formar nuevas redes de conexión entre espacios territorios, memorias, identidades que como se puede ver en la historia no son del todo permanentes. En fiesta patronal de Tlaltenango la organización puede pasar de la desaparición de mayordomías, a la conformación de un comité de fiesta por parte del Santuario de la Virgen de los Milagros y de la ayudantía, y cuando, por ejemplo; la ayudantía ya no es parte de dicha organización, surge un comité de fiesta integrado por feligreses originarios de Tlaltenango que son los que toman el control de la organización de la fiesta patronal.

En quinto lugar, los teóricos del rizoma mencionan los principios de cartografía y calcomanía; afirman que el rizoma, no se calca con fines de repetir lo mismo con exactitud; más bien es un mapa que se construye, que puede ser objeto de modificaciones constantemente, ser alterado según las necesidades, de cada individuo o de cada grupo social desde sus múltiples entradas y salidas.

Tal mapa está presente en diversas expresiones y acciones de resistencia, destaca en ese aspecto que las diversas disputas territoriales, documentadas en Tlaltenango son cartografías, desde donde se escriben nuevas formas de luchar por el territorio, dichas disputas, no son copias idénticas una de la otra, más bien cada lucha por el territorio se adapta al terreno, es decir a las circunstancias.

Otro ejemplo del quinto punto se ubica incluso en el arte, un ejemplo es el mural que describe la historia de Tlaltenango, ubicado en el atrio a un costado del Santuario de la Virgen de los Milagros, es un mapa del origen ancestral que marco la historia de Tlaltenango. Dicho mural, en tanto arte crea un mapa que se adapta al terreno, es decir; no contiene una sola perspectiva, más bien alude a múltiples voces, experiencias y memorias que se conectan entre sí. La historia del pueblo se narra como un rizoma, donde cada evento pintado en el mural se puede conectar con otro, permitiendo múltiples entradas y salidas.

El principio de cartografía también está presente en todas las acciones humanas de pensamiento y comunicación, por ejemplo, por mencionar algunas: las culturales, económicas, religiosas,

sociopolíticas del territorio incluyendo las acciones como el hacer memoria. Como se puede observar, la teoría del rizoma se complementa en sus características con la resistencia territorial que a lo largo de la historia ha mantenido el pueblo originario de Tlaltenango.

Lo que destaca de la teoría del rizoma de Deleuze y Guattari (2000, 2001) y que se puede ver también desde el enfoque de Segato (2007) y su concepto de lo tentacular; es el hecho de que ambos enfoques buscan entender formas de poder y resistencia no jerárquicas, descentralizadas y orgánicas. Cabe señalar que mientras Segato pone énfasis en la defensa de la vida y el territorio frente al capital (enfoque antropológico-político), Deleuze y Guattari proponen el rizoma como modelo epistemológico y de organización social (enfoque filosófico) que escapa a la lógica del "árbol" (jerarquía, centro, raíces únicas). Se puede decir en dicho contexto, de manera muy abreviada que:

Con respecto a lo tentacular (Segato, 2007) y lo heterogéneo abordado por Deleuze y Guattari (2000): la red de la fiesta (comisión, familias, danzantes) no responde a una ordenanza lineal única. Como el rizoma, cualquier punto puede conectarse con cualquier otro, es decir es horizontal.

Capilaridad (Segato) / principio de multiplicidad (Deleuze y Guattari): el poder de resistencia no está en una "cabeza" organizadora masiva, sino en la suma de pequeñas acciones cotidianas. La fiesta es un rizoma porque se multiplica y ramifica en cada casa, sin un centro único.

Inscripción territorial (Segato) / desterritorialización-reterritorialización (Deleuze y Guattari): el capital busca "desterritorializar" (convertir el terreno histórico en suelo baldío intercambiable). La fiesta patronal, al marcar el territorio con rituales y memoria, opera una "reterritorialización" comunitaria, creando un nuevo sentido de lugar que no estaba previsto en la planificación urbana.

Resistencia al centro (Segato) / Antiarborescencia (Deleuze y Guattari): La expansión urbana desde la perspectiva de Deleuze y Guattari (2000) es arborescente (jerárquica, binaria: urbano/rural, comprado/vendido). En cambio, la fiesta patronal de Tlaltenango actúa rizomáticamente: crece lateralmente, de manera horizontal resistiendo la lógica jerárquica del capital.

Al momento se puede afirmar que la fiesta patronal de Tlaltenango tiene una forma de organización, que al no tener un "centro" único, como se ha constatado en la conformación de diversos comités para organizar la fiesta religiosa, se vuelve inasible para el capital (el estado arborescente) (Deleuze y Guattari, 2000), re-inscribiendo el territorio con "marcas" que resisten la homogeneización (Segato, 2007), dicha organización y resistencia se puede argumentar desde conceptos teóricos como el tercer espacio, lo tentacular y la alteridad histórica (Segato, 2007), hallazgos que muestran una dimensión más profunda de la investigación, que resultan de la evolución de la hipótesis central ya comprobada.

La fiesta patronal de Tlaltenango: el tercer espacio, lo tentacular y la alteridad histórica.

La conformación del tercer espacio como se ha podido constatar en Tlaltenango en el contexto de la fiesta patronal, es posible mediante la compleja red de relaciones humanas, que va más allá de las instituciones -capilaridad para Segato (2007)-, presente en la organización de la fiesta patronal desde diversos comités en Tlaltenango, así como de mayordomías, y redes vecinales; es decir que no hay un centro único, es más bien un poder "tentacular" el que une a los habitantes:

"*Diversos grupos parecen trabajar activamente en procesos de expansión tentacular y se esfuerzan por imprimir los lugares que habitan con marcas de un paisaje que emana cada vez más del bagaje mental, de un estilo comportamental y de un padrón edilicio –van creando territorio a medida que agregan nuevos miembros*" (Segato, 2007: 313).

En ese orden, durante la fiesta patronal de Tlaltenango la comunidad, -comités de organización de fiesta, procesiones y peregrinaciones- organizada de manera "tentacular" se apropia del espacio urbano con fines comunitarios, generando un espacio intermedio, un intersticio; en donde la lógica de la urbe se modifica y se suspende temporalmente, dando lugar a la lógica comunitaria, de parentesco, de tradición desde su vínculo con lo sagrado.

"*nos encontramos frente a la emergencia de un tercer período, donde el gobierno pastoral de la población-rebaño, propia del período anterior, se exacerba, porque esta pasa lentamente a desacoplarse del territorio, y pierde vigencia la premisa de la localización y del anclaje espacial de la población a ser gobernada. Mi foco es justamente ese desacoplamiento entre pueblo-rebaño y territorio, por un lado, y, por el otro, la concomitante introyección del poder con sus consecuencias en el modelaje de los sujetos por medio de lo que Foucault apunta como técnicas pastorales, así como el carácter diacrítico de las marcas resultantes. Subjetivada –sujetada–, producida por un control de tipo pastoral, puede decirse que la población adquiere una consistencia y una sustantividad sin precedentes porque se origina en su propia cohesión y no en una inserción territorial fija*" (Segato, 2007: 314).

La red de feligreses que conforman el tercer espacio "*se comportan de acuerdo con valores y concepciones profundamente diferenciados, es decir, encarnan radicalmente la existencia de mundos de cultura propios*" (Segato, 2007: 315). Un aspecto fundamental en dicho espacio es la diferencia "*no se conforman porque congregan sectores con base en sus afinidades internas y diferencias con el resto de la población. Al contrario, se orquestan diferencias y se las espectacularizа para, precisamente, poder constituirse y ser visualizados como pueblos diferenciados. La exhibición de la diferencia es más*

importante que la profundidad de la misma. Pues el valor, en este nuevo trazado territorial, reside en ser pueblo" (Segato, 2007: 316).

Todos estos elementos son construidos en Tlaltenango históricamente, mediante su propia memoria y territorio; aspecto que lo hace diferente al resto de la ciudad, y que posibilita conformar de esa manera y entre otros aspectos una alteridad histórica. Es decir que la fiesta patronal es una alteridad histórica, organizada de manera tentacular creando un tercer espacio que modifica la "retícula" urbana momentáneamente.

Dicha alteridad histórica, -que se puede abordar desde los aspectos históricos de Tlaltenango y que mostrare más adelante- desde el enfoque de Segato (2007) hace referencia a:

"*la producción de la diferencia entre interlocutores jerárquicamente posicionados y firmemente situados en historias locales, regionales y nacionales, para diferenciarlas de las identidades políticas del mundo en proceso de globalización, referidas a un horizonte global de modelos de identificación, a una galería transnacional de identidades de referencia instrumentales en la formulación de demandas por derechos y recursos*" (Segato, 2007: 317).

Una vez abordado en los párrafos previos, la relación entre el "tercer espacio", con los conceptos de "tentacular" y de "alteridad histórica", en el contexto de la fiesta patronal de Tlaltenango; se muestra a continuación, a manera de reflexión, algunas características del concepto de tercer espacio, después aspectos relacionados a la noción teórica de tentacular presentes en la fiesta religiosa y después otros aspectos que permiten ubicar a la fiesta de Tlaltenango como una alteridad histórica.

El tercer espacio: autonomía y resistencia en la fiesta patronal de Tlaltenango.

El tercer espacio desde la perspectiva poscolonial de Homi Bhabha (1994), es un puente donde el colonizador y el colonizado se cruzan, dando lugar a una hibridez cultural. Para Segato (2007), desde la antropología crítica y una postura decolonial, aunque no menciona el concepto de tercer espacio de manera directa, si se encuentra implícito en su obra, cuando aborda de qué manera las comunidades analizadas resisten la homogeneización, su perspectiva planteada se relaciona con un "mito propio" (cosmovisión, conjunto de relatos ancestrales, proyecto autónomo); que da lugar a un espacio alterno, que se puede leer en relación a la fiesta patronal de Tlaltenango como un intersticio de autonomía y resistencia, histórica frente al Estado-nación.

El mito propio que da sustento al tercer espacio se opone al mito nacional, a esa narrativa hegemónica que utiliza el Estado para homogeneizar a la población. El mito propio de Tlaltenango es

narrativa histórica y cosmovisión de origen ancestral, es pilar de identidad, de su memoria y pertenencia territorial, el mito propio se constituye como el marco de sentido, que otorga autonomía al pueblo originario de Tlaltenango para evitar ser absorbidos por la actual cultura globalizada. El mito propio, durante la fiesta patronal cobra vida en el tercer espacio.

El tercer espacio es el lugar de resistencia y refugio, donde la comunidad logra mantener viva su cosmovisión y autonomía; por tanto, el mito propio es el motor que da vida al tercer espacio, permitiendo a las comunidades de origen ancestral organizar su vida comunitaria, lejos de lo que dicta la actual imposición global. En ese contexto; Segato (2007), más que enfatizar en la creación de nuevas identidades, aboga por preservar la autonomía de los pueblos subalternos, para evitar que sus identidades sean absorbidas por las lógicas hegemónicas globales.

Desde la perspectiva teórica de Segato (2007), es que se considera que el tercer espacio durante la fiesta patronal de Tlaltenango; tiene la función de defender la diferencia histórica y cultural, frente a la presión de la modernidad tardía o globalización.

El tercer espacio se estructura desde cuatro zonas sociorreligiosas durante la organización de la fiesta patronal de Tlaltenango: 1. político-administrativo religiosas (comité de fiesta patronal), 2 administrativo-religiosas (comité del Santuario), 3 mandas intra-locales (integrantes de procesiones) y 4 mandas extra-locales (integrantes de peregrinaciones).

Los feligreses de las cuatro zonas sociorreligiosas, se mueven entre: A) espacio físico sacralizado y B) espacio simbólico sagrado. El primero, hace mención a puntos de referencia visuales tangibles, que se relacionan con los caminos sagrados, imágenes, santuarios; el segundo mantiene un fuerte vínculo con lo intangible, oraciones, rezos; se relaciona con la hierofanía que da lugar al mito fundacional de la Virgen de los Milagros.

En ese contexto, el tercer espacio abordado en esta investigación también tiene la función de ser un espacio comunitario de resistencia frente a la hegemonía global, desde dichas funciones se establecen las siguientes características del tercer espacio en Tlaltenango durante la fiesta patronal:

- Autonomía frente al estado fundamentada en un “mito propio”. La comunidad sostiene un proyecto histórico autónomo basado en su “mito propio” (su cosmovisión, relatos ancestrales y valores). Esta base mítica nutre esferas de autogobierno popular -como comités, mayordomías, procesiones, peregrinaciones y fiestas patronales- que operan fuera del control estatal. De esta manera se modifica temporalmente la retícula urbana, en donde las decisiones y resolución de conflictos se resuelven mediante los usos y costumbres del pueblo originario de Tlaltenango.

- Resistencia simbólica. Frente a un Estado que tiende a homogeneizar la cultura, las practicas sagradas durante la fiesta patronal de Tlaltenango son un refugio, desde donde se mantienen vivas las historias, los mitos y la cohesión comunitaria, que se tensiona frente al tiempo-espacio de la retícula urbana. Es un acto de supervivencia de sus rituales y espacios sagrados ante la imposición del proyecto moderno global.

- Reapropiación del territorio. Durante la fiesta patronal de Tlaltenango; el espacio geográfico es un territorio repleto de historia y significados, el pueblo se apropia simbólicamente de calles, para dar lugar a las procesiones, peregrinaciones, y la feria.

- Red de reciprocidad. La estructura de organización de la fiesta patronal de Tlaltenango; se sostiene por el parentesco, la reciprocidad y el trabajo colectivo; aspectos que refuerzan el tejido social que desafía la lógica individualista y fragmentadora de la expansión urbana.

- Defensa del territorio. Las procesiones, peregrinaciones y comités de fiesta y Santuario; cumplen la función de reivindicar el arraigo a un territorio sagrado, así como de mantener viva la memoria histórica del pueblo originario de Tlaltenango frente al avance homogeneizador de la modernidad. La defensa en Tlaltenango representa la acción de proteger y mantener su diferencia profunda y su autonomía, la defensa ocurre cuando se enraíza en la historia profunda, tradiciones y cosmovisión propia, al margen de la asimilación del Estado, en el contexto de la fiesta religiosa.

Lo tentacular en la resistencia de la fiesta patronal de Tlaltenango.

El concepto de "tentacular" puede asociarse a la forma en que el capital o el estado moderno se expanden, Segato utiliza la idea de redes tentaculares o tramas de poder para describir cómo operan ciertos poderes fácticos. Segato (2007) propone una forma de entender la historia y la realidad que no sea lineal, eurocéntrica o basada únicamente en los grandes relatos estatales.

Considero que este concepto adopta otro matiz, cuando se relaciona con la red de estrategias de resistencia, que está presente en la fiesta patronal de Tlaltenango y que posibilita desafiar la expansión urbana, de esa manera lo "tentacular", toma un giro de resistencia. Si se piensa en lo tentacular (Segato, 2007) en relación con la red de estrategias de resistencia de la que habla Bonfil (1989) en lo que respecta a la fiesta patronal, entonces se podría argumentar lo siguiente (partiendo en primer lugar de los aspectos implícitos en la obra de Segato sobre el concepto de tentacular, y después en segundo lugar; en cómo se aplica a la fiesta patronal de Tlaltenango):

- Estructura no jerárquica, sino reticular. Segato sostiene al respecto que no es una línea de mando única (Estado oficial), sino un entramado de relaciones, los que conforman el poder. En la fiesta de Tlaltenango, el poder de organización no es del "centro", sino de una red de familias, mayordomos -de otros estados como el de Iztapalapa-, comisiones y barrios. En Tlaltenango la organización de la fiesta patronal no es desde un centro jerárquico, es desde diversos comités.
- Ubicuidad y penetración. Las redes tentaculares se introducen en todos los rincones del territorio, conocen cada marca religiosa local. La fiesta patronal de Tlaltenango resiste la expansión urbana porque es "tentacular" en su base comunitaria; es una red enraizada en casas, calles y rituales específicos, aspecto que se observa desde la organización de la celebración, cuando las redes de la fiesta religiosa se introducen en cada casa, con su respectivo altar a la Virgen de los Milagros.
- Capilaridad. Funciona a un nivel cotidiano, pequeño y constante, no solo en grandes eventos. Es decir que la fiesta patronal, no está en la superficie (instituciones), más bien permea la vida íntima de su comunidad por ejemplo "vive" todo el año a través de reuniones constantes de comités, recaudación de fondos, preparativos, ensayos de danzas y conversaciones en los hogares, en ese sentido destaca el ciclo festivo religioso de Tlaltenango a lo largo de cada año, aspecto que refuerza la cohesión social de dicha comunidad.
- La "marca e inscripción" como territorio. Para Segato (2007), el territorio es un "terreno inscrito" por marcas. La fiesta en honor a la Virgen de los Milagros marca el territorio, mediante rituales: procesiones, peregrinaciones, danzas, rezos, que recorren calles que el urbanismo moderno pretende homogeneizar, por ejemplo; cuando los feligreses desafían la lógica de los autos que recorren la avenida principal "Emiliano Zapata" durante las procesiones en los novenarios y después al cerrar dicha avenida para la ubicación de la feria cada año.
- Memorias. La historia ancestral documentada, y representada en el mural ubicado en el atrio, a un costado del Santuario de la Virgen de los Milagros, la música, los milagros y las historias contadas en la fiesta, así también las diversas disputas territoriales documentadas en libros de historia, pero también en libros del ámbito religioso de Tlaltenango; son "inscripciones" que dicen "este lugar tiene historia" contra la expansión urbana que dice "este lugar es suelo baldío".
- Identidad corporativa. La fiesta patronal se articula desde las alianzas, lealtades y mandatos que conforman el "nosotros" (comités de fiesta patronal, barrio), que se opone a la identidad de "consumidor" o "avecindado" (Portal, 2013) que surge de la expansión urbana. Aspecto evidenciado en el drama social detectado en Tlaltenango y expuesto en esta investigación, en donde se ha constatado que los feligreses originarios de Tlaltenango manifestaron su oposición a que la fiesta patronal sea organizada por los "avecindados".

Con respecto a la aplicación del concepto de tentacular, en el contexto de la fiesta religiosa de Tlaltenango se puede decir que la fiesta patronal, se convierte en un sistema tentacular (Segato, 2007) de resistencia contra la expansión urbana y su inherente homogeneización porque:

- Reafirma el vínculo con la tierra. Al organizar la fiesta religiosa, los habitantes originarios de Tlaltenango viven su cultura y tradición también en la calle, marcando un límite simbólico que el avance urbano no puede borrar fácilmente.
- Resiste la privatización. La fiesta patronal ocurre en espacios públicos, en el atrio del Santuario de la Virgen de los Milagros, en la calle, en la avenida Emiliano Zapata; convirtiendo el espacio público en un lugar de encuentro comunitario, contraponiéndose a la privatización del espacio (centros comerciales, unidades habitacionales cerradas).
- Mantiene la memoria histórica. El "territorio" durante la fiesta patronal de Tlaltenango se mantiene como tal porque está cargado de sentido, ("marcas" de origen mesoamericano) como el ciclo festivo relacionado al calendario agrícola mesoamericano, de origen católico; como la imagen de la Virgen de los Milagros relacionada a un hecho hierofánico y milagros que han marcado la identidad católica de Tlaltenango. La fiesta religiosa por tal motivo cuenta que ese lugar pertenece a un grupo con una identidad, ancestral de origen mesoamericano, oponiéndose a ser simplemente un espacio vacío para edificar.
- Crea una red de solidaridad tentacular. Frente a la expansión de la urbe que borra tradiciones, la comunidad se organiza en comités. El comité del Santuario de Tlaltenango; con su música, y su comida; procesiones y peregrinaciones. El comité de fiesta; organiza la ubicación de la feria, juegos pirotécnicos, bandas de música, comisiones de comida. Esa red de la fiesta patronal se moviliza para defender simbólicamente el territorio del avance de la mancha urbana.

La fiesta patronal de Tlaltenango como alteridad histórica.

Para Rita Segato en *La nación y sus otros*, la alteridad histórica:

"*es, más que un conjunto de contenidos estables, una forma de relación, una modalidad peculiar de ser-para-otro, en el espacio delimitado de la nación donde esas relaciones se dieron, bajo la interpelación de un estado (…). Como Bhabha afirma desarrollando la experiencia de Fanon, el sujeto que enuncia esa diferencia es un sujeto de identidad hibrida, pero esa hibridez, agregaría yo, es el resultado de una interacción con interlocutores precisos y estables en un ámbito delimitado (…). Esta "diferencia" emergente de la interlocución, según Bhabha no puede ser confundida con la "diversidad cultural" concepto mecánico y objetivador (…).*" (Segato, 2007: 62-63).

En ese sentido la alteridad histórica, en su obra, se refiere a grupos sociales (indígenas, afrodescendientes) cuya diferencia no es esencial, sino producto de un proceso histórico de relación dialógica y tensiones con el Estado-nación; aspecto evidente en Tlaltenango y que mostrare en este apartado como parte de esta reflexión. Cuando se habla de alteridad histórica para referirse a los grupos sociales descritos por Segato (2007), se hace referencia a que son identidades vivas y móviles, distintas a la identidad política inmovilizada por el multiculturalismo actual.

A manera de reflexión se puede afirmar que tanto Tlaltenango y su fiesta patronal representan una "alteridad histórica". Esto es porque en el caso de Tlaltenango, en el contexto de su fiesta patronal, desde la colonia hasta la modernidad ha mantenido una unidad política interna diferenciada del Estado, cabe recordar que el mismo Estado ha comunicado el respeto hacia "los usos y costumbres del pueblo originario de Tlaltenango". En el caso de la fiesta patronal, se puede argumentar que es un mecanismo mediante el cual se materializa dicha alteridad, debido a que por una parte posibilita la reapropiación de elementos propios (Segato, 2007), y por otra parte se traslada un proceso histórico relacionado a la disputa por el territorio a la fiesta como se ha demostrado en esta investigación.

En ese contexto el proceso histórico entre Tlaltenango, su fiesta patronal y el Estado, está marcado por tensiones; cabe recordar la fragmentación territorial desde tiempos de la conquista. En ese sentido se puede decir que la colonia fue el comienzo de un proceso de política fragmentadora de las unidades político-territoriales prehispánicas.

Una de las razones de este fenómeno se debe a que el territorio de Morelos ha sido objeto de interés a lo largo de su historia; los fines están estrechamente relacionados a la utilización de la basta riqueza de sus recursos naturales, sobre todo de sus tierras y sus aguas; además de la intensa dinámica territorial que ya existía desde Mesoamérica, debido a la estratégica ubicación geografía del estado de Morelos, muy cerca del centro del poder político y económico de toda la nación, además muy cerca de los otros centros estratégicos de menor jerarquía en el país, aspectos que lo ubican en el centro de diversos intereses políticos y económicos a lo largo de su historia.

Antes de la conquista, Mesoamérica ya contaba con una delimitación territorial bien definida, situación que cambio durante el largo proceso de colonización. La colonización trajo consigo varios efectos sobre los pueblos originarios de Morelos -como en el caso de Tlaltenango-; aniquilamiento, desaparición de pueblos, trabajos forzados, despojos de tierra a los indígenas, entre otros (Ávila, 2011).

El primer gran despojo de tierras sobre los pueblos indígenas a gran escala se da con fundamento en las Bulas Papales (decretos oficiales de la iglesia católica) de 1493; en donde se declara que todos los

territorios conquistados pertenecían a la corona española. Desde ese momento se instauro un sistema de administración territorial vinculado a mecanismos de trabajo forzado y extracción de tributos; sin embargo, muchos pueblos indígenas lograron que las autoridades coloniales les otorgaran títulos reales en forma colectiva de sus propias tierras ancestrales mediante compra o donación (merced) (Elías, 2016).

Al finalizar el periodo colonial, las políticas relacionadas a las tierras se veían influenciadas por el pensamiento liberal proveniente de Europa durante el siglo XVII, dicho pensamiento propugnaba por la liberación de la propiedad de la tierra, que determino el ataque a las tierras propiedad de los indígenas, durante esa fase final de periodo colonial liberales y conservadores se confrontaron en un debate sobre el "problema indígena", sus tierras y territorios, como se puede ver en el siguiente cuadro sinóptico (Elías, 2016: 6).

POLITICAS PUBLICAS COLONIALES	IMPACTOS SOBRE PUEBLOS Y TERRITORIOS INDIGENAS
Bulas Intercaeteras orbis (1493)	El Papa Alejandro VI, divide entre las coronas española y portuguesa, los derechos sobre los territorios del nuevo mundo a descubrir
Capitulaciones de conquista	Contratos entre la corona española y particulares para conformar un ejército y conquistar un territorio, a cambio de un título de gobernador, tierras y botines de guerra, reservando un 20% para la corona española, con este acuerdo la corona española tolero y fue cómplice de los abusos generados por los particulares
Repartimientos y Encomienda	Los colonizadores se beneficiaron del trabajo semiforzado y los tributos de los indígenas.
Leyes Nuevas (1542)	Ordenanzas emitidas por la corona a instancias de Fray Bartolomé de las Casas, buscaban proteger a los indígenas de los abusos de los españoles. Las mismas ordenanzas instaban a suprimir la esclavitud, el trabajo forzado y buscaba proteger los gobiernos y tierras indígenas. Sin embargo, su aplicación fue cuestionada y evadida por los colonizadores.
Reducción a pueblos y Separación residencial	Políticas proteccionistas en donde se obligaba a los indígenas a concentrarse en pueblos en donde se les asignaba un ejido para su subsistencia y se obligaba que indígenas y españoles vivieran en pueblos diferentes (pueblos de indios y ciudades de españoles). En realidad, desde dichas políticas se buscaba controlar a los indígenas y despojarles de sus tierras ancestrales para beneficio de los españoles.
Organización territorial	Los españoles establecieron nuevas entidades de gobierno territorial comenzando por los Virreinatos, las Gobernaciones, los Corregimientos, Provincias, Alcaldías Mayores, los cabildos y los Pueblos de Indios. Con dicha organización territorial los colonizadores anularon las estructuras territoriales preexistentes, haciendo que los pueblos indígenas quedaran repartidos, aislados unos de otros, y por lo general enfrentados entre sí por reclamos territoriales. Cuando se independizan los países, los pueblos quedan separados por las fronteras nacionales. Ej: los pueblos Ixil, Qanjobal, Chuj, Mam y Jacalteco, tienen su territorio divido por la frontera entre Guatemala y

	México; lo mismo que los Chórti entre Guatemala y Honduras, los Miskitos entre Honduras y Nicaragua, para citar solo algunos casos.
Administración centralizada	Desde España se tomaban las principales decisiones sobre las colonias del Nuevo Mundo, siendo su órgano principal el Consejo de Indias, y desde ahí se delegaban funciones a las entidades territoriales, se suponía que, en orden jerárquico, pero en realidad estas instancias y hasta los particulares podían recurrir directamente a la corona española, lo cual refleja cierto desorden administrativo en las colonias. Los indígenas solo podían tener representación, como gobiernos territoriales, en sus ámbitos comunitarios, razón que explica su marginación en las grandes decisiones en el seno de lo que serían después los países independientes.
Administración compartida con la iglesia	Gran parte de las tareas de colonización fueron delegadas a la iglesia, tal como la realizada por la orden de los franciscanos en Cuauhnáhuac antes de ser Cuernavaca, Morelos; México. En la mayoría de los casos, los indígenas debían hacer doble tributación, a la corona y a la iglesia. Esta última lanzó una fuerte labor de cristianización, con lo cual despojaron y prohibieron a los indígenas practicar sus propias creencias y prácticas cosmogónicas.

Tabla 1. Tabla que muestra las principales políticas públicas coloniales y su impacto sobre los pueblos y territorios indígenas. Fuente: Elías (2016), sintetizado y adaptado a Morelos en el apartado de "Administración compartida con la iglesia", destacando las tareas de colonización en Cuauhnáhuac, antes de ser Cuernavaca, Morelos; México.

La noción de territorio que tenían los pueblos indígenas antes de la conquista era a partir de los elementos de la naturaleza como cerros y cauces de agua; pero también con respecto a las orientaciones cardinales como lo ha demostrado Barabas, (2004a, 2004b). Con respecto a la evidencia cartográfica de mayor antigüedad sobre Morelos y sus pueblos prehispánicos, aunque es poco el material, si se sabe con certeza que la cartografía prehispánica encontrada servía para la guerra, la administración y el control del territorio.

Aunque no son propiamente mapas, el uso de dichos glifos geográficos permiten tener una idea de su representación y concepción del territorio, algunos de ellos son posteriores a 1521 y se refieren al actual territorio de Morelos; por ejemplo: *Códice Xólotl*, *Mapa de Sigüenza*, *Mapa de Coatlinchan*, *Lienzo de Tetlama* y *Códice de Moctezuma* (Dionicio, 2011: 231). La cartografía indígena de Morelos permitía conocer la ubicación de diversos elementos naturales como ríos cerros; poblaciones y señoríos. Otros como los llamados mapas-códices (Dionisio, 2011), describían hechos en tiempo y espacio; a la manera de escenarios, algunos de ellos tenían un alcance cosmográfico debido a que también fungían como representaciones de la imagen del mundo.

Con respecto a la cartografía hispano-indígena en Morelos, se puede decir que combina dos visiones distintas de ver entender y organizar el territorio; en ese contexto llama la atención el sinnúmero

de cartas elaboradas por los tlacuilos, alcaldes mayores, corregidores y escribanos, durante la colonia con respecto al territorio de Morelos, cartas en su mayoría relacionadas al reclamo de tierras; como el caso que muestro en esta investigación relacionado al Códice de Tlaltenango, realizado por indios del barrio de Cococingo, quienes reclamaron sus tierras usurpadas por el marques donde construyo su ingenio azucarero (Bustos, 2010), -este hecho es uno de los primeros casos documentados relacionados a Tlaltenango relacionado al proceso de sometimiento entre los indígenas frente a la conformación del Estado-nación (Segato, 2007); después de este acontecimiento en Tlaltenango se documentaron algunos otros, que mostrare a lo largo de este apartado-.

Las órdenes religiosas durante la conquista también elaboraron numerosos documentos cartográficos con la finalidad de dar a conocer los caminos y poblados que pertenecían a las jurisdicciones eclesiásticas; así dichos documentos servían también para la regularización de mercedes, invasiones, tierras de indios y sobre todo para representar los territorios que después se convertirían en grandes propiedades para la Iglesia, mucha de esta información se puede ver en la cartografía hispano-indígena de: *Atlatlaucan* (1539) de Antonio de Turcios, *Villa de Quernavaca* (1549) de autor anónimo, la *Relación de Oaxtepec* (1580) de Juan Gutiérrez de Liévana o el del *Paraje Quanuzco* (1592-1603) de autor anónimo (Dionicio, 2011: 233).

Un aspecto notable de la combinación de estas dos visiones, prehispánica y española; y que ha quedado registrado en diversos mapas hispano-indígenas, es el de las disputas entre los pueblos y terratenientes por la posesión de las tierras; los pueblos indígenas reclamaban derechos territoriales, por otra parte, los propietarios alegaban que las tierras reclamadas estaban abandonadas; todas esas disputas resultaron en la exigencia de mayor precisión en las llamadas “pinturas” de tierras (Dionicio, 2011).

Los diversos documentos cartográficos elaborados por los pueblos indígenas de Morelos, antes de la conquista demuestra las nociones territoriales durante la etapa prehispánica, lo que permite hablar de un conocimiento acerca de los límites y la memoria histórica y cultural sobre dichos territorios inmemoriales.

La llegada de los españoles en cambio significo la ruptura sobre las nociones de territorio que tenían los indígenas; creándose nuevas unidades político-territoriales. Después, el movimiento de independencia marco nuevas fronteras geográficas, pero también fronteras ideológicas de alcance nacional, como la que surgió con la imagen de la Virgen de Guadalupe (Barabas, 2004a); símbolo religioso fundacional que legitima y sacraliza el espacio nacional y el pueblo elegido, símbolo que además separa simbólicamente a México de España (Lafaye, 1977), esta etapa es compleja y con diversos

cambios en el sistema político, administrativo y territorial; en Morelos a partir de 1824 se crea una nueva división política acorde con el nuevo modelo republicano y federal.

Mas adelante un hecho notable es la creación del Estado de Morelos, el 17 de abril 1869; esto después de una serie de afanosos empeños de separarlo del Estado de México. Las razones de dicha separación son muchas, pero lo que llama la atención es el hecho de que en los años subsecuentes lo que se conoce como la unidad geográfica encontró dificultad para cartografiarla a cabalidad.

Resulta que las barreras naturales que sirven para definir muchos de los límites del Estado de Morelos, en largas extensiones de la frontera estatal, no son del todo claras. Por una parte, al norte de Morelos las barreras son casi infranqueables en los límites con el volcán Popocatépetl y la sierra Chichinautzin; pero en lo que corresponde al sur, relacionados a los límites con Guerrero y Puebla, no existe una diferencia clara entre un Estado y otro (Dionicio, 2011: 241).

Tiempo después, la legislación agraria nacional, resultado de la revolución mexicana de 1910, es entendida; desde la relación con las demandas campesinas, pero no se dice mucho sobre las reivindicaciones de los pueblos originarios indígenas; tal es así que, el derecho agrario ha fragmentado también dichos territorios étnicos en ejidos, tierras comunales y privadas; es decir, que los que tienen derechos sobre las tierras así ordenadas son los ejidatarios comuneros o propietarios; pero no los "Pueblos" sobre sus propios territorios, debido a que estas figuras jurídicas no estaban definidas en la constitución para dicho efecto (Barabas, 2004a).

Cabe mencionar que derivado de la reforma al artículo 2° (en los años 2001, 2024), se ha avanzado en el reconocimiento constitucional de México como una nación pluricultural, y recientemente, se ha impulsado reconocer a los pueblos y comunidades indígenas y afromexicanas como sujetos de derecho público. Este hecho significa un intento en cambiar el paradigma de que eran solo "beneficiarios" a actores con capacidad de decisión sobre sus tierras, recursos y formas de gobierno.

En ese contexto el Artículo 27 Constitucional, tras las reformas de 1992, establece que la propiedad originaria de tierras y aguas corresponde a la Nación. Aunque reconoce la propiedad social (ejidos y comunidades), el Estado mantiene la facultad de regular el aprovechamiento de recursos y, en ciertos casos, imponer modalidades a la propiedad para el desarrollo nacional. Es decir, mientras que la reforma al Artículo 2° busca que las comunidades sean "dueños" y también "gestores" de su destino, mientras que el Artículo 27 históricamente ha enfocado la tierra como un recurso regulado por el Estado nacional, claramente siguen existiendo una tensión estructural entre los territorios ancestrales y lo que es el "Estado-nación".

En dicho escenario, cabe recordar que los habitantes originarios del pueblo indígena de Tlaltenango, después de la Revolución mexicana de 1910; solicitaron una restitución de sus tierras el día 28 de septiembre de 1921, alegaban que la zona conocida como "los cerritos" les fue arrebata. En 1929 obtuvieron respuesta mediante una resolución presidencial en donde se declara improcedente dicha restitución solicitada; pero en cambio, sí se reconoce la posesión de la superficie en la que habitan. La resolución presidencial fue realizada por el entonces presidente Constitucional de México, Emilio Portes Gil y fue publicada en el Diario Oficial de la Federación el 29 de enero de 1930; en dicha resolución se reconoce a Tlaltenango la posesión de 273 hectáreas de Terrenos comunales, delimitados en el plano del "ejido definitivo del pueblo de Tlaltenango" (Gómez, 2013).

El otro conflicto bien conocido por la comunidad de Tlaltenango es de el edicto en contra de la SEDENA (Secretaría de la Defensa Nacional), emitido en el año de 1976. En dicho edicto y según los planos presentados, se argumentaba por parte de los habitantes de Tlaltenango, que los terrenos ocupados por la 24/a Zona Militar pertenecía a Tlaltenango. Este hecho se resolvió a través de un largo proceso de negociación y el pago justo de indemnizaciones aproximadamente al finalizar la década de 1990 por parte del organismo estatal a la comunidad ejidal por la afectación de sus terrenos (Gómez, 2013).

El pueblo indígena de Tlaltenango Cuernavaca, Morelos; vivió otro conflicto de orden territorial, con el "decreto de expropiación de terrenos ejidales", elaborado el 28 de mayo de 1989 y publicado en el Diario Oficial de la Federación el 8 de junio de 1989. Lo decreta el Gobernador Antonio Riva Palacio y la superficie a expropiar es de poco más de 246 hectáreas. Esta acción fue mediante el CORETT (Comisión para la Regularización de la Tenencia de la Tierra), que fue creado aproximadamente en 1973, por el Estado; como un organismo público descentralizado, encargado de regularizar asentamientos humanos irregulares, en terrenos ejidales o comunales, otorgando certeza jurídica mediante la escrituración, actualmente se le conoce como INSUS (instituto nacional del suelo sustentable). Para algunos habitantes dicha situación resulto en beneficio debido a que les ayudo en la división y sucesión hereditaria, pero para otros habitantes no fue así; la razón es porque prácticamente tuvieron que pagar por segunda la misma propiedad, esta situación conocida como la "regulación de CORETT" genero desacuerdos fuertes entre la comunidad (Gómez, 2011; 2013).

A partir de algunos de los episodios históricos que evidencian las tensiones entre el Estado y Tlaltenango se puede afirmar que las tierras que poseen actualmente en Tlaltenango son las tierras resultado de diversas fragmentaciones en el territorio, -desde tiempos de la conquista hasta la modernidad- son al igual que diversos pueblos de ocupación tradicional (Barabas, 2004a), que no coinciden con los territorios inmemoriales de origen mesoamericano.

La fragmentación territorial de Tlaltenango remite a la "alteridad histórica" (Segato, 2007), que se refiere a aquellos grupos sociales y pueblos originarios o comunidades tradicionales, como el caso de Tlaltenango, cuya distinción es más que una simple diferencia cultural superficial, es en realidad el resultado de un largo proceso de sometimiento y resistencia dentro de la formación nacional. Esta alteridad no es "otra" identidad cualquiera, sino una alteridad derivada de una historia de lo "otro", en dicho proceso destaca el ser nombrado como "el otro" o "el indio" por el Estado-nación (Segato, 2007).

Mas que hablar de minorías se habla de alteridad histórica, debido a que dichas comunidades no son grupos de inmigrantes recientes, en ese contexto Rita Segato habla de pueblos preexistentes al Estado-nación que fueron incorporados de manera subordinada; la alteridad histórica para la autora de *la nación y sus otros* se basa en una comunidad de destino y una memoria colectiva, a menudo anclada al territorio, y no solo en una identidad política construida o moderna, estas comunidades históricas son refugios que producen un "mito propio" que resiste a la homogeneización de la nación (Segato, 2007).

En ese contexto la fiesta patronal en Tlaltenango (con sus rituales y su simbolismo de origen prehispánico) se ubica fuera de la categoría de folclore, más bien se puede afirmar, de acuerdo con la perspectiva teórica de Segato, y con lo evidenciado en esta investigación, que la fiesta patronal es la "escena" donde la comunidad reafirma su diferencia, cohesión y resistencia frente al Estado y la modernidad homogeneizadora. La fiesta patronal de Tlaltenango es construida históricamente desde la diferencia, porque es lo "otro" al poder hegemónico de la colonia, de la modernidad y de la expansión urbana. Dicha "diferencia" es un acto de reafirmación: "somos originarios, tenemos nuestra historia, nuestro territorio ancestral y un mito propio", es decir que, en la diferencia radica también su resistencia.

La fiesta patronal de Tlaltenango también resiste debido a que mantiene su alteridad, (su diferencia) frente al Estado-nación moderno, es decir; en la fiesta religiosa, se actualiza, produce y reproduce su propia alteridad histórica, me refiero a que, en el ritual, se actualiza y escenifica no las diferencias naturales, más bien las diferencias construidas (Segato, 2007), inscritas también en la retórica del mito de la Virgen de los Milagros de 1720 y que recrean cada año, se puede afirmar que en el mito se construye la diferencia desde oposiciones binarias (Lévi-Strauss, 1995), es decir; entre la alteridad indígena y el Estado-nación como la hegemonía que valida el mito para el pueblo.

Tlaltenango al mantener una fiesta religiosa que sincretiza lo mesoamericano y lo católico, se ubica como descendiente de una "historia otrificadora" (Segato, 2007), relacionada a la conquista, la colonia y la modernidad, lo que encaja en la definición de alteridades históricas que perduran en el centro de la nación y en el centro de la megalópolis, como se ha mostrado en esta investigación.

Se coincide con Segato (2007), quien argumenta que este tipo de "diversidad religiosa" en contextos de origen indígena, es una forma de no ser absorbidos completamente por el "blanqueamiento" -que se refiere a invisibilizar lo indígena- de lo colonial, lo moderno -actualmente asociado a la globalización-, manteniendo, como ella lo nombra una "diferencia densa" en su vida ritual durante la fiesta patronal.

Cabe destacar que la religiosidad popular, en estos lugares marcados por dichos procesos históricos de sometimiento y negociaciones, actúa como un archivo histórico vivo que les permite existir como "otros" frente a la nación hegemónica y su inherente expansión urbana; lo cual es la esencia de la alteridad histórica en la teoría de Segato (2007).

Como pueblo originario, Tlaltenango tiene una trayectoria histórica que se remonta a la época prehispánica; concretamente se habla de un pueblo fundador de Cuernavaca. La persistencia de su religiosidad popular -que fusiona el catolicismo con reminiscencias de una cosmovisión mesoamericana- representa la resistencia de lo propio (Segato, 2007) y (Bonfil, 1989), se podría decir su "propio proceso histórico" dentro de la estructura nacional, lo que constituye una alteridad, y eso algo muy lejos de ser simplemente una tradición folclórica.

La devoción al emblema (Segato, 2007), de la Virgen de los Milagros, elemento central en la fiesta de Tlaltenango, se entrelaza con el territorio, y como se ha constatado en esta investigación dicha fiesta patronal se niega a ser un sistema arcaico, siendo más bien, un mecanismo de "resistencia cultural" y articulación de la identidad comunitaria frente a la urbanización.

La organización social, desde un "mito propio"; durante la fiesta patronal de Tlaltenango posibilita un "tercer espacio", dentro de la propia ciudad, preservando su identidad frente a la homogeneización urbana; la fiesta patronal, con sus imágenes, sus rituales, sus danzas; son "la alteridad", "lo otro", lo relacionado a la tierra ancestral, que se niega a desaparecer, marcando límites a la modernidad tardía, como lo explica Segato (2007) en su obra "la nación y sus otros".

Por tal motivo, Tlaltenango y su fiesta patronal representan la "alteridad histórica" que describe Segato (2007), porque su religiosidad popular se encuentra lejos de ser una adopción pasiva del catolicismo, es más bien, una reapropiación y síntesis de elementos propios, que funciona como una identidad política diferenciada, nacida de un largo proceso de resistencia, desde la colonia hasta la actualidad, aspectos que marcan una diferencia frente a la homogeneidad dominante.

Dicha diferencia es la "diferencia densa" (Segato, 2007), opuesta a la diferencia "tenue" que engloba lo meramente cultural y superficial. La diferencia densa en cambio es una diferencia histórica y

política, que no cede fácilmente, a la asimilación neoliberal o al multiculturalismo que controla el Estado, multiculturalismo que no cuestiona la estructura política y económica del poder, y es reducida a folclore.

En resumen, para Rita Segato la alteridad histórica es una forma de relación y modalidad de ser -para- otro, construido dentro de un territorio nacional; describe a aquellos pueblos que construyen su identidad como "otros" mediante una trayectoria histórica de interacciones locales frente a las imposiciones homogeneizadoras globales.

En ese contexto, se pueden sintetizar algunas características relacionadas a la fiesta patronal como alteridad histórica, entendida dicha celebración como un espacio de resistencia para la preservación de una identidad comunitaria, construido a lo largo de los siglos de convivencia local y tensiones frente al Estado, manteniendo aun así un mito propio, organización, memoria y cosmovisión:

- Sedimentación histórica. La fiesta patronal iniciada desde 1720 tiene un arraigo de más de 300 años, Segato (2007) define a las alteridades históricas por su trayectoria y densidad, referidas a la profundidad, complejidad y arraigo local de las diferencias culturales, diferencias no de esencia, más bien construidas a lo largo de los siglos entre la convivencia y conflictos dentro de la formacion nacional, aspectos "sedimentados" en el tejido social; en ese orden, para que la fiesta patronal se ubique como una alteridad histórica, se considera como un aspecto fundamental, el hecho de que los conflictos acumulados frente al Estado-nación, se trasladen a dicha celebración religiosa, como se ha constatado en Tlaltenango. La fiesta patronal con sus rituales, procesiones, peregrinaciones, el Santuario y la feria, condensan la sedimentación histórica que se confronta y resiste a la homogeneización de las formas de vida modernas y globalizadas.
- Autonomía y discurso propio. Segato (2007), muestra que las alteridades históricas poseen una "espina dorsal" de organización y toma de decisiones que habla desde y para la comunidad -fundados en su "mito propio" (cosmovisión)-. Durante la fiesta patronal el pueblo originario de Tlaltenango, aunque mantiene un dialogo estratégico con el Estado -Ayuntamiento de Cuernavaca- demuestra que tiene la capacidad de gestionar sus propios sistemas normativos, para la organización de la fiesta religiosa, la feria y el cuidado de su Santuario de manera endógena.
- Tensión con lo global. La fiesta patronal de Tlaltenango experimenta una constante fricción, entre su historicidad y la homogeneización del consumo. Aunque mantiene elementos identitarios propios -como las danzas, los chinelos y la portada floral-, se inserta también en dinámicas masivas globales -como la venta de mercancía de otros países, así como gran afluencia turística comercial- que pueden llegar a mercantilizar el sentido original de la fiesta religiosa.

Las tensiones entre lo sagrado y lo profano, entre lo local y lo global, se hacen evidentes cada año sobre la avenida Emiliano Zapata, donde la oferta de productos locales elaborados por artesanos se ve rodeada por mercancía productos y alimentos relacionados a la oferta del mercado y consumo global. La inserción de mercancías extranjeras representa la imposición de un proyecto de expansión del capital que amenaza con despojar a la celebración de su sentido histórico, transformándola en un mero espectáculo de mercado.

Estos aspectos muestran de qué manera la fiesta patronal de Tlaltenango, es una compleja articulación de elementos socioculturales, donde la comunidad gestiona y defiende su legado histórico frente a la expansión urbana, experimentado en dicho proceso histórico una constante reinvención. Al gestionar su propio legado, los habitantes resisten a la absorción total y reescriben su identidad. Esta capacidad de adaptación evidencia una dialéctica constante, donde el sentido original de la fiesta religiosa se reinventa continuamente como una forma de mantener viva la diferencia profunda, frente a la homogeneización urbana.

La fiesta patronal de Tlaltenango; es una alteridad histórica densa y compleja que actúa como un refugio de la memoria y cosmovisión comunitaria frente al avance constante de la modernidad y su inherente expansión urbana. Su arraigo a su territorio e historia sedimentada, su capacidad de ejercer su autonomía y de autogestión, así como su perpetua fricción con la globalización demuestran que esta celebración, es un espacio de resistencia política y cultural, donde la comunidad defiende su diferencia y sus modos tradicionales de vida, evitando la desintegración de sus vínculos históricos.

La celebración religiosa en honor a la Virgen de los Milagros en Tlaltenango; renueva constantemente la memoria histórica colectiva; al participar en ella, el pueblo reafirma quién es, de dónde viene y qué formas de vida comunitaria considera valiosas y dignas de proteger: historia, identidad y cosmovisión; todas ellas son formas de vida comunitaria muy distintas, a las impuestas por la cultura occidental y hegemónica.

Estas prácticas de la vida comunitaria durante la fiesta patronal; aseguran la supervivencia del pueblo originario de Tlaltenango, al mantener su propia lógica de reciprocidad, arraigo territorial y vínculos comunitarios, es un proyecto de mundo profundamente distinto y autónomo frente al modelo de ciudad globalizada, la fiesta patronal representa un modo de habitar el territorio, poniendo en evidencia que ha logrado sobrevivir y autogestionarse a lo largo del tiempo como un espacio de diferencia política y cultural.

En ese orden, resalta un aspecto esencial, inherente al concepto de alteridad histórica, es el hecho de que, al organizar y autogestionar su fiesta patronal, mediante sus propios usos y costumbres por más de 300 años, la comunidad de Tlaltenango demuestra un grado de autonomía frente al Estado y al mercado global, con los que se tensiona, debido a que evita que agentes externos dicten cómo deben convivir o celebrar su tradición ancestral, aspecto que alude a una forma de proteger su territorio.



Danza de Tlacololeros originaria de Guerrero en al atrio del Santuario de Tlaltenango, durante la fiesta patronal del 2022. Esta danza también es conocida como la danza de los agricultores debido a su valor cultural para pedir lluvia y ayudar a las cosechas, así como para pedir la protección de los cultivos contra los depredadores, es una de las más populares en la región suroeste del país. El nombre surge de la palabra mexica "Tlacolol", que significa cultivo del campo, por lo que se puede señalar que dicha danza representa los esfuerzos que los campesinos hacen para mantener a salvo sus cosechas. La danza es una manifestación física y simbólica de lo que conceptualiza Segato (2007), es decir; una "diferencia", simbolizan la persistencia de un "mito propio", la protección de la vida y el campo frente a la homogeneización de la modernidad. Fotografía: José Axel Salgado Ramírez.

En definitiva, la perspectiva teórica de Segato (2007) permite mostrar -aspecto fundamental en esta investigación-, que la fiesta patronal de Tlaltenango se encuentra muy lejos de ser solo "folclore", debido

a que actúa también como una inscripción territorial, desde todos los elementos del ritual, a través de una red tentacular de la comunidad que se niega a desaparecer bajo la desmesurada homogeneización urbana. En ese orden, se ha evidenciado que la fiesta patronal es un espacio de resistencia cultural, donde se reafirman las raíces, la memoria colectiva y el sentido de pertenencia frente a la expansión de la ciudad.

La fiesta patronal se niega a borrar su memoria anclada a un pasado ancestral, desde una manera diferente de relacionarse con el entorno, desde la permanencia de los elementos sagrados y los ciclos naturales, inscritos en su territorio, aspecto que habla de un acto de resistencia, frente al proyecto hegemónico del Estado-nación y el capitalismo global.

"*para liquidar a los pueblos se empieza por privarlos de la memoria. Destruyen tus libros, tu cultura, tu historia. Y alguien más escribe otros libros, les da otra cultura, inventa otra historia. Después de eso, la gente comienza a olvidar lentamente lo que son y lo que fueron. Y el mundo que te rodea se olvida aún más rápido*"

Milán Kundera.

A modo de resumen: consideraciones, recomendaciones y proyecciones en torno a la fiesta patronal.

Para recapitular, antes de abordar las consideraciones, cabe destacar que en esta investigación se ha comprobado satisfactoriamente la hipótesis de que la fiesta patronal de Tlaltenango funciona como un dispositivo performático, que produce y reproduce simbólicamente el territorio, el análisis confirma que las tres dimensiones rituales y religiosas (católica, mesoamericana y fiesta patronal) evidencian tensiones -en el contexto de la fiesta patronal- entre la apropiación simbólica y la expansión urbana.

En ese orden se ha demostrado en el capítulo 2, que la expansión urbana funciona como extensión de la colonización, y que, frente a dicha expansión, la fiesta patronal de Tlaltenango es un acto de resistencia histórica que utiliza la memoria y la religión para defender su territorio. Se ha evidenciado que las marcas territoriales impuestas en Tlaltenango durante la colonia, como las capillas, el Santuario, se originaron como disputas jurisdiccionales, con la finalidad de expandir la dominación colonial. Actualmente la comunidad se reapropia simbólicamente esos espacios mediante la fiesta patronal, desafiando la lógica de la expansión urbana.

Así como la religión se utilizó en tiempos de la colonia de manera estratégica para delimitar el territorio, la fiesta patronal funciona en la actualidad como una entidad performática, que demarca y

protege los límites de Tlaltenango frente a la expansión de la mancha urbana. En ese sentido, la fiesta patronal se puede convertir en una herramienta de acción política y cultural, que desde las marcas religiosas posibilita asegurar la cohesión y supervivencia del espacio comunitario.

En el capítulo 3 -como en los demás siguientes- se abordó el núcleo que valida la hipótesis, en este evidenciando la tensión entre lo católico y la modernidad tardía, en donde las inscripciones performáticas de lo católico posibilitan producir y defender simbólicamente el territorio, dotándolo de sentido histórico, frente a los elementos de la globalización.

La tensión evidenciada entre la dimensión católica de la fiesta patronal y lo moderno, se puede entender como una estrategia de resistencia comunitaria, en donde la comunidad, a partir de las marcas religiosas católicas tradicionales, frena la erosión de su identidad comunitaria, demostrando que el uso del espacio físico y social desde lo sagrado posibilita mantener vivas sus raíces históricas.

Las practicas devocionales en torno a la Virgen de los Milagros, activan el territorio debido a que dotan de sentido a la geografía local, convirtiendo un área urbana en territorio sagrado y simbólicamente definido. Durante la fiesta patronal, las inscripciones performáticas permiten a los habitantes originarios de Tlaltenango la ocupación temporal y sagrada del espacio, así como ejercer una resistencia activa, legitimando su ocupación historia, frente a la continua expansión urbana de Cuernavaca.

Después, en el capítulo 4, se ha demostrado que las marcas religiosas, relacionadas a la cosmovisión mesoamericana permiten trazar limites simbólicos y físicos frente a la urbe, dinámicas que articulan también el “nosotros” frente a los “otros”, representando así una estrategia de resistencia cultural que se actualiza a lo largo del tiempo. La fiesta patronal opera como una estrategia activa, de larga duración donde se defiende el espacio social frente al crecimiento urbano.

La tensión entre la lógica del tiempo espacio, de reminiscencias mesoamericanas frente a la lógica del tiempo espacio de la urbe moderna, se resuelve de forma performática, cohesionando a la comunidad de feligreses locales y foráneos, desde la acción colectiva del pueblo originario, que organiza la fiesta religiosa, y desde los elementos del territorio sagrado, como los rituales, las procesiones y peregrinaciones.

La acción de la memoria se refleja en la resistencia de siglos, utilizando marcas religiosas y rituales como herramientas de defensa, estableciendo una contra narrativa que impide que la lógica colonial o urbana borre su “mito propio” (Segato, 2007).

El último capítulo converge de igual manera con las reflexiones generales, al mostrar también de qué manera la fiesta patronal, lejos de ser un artefacto pasivo, se puede comportar como un dispositivo performático, desde donde la comunidad originaria de Tlaltenango resiste la fragmentación urbana.

El territorio de Tlaltenango deja de ser un contenedor físico, para convertirse en un territorio disputado (Segato, 2007), en dicho escenario el sincretismo religioso dota a la comunidad de una estrategia de resistencia histórica, para validar su presencia y seguir frenando la pérdida de identidad frente a la modernidad (Portal, 2013).

Las tensiones entre la fiesta patronal y la urbe analizadas desde el drama social, son la evidencia de la hipótesis central, demostrando que la fiesta es una estrategia de resistencia comunitaria histórica que mediante marcas religiosas e inscripciones performáticas reivindica la identidad local. La evolución de la hipótesis central comprobada muestra una lectura espacial más profunda: la alteridad histórica.

Los hallazgos mostrados a lo largo de la presente investigación permiten interpretar, que la fiesta patronal al tensionarse históricamente frente a la conformación del Estado-nación, se reposiciona como una alteridad histórica, en términos propuestos por Rita Segato (2007). Es decir, frente a las exigencias homogeneizadoras del Estado, la expansión urbana y de la modernidad tardía, la fiesta religiosa se convierte en una forma peculiar de "ser-para-otro". Esta afirmación al ser desglosada posibilita nuevamente, enfatizar varios aspectos y contribuciones desde el eje teórico de Segato (2007).

En primer lugar, sobre la alteridad histórica; cabe resaltar que a diferencia de las identidades políticas modernas impuestas desde los poderes hegemónicos o el Estado -como "minorías" "pueblos mágicos" "multiculturalismo" que obligan a perder historicidad o borrar identidades locales para convertir a los individuos en ciudadanos abstractos- la fiesta patronal o Tlaltenango como alteridad histórica es una forma de ser "otro" nacida en el territorio, es una matriz viva construida históricamente frente al Estado nacional.

En segundo lugar, destaca el hecho de que, aunque el Estado-nación y la homogeneización urbana, han buscado históricamente unificar o estandarizar a la población para imponer una cultura hegemónica, la fiesta patronal se convierte en un espacio de resistencia.

En tercer lugar, con respecto al ser-para-otro, se puede decir que implica, que la identidad de la fiesta patronal de Tlaltenango; es definida por su relación de contacto, tensión y negociación constante con el proyecto del Estado y la sociedad globalizada.

En cuarto lugar, con respecto a la modernidad tardía y la urbanización, cabe señalar que, aunque el avance de la ciudad y las lógicas del mercado global, ejercen presión sobre la fiesta patronal, intentando convertirlas en folclore, la respuesta de la fiesta religiosa durante siglos, hasta la actualidad, es sobrevivir; esto, como una forma de resistencia cultural, que defiende su autonomía.

Por tal motivo la fiesta patronal, es una otredad con raíces históricas profundas, "diferencia densa" (Segato, 2007), que ha sobrevivido a lo largo de la conformación de la historia nacional. La comunidad originaria de Tlaltenango ejerce su derecho a la diferencia y utiliza el ritual religioso para actualizarse, convirtiendo a la fiesta patronal en un espacio de resistencia, y reafirmándola como un proyecto histórico alternativo a la modernidad, que además cuestiona y desafía el modelo de ciudad hegemónica. En definitiva, al tensionarse la fiesta patronal produce un "nosotros" diferenciado, que utiliza su memoria y sus rituales para negarse a ser absorbida por la urbe, garantizando su supervivencia política y cultural.

En ese contexto y antes de continuar con las consideraciones se destaca que otras de las aportaciones importantes de esta investigación, se encuentran en que, por una parte; contribuye a ampliar los estudios sobre de qué manera las fiestas patronales de pueblos originarios no han sido absorbidas por completo por el modelo de civilización occidental y el Estado-nación, como lo demuestra Segato (2007).

Desde esa perspectiva, se visibilizan las tensiones territoriales, es decir; la fiesta patronal y la comunidad de Tlaltenango revelan el conflicto constante entre la lógica de la expansión urbana, la defensa de la vida comunitaria y el territorio ancestral, elementos relacionados a otra aportación importante de esta investigación: la conceptualización de la fiesta desde los constructos teóricos de tercer espacio, tentacular y alteridad histórica. Es decir, desde Segato (2007), se aporta una construcción teórica o versión explicativa propia (modelo conceptual) de la fiesta religiosa, dando sentido a los datos y a los hallazgos de la realidad analizada, proporcionando así, herramientas para estudiar otras fiestas patronales.

Por otra parte, demostrar que el pueblo originario de Tlaltenango y su fiesta patronal, inmersos en la expansión urbana conforman una alteridad histórica en tensión con el Estado-nación; aporta aspectos evidentes a seguir analizando debido a su complejidad, como por ejemplo la persistencia de una colonialidad del poder, es decir; que la expansión urbana busca absorber y homogeneizar el territorio, intentando borrar las lógicas comunitarias y ancestrales.

Se aporta de igual manera, que el pueblo de Tlaltenango y la fiesta patronal son sujetos históricos con un "mito propio" y su existencia cuestiona el modelo de ciudad global y el monopolio territorial del Estado, generalmente encargados, de definir quién pertenece y quien es el "otro" dentro de su propio territorio (Segato, 2007).

Respecto a las consideraciones, desde lo abordado en esta investigación, cabe aclarar que se tienen en cuenta algunas muy importantes relacionadas a la fiesta patronal de Tlaltenango y al enfoque teórico que sustenta esta investigación, partiendo de la idea de que más que romantizar lo comunitario se reconocen las constantes confrontaciones internas, de orden territorial, en ese contexto la fiesta patronal de Tlaltenango también reproduce en su organización, la histórica disputa territorial documentada, mientras se establecen estrategias para hacer frente a la expansión urbana. En ese orden, la fiesta patronal tampoco es un escenario homogéneo del todo.

Esta primera consideración permite hacer énfasis, en la importancia de continuar estableciendo nuevas líneas de investigación, desde otras posibles perspectivas teórico-metodológicas, que también permitan aproximarse al análisis de la compleja red de resistencia, presente en Tlaltenango en el contexto de su fiesta patronal, debido a que en tanto red orgánica, se encuentra constantemente sujeta a cambios en su dinámica y estructura; situación, que evidentemente requiere de diversos estudios, que aborden también otros aspectos tangibles e intangibles presentes en la fiesta patronal.

Otro aspecto, es el hecho de que se reconoce que no se rechazan las formas de resistencia modernas, lo que implica tener en cuenta que la fiesta patronal de Tlaltenango utiliza herramientas modernas para defender lo local; por ejemplo, el Santuario de Tlaltenango establece redes de comunicación mediante el uso de espacios virtuales como “Facebook” y “WhatsApp”, de tal manera que varias de las misas al interior del Santuario han sido también transmitidas en la página de Facebook del Santuario.

Un punto importante también, en esta investigación, es el hecho de que se tiene claro que la resistencia no es lo indígena como algo “puro” que desafía lo urbano “malo”; más bien es aproximarse a comprender como se reconfigura la fiesta patronal en este caso de Tlaltenango, frente a la perdida de sensibilización hacia ella, que conlleva los procesos de modernización. En esencia se ha trabajado con el enfoque teórico de Segato (2007, 2018), para mostrar de qué manera en la fiesta patronal se reconfigura la modernidad, en lugar de únicamente oponerse a dicha modernidad y su inherente expansión urbana.

Se podría decir desde lo abordado en esta investigación que Tlaltenango seguirá siendo un escenario de constante reconfiguración, donde la clave para su sostenibilidad futura no es frenar la ciudad, sino negociar la convivencia entre el tiempo de la ciudad (rápido, productivo) y el tiempo del pueblo (cíclico, tradicional).

En ese contexto para evitar que la expansión urbana termine por asimilar y destruir la identidad local, y para mitigar el conflicto entre originarios y “avecindados”, se recomienda implementar

programas de ordenamiento, que sigan destacando el estatus de “pueblo originario” de Tlaltenango, estableciendo límites claros a la densificación inmobiliaria que aqueja constantemente a la tradición de la comunidad.

Es probable que, sin una intervención adecuada, por parte de todos los actores sociales (comunidad, gobierno) la zona se fragmente más, con espacios de alta plusvalía (plazas, centros comerciales, conjuntos habitacionales cerrados), como comúnmente se ha observado en el crecimiento de la ciudad; impactando a la tradición de origen ancestral de una comunidad que se siente asediada por la expansión urbana, provocando un aumento en la exclusión de los habitantes locales.

Otra propuesta viable está orientada en seguir considerando a la etnografía en los proyectos de diseño y planificación urbana esto con la finalidad de superar los planes de desarrollo urbano tradicionales y con enfoque tecnocrático, -que ven el territorio como cifras en un plano-, sustituyéndolos por planeación urbana participativa, más cercana a los habitantes, que siga reconociendo los usos y costumbres de los pueblos originarios como parte del ordenamiento.

Debido a que la fiesta patronal es reconocida por su permanencia de más de 300 años entre otros aspectos históricos relacionados a la fundación de Tlaltenango, existe la posibilidad de un auge más fuerte en el turismo cultural religioso, lo que puede ser positivo para la economía local, pero exigirá un manejo sustentable para cuidar el tejido social.

Estas propuestas reflejan que la identidad de Tlaltenango depende de la capacidad de mantener el equilibrio entre su propia tradición religiosa y la presión de la urbanización. El equilibrio es un mecanismo necesario para fomentar la cohesión de la comunidad, en tiempos de fragmentación social, por ejemplo; durante la fiesta patronal, la comunidad se integra y fortalece sus vínculos sociales, manteniendo una estabilidad interna (homeostasis) frente al crecimiento urbano que en ciertos contextos puede disolver los lazos comunitarios, este hecho durante la celebración religiosa, propicia que la comunidad se convierta en un actor activo en el diseño de su propio futuro.

BIBLIOGRAFÍA.

Bibliografía. Introducción.

Barabas, Alicia. 2004a. La territorialidad simbólica y los derechos territoriales indígenas: reflexiones para el estado pluriétnico. Alteridades, vol. 14, núm. 27, enero-junio, 2004, pp. 105-119. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa Distrito Federal, México

Barabas, Alicia. 2004b. La construcción de etnoterritorios en las culturas indígenas de Oaxaca. Desacatos, núm. 14, primavera-verano 2004, pp. 145-168.

Barabas, Alicia. 2004c. Una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas. En: Diálogos con el territorio. Procesiones, santuarios y peregrinaciones. Volumen IV. Barabas, Alicia M. Coordinadora. pp. 13-37. Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Bonfil Batalla, Guillermo. 1989. México profundo. Una civilización negada. México: Grijalbo, Conaculta.

Bonfil Batalla, Guillermo. 1991. La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. En: Estudios sobre las Culturas Contemporáneas, vol. IV, núm. 12, 1991, pp. 165-204. Universidad de Colima, Colima, México.

De la Torre, Renée. 2022. Imágenes, altares y capillas: Recursos simbólicos para la apropiación del territorio en los barrios populares. pp. 155-187. En: Irma Gabriela Fierro Reyes (Coordinadora). 2022. México, tierra de misiones. Pasado y presente de las dinámicas espirituales. Chihuahua, Chih., México. 2022. 298 pp. 21.59 x 13.97 cm. ISBN: 978-607-99685-4-0.

Díaz Arias, David. 2007. Memoria Colectiva y Ceremonias Conmemorativas. Una Aproximación Teórica. Diálogos Revista Electrónica de Historia, Vol. 7. No. 2.

Durán, Fray Diego. 1967. Historia de las indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme, Editorial Porrúa, México, 1967, t. II.

Gómez Garduño, Rocío. 2011. Autobiografía de Tlaltenango. Tlaltenango, de pueblo a colonia una autobiografía. Instituto de Cultura de Morelos.

Gómez Garduño, Rocío. 2013. Tlaltenango, uno de los pueblos fundadores de la ciudad de Cuernavaca. La Jornada Morelos, El Tlacuache No. 573. 2013 junio 09. suplemento cultural. CONACULTA. INAH. Morelos. México.

Halcomb, Elizabeth y Davidson, Patricia. 2006. Is verbatim transcription of interview data always necessary? Applied Nursing Research, 19(1), 38-42. Doi.org.

Hernández Sampieri, R.; Fernández Collado, C.; Baptista Lucio, P. 2006. Metodología de la investigación . México. McGraw-Hill.

Madrazo Miranda, María. 2005. Algunas consideraciones en torno al significado de tradición. Revista Contribuciones desde Coatepec, núm.9, 2005, pp. 115-132.

Miguel, Gloria. 2014. Territorio urbano y lugares religiosos. Una aproximación al análisis de las inscripciones territoriales religiosas en la ciudad de Santiago del Estero. Trabajo y Sociedad, núm. 22, 2014, pp. 195-203. Universidad Nacional de Santiago del Estero Santiago del Estero, Argentina.

Portal, María Ana. 2013. El desarrollo urbano y su impacto en los pueblos originarios en la Ciudad de México. Alteridades, vol. 23, núm. 46, julio-diciembre, 2013, pp. 53-64. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa Distrito Federal, México.

Sahagún, fray Bernardino de. 2000. Historia General de las Cosas de la Nueva España. Tomo 1. Serie de 3 tomos, en su versión íntegra al castellano del códice florentino. Paleografía y estudio introductorio de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. CONACULTA, serie Cien de México. México.

Segato, Rita. 2007. La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad. Buenos Aires. Prometeo.

Vasilachis de Gialdino Irene. 2009. Estrategias de investigación cualitativa. Editorial Gedisa. España.

Bibliografía. Capítulo 1.

Abbruzzese, S., 1999. Catholicisme et territoire: pour une entrée en matière. Archives des Sciences Sociales des Religions, 107, (1), 5-19.

Álvarez, L. 2011. Pueblos urbanos. Identidad, ciudadanía y territorio en la ciudad de México. México D.F.: UNAM-Porrúa.

Ángeles, M. S. 2010. Alcance regional del turismo religioso en el Cristo de las Noas, Torreón, Coahuila. México: Tesis de Licenciatura en Geografía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.

Argyriaclis Kali; De la Torre R.; Gutiérrez Zúñiga C.; Aguilar Ros A. 2008. RAÍCES EN MOVIMIENTO PRÁCTICAS RELIGIOSAS TRADICIONALES EN CONTEXTOS TRANSLOCALES. Zapopan, Jal. México: El Colegio de Jalisco: Centre d'Etudes Mexicaines et Centraméricaines: Institut de Recherche pour le Développement: CIESAS-Occidente: ITESO, 2008. ISBN 978-968-5891-12-7

Báez-Jorge, Felix. 1998. Entre los nahuales y los santos. Universidad Veracruzana, Xalapa.

Báez Jorge, Felix. 2000. Cinco siglos de intolerancia (de la satanización de los dioses mesoamericanos a la persecución de las devociones populares), En: La Palabra y el Hombre, julio-septiembre 2000, núm. 115, Universidad Veracruzana, pp. 7-23.

Báez-Jorge, Felix. 2011. Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena, México, Universidad Veracruzana, 2011, pp. 237-293.

Barabas, Alicia. 2004a. La territorialidad simbólica y los derechos territoriales indígenas: reflexiones para el estado pluriétnico Alteridades, vol. 14, núm. 27, enero-junio, 2004, pp. 105-119. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa Distrito Federal, México

Barabas, Alicia. 2004b. La construcción de etnoterritorios en las culturas indígenas de Oaxaca. Desacatos, núm. 14, primavera-verano 2004, pp. 145-168.

Barabas, Alicia. 2004c. Una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas. En: Diálogos con el territorio. Procesiones, santuarios y peregrinaciones. Volumen IV. Barabas, Alicia M. Coordinadora. pp. 13-37. Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Barabas, Alicia. 2006. Los santuarios de vírgenes y santos aparecidos en Oaxaca. Cuicuilco, vol. 13, núm. 36, enero-abril, 2006, pp. 225-258. Escuela Nacional de Antropología e Historia Distrito Federal, México.

Barabas, Alicia. 2008. COSMOVISIONES Y ETNOTERRITORIALIDAD EN LAS CULTURAS INDÍGENAS DE OAXACA Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología, núm. 7, julio-diciembre, 2008, pp. 119-139. Universidad de Los Andes Bogotá, Colombia.

Barabas, Alicia. 2010. El pensamiento sobre el territorio en las culturas indígenas de México Avá. Revista de Antropología, núm. 17, julio-diciembre, 2010 Universidad Nacional de Misiones Misiones, Argentina.

Barabas, Alicia. 2014. LA TERRITORIALIDAD INDÍGENA EN EL MÉXICO CONTEMPORÁNEO Chungara, Revista de Antropología Chilena, vol. 46, núm. 3, 2014, pp. 437-452. Universidad de Tarapacá Arica, Chile.

Bartolome, Miguel A. y Barabás Alicia. 1990. La presa Cerro de Oro y el Ingeniero El Gran Dios. Reloccalizacion y etnocidiochinanteco en México. Tomo II. INAH-Conaculta, México.

Bianciotti, María Celeste y Ortecho Mariana. 2013. La noción de performance y su potencialidad epistemológica en el hacer científico social contemporáneo. Tabula Rasa, núm. 19, pp. 119-137.

Bonfil Batalla, Guillermo. 1989. México profundo. Una civilización negada. México: Grijalbo, Conaculta.

Bonfil Batalla, Guillermo. 1991. La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. En: Estudios sobre las Culturas Contemporáneas, vol. IV, núm. 12, 1991, pp. 165-204. Universidad de Colima, Colima, México.

Broda, Johanna. 1996. Calendarios, cosmovisión y observación de la naturaleza. En: Sonia Lombardo y Enrique Nalda (coords.), Temas mesoamericanos, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Conaculta, pp. 427-469.

Broda, Johanna. 2003. La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la conquista. ESTUDIO la diversidad religiosa en México. Graffylia: Revista de la facultad de filosofía y letras. ISSN-e 1870-1396, Nº. 2, 2003, págs. 14-27.

Broda, Johanna. 2004a. Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: el ritual mexica. En: Johanna Broda y Catherine Good (eds.). Estudios monográficos. Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas, México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto Nacional de Antropología e Historia (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), pp. 33-60.

Broda, Johanna. 2004b. ¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual. En: Johanna Broda y Catherine Good (eds.). Estudios Monográficos. Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas, México, Instituto de Investigaciones

Históricas Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto Nacional de Antropología e Historia (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), pp. 61-82.

Carballo, C. 2009. Repensar el territorio de la expresión religiosa. En: CARBALLO, C. (Coord.). Cultura, territorios y prácticas religiosas. Buenos Aires: Prometeo, 2009, pp. 19-56.

Casas García, Juan Carlos. 2021. La religiosidad popular: algunas precisiones conceptuales y consideraciones en el magisterio eclesiástico latinoamericano. En: Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso; González Reyes, Gerardo y Pacheco Régules Magdalena (Coords.). 2021. Cuatro miradas sobre la religiosidad popular: antropología, historia, arte y teología Universidad Intercontinental, A.C. México. pp. 343-363.

Castaño-Aguirre, Carlos Alberto; Baracaldo-Silva, Pilar; Bravo- Arcos, Angela Milena; Arbeláez-Caro, Joan-Sebastián; Ocampo-Fernández, Juliana; Pineda-López, Olga-Liliana. 2021. Territorio y territorialización: una mirada al vínculo emocional con el lugar habitado a través de las cartografías sociales. Revista Guillermo de Ockham, 19(2), pp. 201-217.

Cortés Ruiz, E. 2005. Las fiestas a los santos. El culto familiar y comunal entre los otomianos y nahuas en el Estado de México. México, DF: INAH. Flores, F. 2009. Un lugar en el mundo. Procesos de construcción de lugares religiosos desde la perspectiva de una Villa adventista (Puiggari, Santa Fe). (Tesis de doctorado). Universidad de Luján.

Costilla, Julia. 2021. De milagros, imágenes y santuarios: apropiaciones simbólicas en tres cultos católicos sudamericanos. Revista Cultura y Religión, 15(2), 167-209. Universidad de Buenos Aires, Argentina. ISSN: 0718-4727.

De la Torre, Renée. 1995. Los Hijos de la luz. Discurso, identidad y poder en La Luz del Mundo. Guadalajara, México: Universidad de Guadalajara – ITESO – CIESAS.

De la Torre, Renée & Gutiérrez, C. 2007. Atlas de la diversidad religiosa en México (1950-2000). México, CIESAS, El Colegio de Jalisco: El Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de Michoacán, Universidad de Quintana Roo, Subsecretaría de Población, CONACYT.

De la Torre, Renée 2012. La religiosidad popular como “entre-medio” entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada. Civitas - Revista de Ciências Sociais, vol. 12, núm. 3, septiembre-diciembre, 2012, pp. 506-521. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul Porto Alegre, Brasil.

De la Torre, Renée. 2013a. La Religiosidad Popular. Ponto Urbe [En línea], 12 | 2013, Publicado el 31 julio 2013, consultado el 21 diciembre 2020. URL: http://journals.openedition.org/pontourbe/581 ; DOI : https://doi.org/10.4000/pontourbe.581

De la Torre, R. 2013b. Religiosidades indo y afroamericanas y circuitos de espiritualidad new age. En R. de la Torre, C. Gutiérrez y N. Juárez (coords.), Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age. México: Publicaciones de la Casa Chata.

De la Torre, Renée. 2022. Imágenes, altares y capillas: Recursos simbólicos para la apropiación del territorio en los barrios populares. pp. 155-187. En: Irma Gabriela Fierro Reyes (Coordinadora). 2022. México, tierra de misiones. Pasado y presente de las dinámicas espirituales. Chihuahua, Chih., México. 2022. 298 pp. 21.59 x 13.97 cm. ISBN: 978-607-99685-4-0.

Del Ángel, Gabriela P. González. 2023. Pueblos originarios en contextos urbanos más allá de la autoadscripción: una propuesta para su identificación en México. Espacio Ameríndio, Porto Alegre, v. 17, n. 1, pp. 40-64, jan./abr. 2023.

Durkheim, Emile. 1991. Las formas elementales de la vida religiosa. Colofón. México.

Florescano, Enrique. 1989. La historia mexicana, mito y realidad. En: La Jornada Semanal, Nueva época, núm. 6, México, 1989, pp. 35-36.

Flores, Fabian C. 2009. UN LUGAR EN EL MUNDO. Procesos de construcción de lugares religiosos desde la perspectiva de una Villa adventista (Puiggari, Entre Ríos). Universidad Nacional de Luján Copyright © 2018 Sistema de Bibliotecas y Centros de Documentación UNLu / Teléfonos: +54 (02323) 423979/423171. Interno: 1685. URI: http://ri.unlu.edu.ar/xmlui/handle/rediunlu/1401.

Funes, María Eugenia. 2019. El espacio en los estudios sociales de la religión: perspectivas, objetos y problemas emergentes en las agendas de investigación latinoamericanas. REVER • São Paulo • v. 19 • n. 2 • mai/ago 2019. pp. 213-227. DOI: https://doi.org/10.23925/1677-1222.2019vol19i2a12

Gálvez, A. 2009. Guadalupe in New York: Devotion and the Struggle for Citizenship Rights among Mexican Inmigrants. New York and London: New York University Press.

Garma, Carlos. 2004. Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México. México, DF: UAM y Plaza y Valdés.

Geertz, Clifford. 2003. La religión como sistema cultural. En: La interpretación de las culturas, Editorial Gedisa, Barcelona, 2003, pp. 87-118.

Giménez, Gilberto. 2005. Territorio e identidad. Breve introducción a la geografía cultural Trayectorias, vol. VII, núm. 17, enero-abril, 2005, pp. 8-24. Universidad Autónoma de Nuevo León Monterrey, Nuevo León, México.

Giménez, Gilberto. 2007. Estudios sobre la cultura y las identidades sociales. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. ISBN: 970-35-0758-1 (Colección).

Giménez, Gilberto. 2008. Cultura, identidad y memoria. Materiales para una sociología de los procesos culturales en las franjas fronterizas.

Gómez-Barris, M. & Irazábal, C. 2009. Transnational Meanings of La Virgen de Guadalupe: Religiosity, Space and Culture at Plaza México Culture and Religion, 10 (3), 339-357.

Gutiérrez, C., De la Torre, R., & Castro C. 2011. Una ciudad donde habitan muchos dioses. Cartografía religiosa de Guadalajara. Guadalajara: El Colegio de Jalisco – CIESAS.

Hancock, M. y Srinivas, S. 2008. Space of modernity: religion and the urban in Asia and Africa. International Journal of Urban and Regional Research, 32, 617- 630.

Haesbaert, Rogério. 2004. O mito da Desterritorializaçao: do "fim dos territórios" à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand.

Haesbaert, Rogério. 2007. Identidades territoriais: entre a multiterritorialidade e a reclusão territorial (ou: do hibridismo cultural à essencialização das identidades). En Rogério Haebaert, Identidades e territórios: questões e olhares contemporáneos. pp. 33-56. Rio de Janeiro: ACCES Editora.

Halbwachs, Maurice. 1990. Espacio y memoria colectiva Estudios sobre las Culturas Contemporáneas, vol. III, núm. 9, 1990, pp. 11-40. Universidad de Colima. Colima, México.

Hatziprokopiou, P. & Evergeti, V. 2014. Negotiating Muslim identity and diversity in Greek urban spaces. Social & Cultural Geography, 15 (6), 603-626.

Hervieu-Léger, D. 2002. Space and Religion: mew approaches to religious spatiality in modernity. International Journal of Urban and Regional Research, 26 (1), 99-105.

Hervieu-Léger, Danièle. 2005. (1993) La religión, hilo de la memoria, Barcelona, Herder.

Irazábal, C. & Dyrness, G. 2010. Promised land? Immigration, religiosity, and space in southern California. Space and Culture, 13, 1–20.

Juárez, N. 2014. Un pedacito de Dios en casa. México D.F.: CIESAS.

Lefebvre, H. 1969. El derecho a la ciudad. Barcelona: Ediciones Península.

Lefebvre, Henri. 1974. La producción del espacio. Capitán Swing Libros, S. L.

López Austin, Alfredo. 2000. Tamoanchan y Tlalocan, México, Fondo de Cultura Económica.

López Austin, Alfredo. 2001. El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana. En: Broda Johanna y Báez-Jorge Félix (Coordinadores). Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México. CONSEJO NACIONAL PARA LA CULTURA Y LAS ARTES FONDO DE CULTURA ECONÓMICA MÉXICO. pp. 47-65.

Maldonado, Luis. 1986. Dimensiones y tipos de la religiosidad popular. Concilium 206, 1986.

Marzal, Manuel. 1993. Sincretismos religiosos latinoamericanos. En: José Gómez Caffarena, Religión, Madrid, Trotta- Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1993, pp. 57-60.

Medina, Andrés. 1996. Introducción. En: Introducción al sistema de Cargos, Korsbaek, Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.

Medina, Andrés. 2007. Los pueblos originarios del sur del Distrito Federal. Una mirada etnográfica. En Andrés Media (coord.), La memoria negada de la Ciudad de México: sus pueblos originarios. pp. 29-124. México: UNAM.

Medina Gallo, Cesar. E. 2012. Turismo religioso en Santa Ana de Guadalupe, Jalisco. En: MARTÍNEZ, R. Turismo Espiritual II. Una visión iberoamericana. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2012, pp. 133-144.

Miguel, Gloria. 2014. Territorio urbano y lugares religiosos. Una aproximación al análisis de las inscripciones territoriales religiosas en la ciudad de Santiago del Estero. Trabajo y Sociedad, núm. 22, 2014, pp. 195-203. Universidad Nacional de Santiago del Estero Santiago del Estero, Argentina.

Montes, Carlos. 2013. LA RELIGIÓN COMO SISTEMA CULTURAL: APROXIMACIONES DESDE LA ANTROPOLOGÍA SIMBÓLICA. NAT. GRACIA LX 1/enero-abril, 2013, 59-91, ISSN: 0470-3790.

Odgers, O. 2008. Construcción del espacio y religión en la experiencia de la movilidad. Los Santos Patronos como vínculos espaciales en la migración México/Estados Unidos. Migraciones Internacionales, 4 (61), 91-106.

Ortega Olivares, Mario; Mora Rosales, Fabiola. 2014. MAYORDOMÍAS Y FIESTAS PATRONALES EN LOS PUEBLOS ORIGINARIOS DE SANTA ANA TLACOTENCO Y SANTIAGO

TZAPOTITLAN, NAHUAS DEL DISTRITO FEDERAL, MÉXICO Diálogo Andino - Revista de Historia, Geografía y Cultura Andina, núm. 43, junio, 2014, pp. 51-63. Universidad de Tarapacá Arica, Chile.

Osorio Franco, Lorena. 2017. Los pueblos urbanos, territorios en disputa ante el proceso de urbanización. El caso del pueblo de San Miguel Carrillo, Querétaro. Revista: Revista Cambios y Permanencias Grupo de Investigación Historia, Archivística y Redes de Investigación. Vol. 8, Núm. 2, julio-diciembre de 2017, pp. 278-305. ISSN 2027-5528.

Portal, María Ana. 1997. Ciudadanos desde el pueblo. Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan. México: Culturas Populares de México y Universidad Autónoma Metropolitana.

Portal, María Ana. 2009. Las creencias en el asfalto. La sacralización como una forma de apropiación del espacio público en la ciudad de México. Cuadernos de Antropología Social, 30, 59-75.

Portal, María Ana. 2013. El desarrollo urbano y su impacto en los pueblos originarios en la Ciudad de México. Alteridades, vol. 23, núm. 46, julio-diciembre, 2013, pp. 53-64. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa Distrito Federal, México.

Propin E. y Sanchez C. 2015. Santuarios católicos con magnetismo espiritual en México: una propuesta tipológica. Revista de Geografía Norte Grande, 61: 91-106 (201951) Artículos.

Racine, J. B. y Walther, O. 2006. Geografía de las religiones. En: A. Lindón y D. Hiernaux (eds.). Tratado de Geografía Humana. México-Barcelona: Anthropos.

Raffestin, Claude. 1980. Pour une géographie du pouvoir, Paris: Librairies Techniques.

Rangel, J. 2004. Símbolos en conflicto. Los indígenas de Santa María Nativitas frente al clero, siglos XVII y XVIII (113-150). En P. Moctezuma, J.C Ruiz & J. Uzeta, Guanajuato: aportaciones recientes para su estudio. Guanajuato y San Luis Potosí: Universidad de Guanajuato – El Colegio de San Luis.

Reyes Domínguez, Guadalupe. 1999. Las fiestas vistas desde la antropología. Temas antropológicos. Vol. 21, núm. 2. pp. 175-195.

Rivera, C. 2005. Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. México, DF: UNAM-CIESAS COCYTECH, Secretaría de Gobierno de Chiapas, Secretaría de Gobernación.

Saint-Blancat, C. & Cancellieri, A. 2014. From invisibility to visibility? The appropriation of public space through a religious ritual: the Filipino procession of Santacruzan in Padua, Italy. Social & Cultural Geography, 15(6), 645-663.

Salles, V. & Valenzuela, J. M. 1997. En muchos lugares y todos los días Vírgenes, santos y niños Dios. Mística y religiosidad popular en Xochimilco. México, DF.: El Colegio de México.

Santarelli, Silvia; Campos, Marta. 2011. GEOGRAFÍA DE LAS RELIGIONES, ESPACIOS LOCALES Y SUBJETIVIDAD. UNA NUEVA MIRADA EN LA ENSEÑANZA UNIVERSITARIA. Revista Geográfica de América Central, vol. 2, julio-diciembre, 2011, pp. 1-19. Universidad Nacional Heredia, Costa Rica.

Segato, Rita. 2007. La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad. Buenos Aires. Prometeo.

Segato, Rita. 2018. Contra-pedagogías de la crueldad. Buenos Aires. Prometeo.

Sevilla, Amparo y Portal, María Ana. 2005. Las fiestas en el ámbito urbano. En: García Canclini (coord.), La antropología urbana en México, México, Conaculta / UAM / FCE. 2005.

Sosa Velásquez, Mario. 2012. ¿Cómo entender el territorio? En: Belinda Ramos Muñoz (ed.). Guatemala: URL; Editorial Cara Parens, 2012. xi, 131. (Colección Documentos para el debate y la formación, No. 4) ISBN: 978-9929-54-002-6.

Suárez, Hugo José. 2017. La geografía de la práctica religiosa en una colonia popular en la Ciudad de México Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur, vol. XXVII, núm. 47, 2017, pp. 12-32. Centro de Estudios e Investigaciones Laborales Buenos Aires, Argentina

Torrez Gallardo, Marcela y Junquera, María José. 2022. Territorialidades en tensión a partir de las prácticas religiosas. El caso de Pedro Luro (Argentina). Revista de Geografía Norte Grande, 81: 385-405 (2022) Artículos. pp. 385-405. ISSN 0718 3402

Turner, Víctor. 1974. La selva de los símbolos. Aspectos del ritual Ndembu. Madrid: Siglo XXI.

Turner, Víctor y Turner, Edith. 1978. Image and Pilgrimage in Christian Culture, Nueva York, Columbia University Press.

Turner, Víctor. 1987. Images and reflections: Ritual, Drama, Carnival, Film, and Spectacle in Cultural Performance. En: Turner, Víctor, "The Anthropology of Performance", New York, PAJ Publications, pp. 21-32.

Turner, Víctor. 2002. La antropología del performance. En: Geist Ingrid (comp.), Antropología del ritual, México. INAH. pp. 103-144.

Valdés del Toro, Ramón. 1993. Caminos hacia el centro. Hacia una fenomenología del espacio sagrado. Romarias e Peregrinacións, Actas do Simposio de Antropología, Conselho da Cultura Galega, Santiago de Compostela, España.

Van Doren, M. 2009. Imágenes de Dios para nuestro tiempo. Puebla: Universidad Iberoamericana de Puebla.

Velasco Toro, José (Coord.). 1997. Santuario y región. Imágenes del Cristo negro de Otatitlán, Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales, Universidad Veracruzana, Xalapa, México.

Velasco Toro, José (Coord.). 1999. Líneas temáticas para el estudio de los santuarios. Boletín ceas 2, México.

Bibliografía. Capítulo 2.

Alaman, Lucas. 1942. (1969). Disertaciones sobre la historia de la República Megicana: Desde la epoca de la conquista que los españoles hicieron, a fines del siglo XV y principios del XVI, de las islas y continente americano, hasta la independencia, Impr. de J. M. Lara, 1844-1849 [Editorial Jus, México, 1942, 1969].

Ávila Sánchez, Héctor. 2011. Geografía histórico-económica y conformación regional en Morelos. pp. 385-405. En: Morales Moreno, Luis Gerardo, 2011 (coord.). Historiografía, territorio y región. Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur, VOL I. Horacio Crespo (dir.). ISBN: 978-607-00-2257-9.

Barabas, Alicia. 1995. El aparicionismo en América Latina: religión, territorio e identidad. En: A. B. Pérez Castro, (ed.), La Identidad: imaginación, recuerdos y olvidos, México, IIA- UNAM, 1995.

Barabas, Alicia. 2006. Los santuarios de vírgenes y santos aparecidos en Oaxaca. Cuicuilco, vol. 13, núm. 36, enero-abril, 2006, pp. 225-258. Escuela Nacional de Antropología e Historia Distrito Federal, México.

Barret, Ward. 1977. La hacienda azucarera de los marqueses del Valle, 1535-1910, Siglo Veintiuno Editores, México.

Barreto Zamudio, Carlos. 2011. El estado de Morelos. Perspectivas para su historia regional. pp. 147-170. En: Morales Moreno, Luis Gerardo (coord.). Historiografía, territorio y región. Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur. VOL 1. Director Horacio Crespo ISBN: 978-607-00-2257-9. Comisión Especial de Colaboración a los Festejos del Bicentenario de la Independencia de nuestro país y Centenario de la Revolución Mexicana, Congreso del Estado de Morelos-LI Legislatura / Universidad Autónoma del Estado de Morelos / Ayuntamiento de Cuernavaca / Instituto de Cultura de Morelos, México, 2011.

Bonfil Batalla, Guillermo. 1989. México profundo. Una civilización negada. México: Grijalbo, Conaculta.

Bonfil Batalla, Guillermo. 1991. La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. En: Estudios sobre las Culturas Contemporáneas, vol. IV, núm. 12, 1991, pp. 165-204. Universidad de Colima, Colima, México.

Broda, Johanna. 1987a. The Provenienece of the Offerings: Tribute and Cosmovisión. En Elizabeth Hill Boone (ed.), The Aztec Templo Mayor, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C. pp. 211-256.

Broda, Johanna. 1987b. Templo Mayor as Ritual Space. David Carrasco y Eduardo Matos, The Great Temple of Tenochtitlan: Center and Periphery in the Aztec World, University of California Press, Berkeley, pp. 61-123.

Broda, Johanna. 1996. Calendarios, cosmovisión y observación de la naturaleza. En: Sonia Lombardo y Enrique Nalda (coords.). Temas mesoamericanos, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Conaculta, pp. 427-469.

Broda, Johanna. 2003. La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la conquista. ESTUDIO la diversidad religiosa en México. Graffylia: Revista de la facultad de filosofía y letras. ISSN-e 1870-1396, Nº. 2, 2003, pp. 14-27.

Broda, Johanna. 2004a. Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: el ritual mexica. En: Johanna Broda y Catherine Good (eds.). Estudios monográficos. Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas, México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto Nacional de Antropología e Historia (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), pp. 33-60.

Broda, Johanna. 2004b. ¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual. En: Johanna Broda y Catherine Good (eds.). Estudios Monográficos. Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas, México, Instituto de Investigaciones Históricas Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto Nacional de Antropología e Historia (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), pp. 61-82.

Bustos Garduño, Ma. Del Carmen. 2010. Tlaltenango-Atlacomulco, historia fundacional de la hacienda azucarera de los marqueses del Valle. pp. 767-782. En: García Mendoza Jaime y Nájera Nájera Guillermo Coordinadores. 2010. De los señoríos indios al orden novohispano. Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur, VOL. III. Director Horacio Crespo ISBN: 978-607-00-2256-2.

Carrasco, Pedro. 1984. La sociedad mexica. En: Fernando MARTÍNEZ CORTÉS (coord.), Historia general de la medicina en México, UNAM / Academia Nacional de Medicina, México.

Champion, Francoise. 1995. Persona religiosa fluctuante, eclecticismo y sincretismos. En: Jean Delumeau (dir.). El hecho religioso. Enciclopedia de las grandes religiones. Madrid: Alianza Editorial, pp. 705-737.

Delgadillo, Javier y Sámano, José Luis. 2011. Morelos: el desarrollo regional contemporáneo. pp. 457-510. En: Morales Moreno, Luis Gerardo, 2011 (coord.). Historiografía, territorio y región. Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur, VOL I. Horacio Crespo (dir.). ISBN: 978-607-00-2257-9.

Dubernard Chauveau, Juan. 1975. Santa Amanalco (Cuernavaca, Morelos), Impresora de Pavia, México.

Durán, Fray Diego. 1967. Historia de las indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme, Editorial Porrúa, México, 1967, t. II.

Eliade, M. 1981. (1967). Lo sagrado y lo profano. Guadarrama / punto omega. España.

Florescano, Enrique e Isabel Gil Sánchez (comps.). 1973. Descripciones económicas generales de Nueva España, 1784-1817, Fuentes para la Historia Económica de México, SEP / INAH, México.

Florescano, Enrique. 1989. La historia mexicana, mito y realidad. En: La Jornada Semanal, Nueva época, núm. 6, México, 1989, pp. 35-36.

Guerra Ulaje, Angélica. 2009. El desarrollo demográfico en el valle de Cuernavaca, siglos XVII-XVIII. pp. 63-93. En: Brígida von Mentz Coordinadora. 2009. La sociedad colonial, 1610-1780. Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur, VOL. IV. Director Horacio Crespo. ISBN: 978-607-00-1508-3.

Hervieu-Léger, Danièle. 2005. (1993). La religión, hilo de la memoria, Barcelona, Herder.

Maldonado Jiménez, Druzo. 2000. Deidades y espacio ritual en Cuauhnáhuac y Huaxtepec. Tlalhuicas y xochimilcas de Morelos (siglos XII-XVI). Universidad Nacional Autónoma de México. instituto de Investigaciones Antropológicas. México, D.F. ISBN: 968-36-6698-1.

Maldonado Jiménez, Druzo. 2010. El área de Morelos durante la época prehispánica, 1376-1519. Relaciones socioeconómicas y políticas con el valle de México. pp. 53-80. En: García Mendoza Jaime y Nájera Nájera Guillermo Coordinadores. 2010. De los señoríos indios al orden novohispano. Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur, VOL. III. Director Horacio Crespo ISBN: 978-607-00-2256-2. Comisión Especial de Colaboración a los Festejos del Bicentenario de la Independencia de nuestro país y Centenario de la Revolución Mexicana, Congreso del Estado de Morelos-LI Legislatura / Universidad Autónoma del Estado de Morelos / Ayuntamiento de Cuernavaca / Instituto de Cultura de Morelos, México, 2010.

Martin Cheryl, E. 2009. Demografía y estratificación social en el valle de Yautepec, 1610-1760. pp. 95-132. En: Brígida von Mentz Coordinadora. 2009. La sociedad colonial, 1610-1780. Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur, VOL. IV. Director Horacio Crespo. ISBN: 978-607-00-1508-3. Comisión Especial de Colaboración a los Festejos del Bicentenario de la Independencia de nuestro país y Centenario de la Revolución Mexicana, Congreso del Estado de Morelos-LI Legislatura / Universidad Autónoma del Estado de Morelos / Ayuntamiento de Cuernavaca / Instituto de Cultura de Morelos, México, 2009.

Molina del Villar, América. 2009. Demografía, salud y enfermedad, siglos XVII y XVIII Con énfasis en las zonas del oriente del actual estado de Morelos. pp. 37-62. En: Brígida von Mentz Coordinadora. 2009. La sociedad colonial, 1610-1780. Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur, VOL. IV. Director Horacio Crespo. ISBN: 978-607-00-1508-3.

Nájera Nájera, Guillermo y García Mendoza Jaime. 2010. Evangelización y creación de las jurisdicciones eclesiásticas. pp. 221-263. En: García Mendoza Jaime y Nájera Nájera Guillermo Coordinadores. 2010. De los señoríos indios al orden novohispano. Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur, VOL. II. Director Horacio Crespo. ISBN: 978-607-00-2256-2.

Palerm, Angel. 1973. Obras hidráulicas prehispánicas en el sistema lacustre del Valle de México, SEP / INAH, México.

Reynoso Jaime, Irving. 2007. La hacienda azucarera morelense: un balance historiográfico. AMÉRICA LATINA EN LA HISTORIA ECONÚMICA número 27, enero-junio de 2007. pp. 51-75.

Sahagún, fray Bernardino de. 2000. Historia General de las Cosas de la Nueva España. Tomo 1. Serie de 3 tomos, en su versión íntegra al castellano del códice florentino. Paleografía y estudio introductorio de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. CONACULTA, serie Cien de México. México.

Sánchez Menéndez, Verónica del Rocío. 2014. Significación del espacio y el tiempo, la memoria apropiada en el territorio: los diez barrios de la ciudad de San Pedro Cholula, Puebla Cuicuilco, vol. 21, núm. 61, septiembre-diciembre, 2014, pp. 211-244. Escuela Nacional de Antropología e Historia Distrito Federal, México.

Segato, Rita. 2007. La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad. Buenos Aires. Prometeo.

Segato, Rita. 2018. Contra-pedagogías de la crueldad. Buenos Aires. Prometeo.

Smith, E. Michael. 2010. La época Posclásica en Morelos: surgimiento de los tlahuicas y xochimilcas. En: López Varela, Sandra L., 2010 (coord.). LA ARQUEOLOGÍA EN MORE LOS. Dinámicas sociales sobre las construcciones de la cultura material Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur, VOL II. Crespo, Horacio, 2010 (dir.). ISBN: 978-607-00-2255-5. Comisión Especial de Colaboración a los Festejos del Bicentenario de la Independencia de nuestro país y Centenario de la Revolución Mexicana, Congreso del Estado de Morelos-LI Legislatura / Universidad Autónoma del Estado de Morelos / Ayuntamiento de Cuernavaca / Instituto de Cultura de Morelos, México, 2010. 320 pp., mapas, 21.7 cms. Incluye notas. 2. “La arqueología en Morelos. Dinámicas sociales sobre las construcciones de la cultura material”, López Varela, Sandra L., 2010 (coord.).

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

Velasco, Alfonso Luis. 1890. Geografía y estadística del Estado de Morelos. En: Geografía y estadística de la República Mexicana, Secretaría de Fomento, México, 1890.

Villegas, P. 2010. Del tianguis prehispánico al tianguis colonial: Lugar de intercambio y predicación (siglo XVI). En: Estudios Mesoamericanos,nueva época 8. México, 93-101.

Zavala, Silvio. 1984. Tributos y servicios personales de indios para Hernán Cortés y su familia: extractos de documentos del siglo XVI, Archivo General de la Nación, México, 1984.

Bibliografía. Capítulo 3.

Amescua Chávez, Cristina. 2017. Identificación y agencia en las Danzas de Tecuanes: cuando los jaguares hablan. pp. 59-88. En: Renovación y futuro del patrimonio cultural inmaterial / Cristina Amescua-Chávez, Lourdes Arizpe, coordinadoras. -- Primera edición. -- Cuernavaca, Morelos: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, 2017 279 páginas. ISBN: 978-607-02-9210-1.

Aulet Serrallonga, Silvia. 2011. TURISMO RELIGIOSO Y ESPACIOS SAGRADOS: UNA PROPUESTA PARA LOS SANTUARIOS DE CATALUNYA. Revista Iberoamericana de Turismo-RITUR, Penedo, vol. 1, n. 1., pp. 63-82, 2011. ISSN 2236-6040 http://www.seer.ufal.br/index.php/ritur

Bachelard, Gaston. 2000. La poética del espacio. Fondo de Cultura Económica. México.

Barabas, Alicia. 1995. El apariccionismo en América Latina: religión, territorio e identidad. En: A. B. Pérez Castro, (ed.), La Identidad: imaginación, recuerdos y olvidos, México, IIA- UNAM, 1995.

Barabas, Alicia. 2003. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México).

Barabas, Alicia. 2004. La construcción de etnoterritorios en las culturas indígenas de Oaxaca. Desacatos, núm. 14, primavera-verano 2004, pp. 145-168.

Barabas, Alicia. 2006. Los santuarios de vírgenes y santos aparecidos en Oaxaca. Cuicuilco, vol. 13, núm. 36, enero-abril, 2006, pp. 225-258. Escuela Nacional de Antropología e Historia Distrito Federal, México.

Barabas, Alicia. 2008. COSMOVISIONES Y ETNOTERRITORIALIDAD EN LAS CULTURAS INDÍGENAS DE OAXACA Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología, núm. 7, julio-diciembre, 2008, pp. 119-139. Universidad de Los Andes Bogotá, Colombia.

Barabas, Alicia. 2010. El pensamiento sobre el territorio en las culturas indígenas de México Avá. Revista de Antropología, núm. 17, julio-diciembre, 2010 Universidad Nacional de Misiones Misiones, Argentina.

Barabas, Alicia. 2014. LA TERRITORIALIDAD INDÍGENA EN EL MÉXICO CONTEMPORÁNEO Chungara, Revista de Antropología Chilena, vol. 46, núm. 3, 2014, pp. 437-452. Universidad de Tarapacá Arica, Chile.

Barreto Zamudio, Carlos. 2013. La revolución por escrito. Planes político–revolucionarios del estado de Morelos, siglos XIX-XX. Cuernavaca, Secretaria de Información y comunicación del estado de Morelos.

Bonfil Batalla, Guillermo. 1989. México profundo. Una civilización negada. México: Grijalbo, Conaculta.

Bonfil Batalla, Guillermo. 1991. La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. En: Estudios sobre las Culturas Contemporáneas, vol. IV, núm. 12, 1991, pp. 165-204. Universidad de Colima Colima, México.

Bourdieu, Pierre. 1984. La délégation et le fetichisme politique. Actes de la Recherche en Sciences Sociales, núm. 36-37, París, 1984.

Bourdieu, Pierre. 1998. La Distinción, Criterio y Bases Sociales del Gusto. Buenos Aires, Taurus.

Bravo, Carlos. 1994. Territorio y espacio sagrado. En: Carlos Garma y Roberto Shadow (coords.), Peregrinaciones religiosas: una aproximación, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa (Texto y Contexto, núm. 20), pp. 39-48.

Caillois, Roger. 1939. L'Homme et le sacré, París: E. Leroux.

Carballo, C. 2009. Repensar el territorio de la expresión religiosa. En: CARBALLO, C. (Coord.). Cultura, territorios y prácticas religiosas. Buenos Aires: Prometeo, 2009, pp. 19-56.

Castoriadis, C. 1975. La institución imaginaria de la sociedad. Tusquets Editores, Barcelona.

Costilla, Julia. 2021. De milagros, imágenes y santuarios: apropiaciones simbólicas en tres cultos católicos sudamericanos. Revista Cultura y Religión, 15(2), 167-209. Universidad de Buenos Aires, Argentina. ISSN: 0718-4727.

De la Torre, Renée, & Gutiérrez Zúñiga, Cristina. 2005. La lógica del mercado y la lógica de la creencia en la creación de mercancías simbólicas. Desacatos. Revista de Ciencias Sociales, (18),53-70. [fecha de Consulta 9 de diciembre de 2021]. ISSN: 1607-050X. Disponible en: https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13901804

De la Torre, Renée. 2022. Imágenes, altares y capillas: Recursos simbólicos para la apropiación del territorio en los barrios populares. pp. 155-187. En: Irma Gabriela Fierro Reyes (Coordinadora). 2022. México, tierra de misiones. Pasado y presente de las dinámicas espirituales. Chihuahua, Chih., México. 2022. 298 pp. 21.59 x 13.97 cm. ISBN: 978-607-99685-4-0.

Durand, Gilbert. 1994. L´imaginaire. Essais sur les sciences et la philosophie de l´image, Paris, Hatier.

Durand, Gilbert. 2000. Lo imaginario. Barcelona: Ediciones del Bronce, 2000.

Durand, Gilbert. 2004. Las estructuras antropológicas de lo imaginario. Madrid. Taurus ediciones S.A.

Durkheim, Emile. 1991. Las formas elementales de la vida religiosa. Colofón. México.

Eco Humberto. 1974. La estructura ausente. Lumen S.A.

Eliade M. 1974a. TRATADO DE HISTORIA DE LAS RELIGIONES. Tomo 1. Ediciones cristiandad. Madrid.

Eliade M. 1974b. TRATADO DE HISTORIA DE LAS RELIGIONES. Tomo 2. Ediciones cristiandad. Madrid.

Eliade, M. 1981. Lo sagrado y lo profano. Guadarrama / punto omega. España.

Geary, Patrick. 1991. Mercancías sagradas: la circulación de las reliquias medievales. En: Arjun Appadurai (ed.), La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías, Conacyt-Grijalbo, México, pp. 89-122.

Geertz, Clifford. 2003. La interpretación de las culturas. Editorial Gedisa, Barcelona.

Giménez, Gilberto. 1978. Religiosidad popular en el Anáhuac. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Giménez, Gilberto. 1996. La identidad social y el retorno del sujeto en sociología. En: Leticia Irene Méndez y Mercado (coord.), Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad: III Coloquio Paul Kirchoff, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp 11-24.

Giménez, Gilberto. 2005. Territorio e identidad. Breve introducción a la geografía cultural Trayectorias, vol. VII, núm. 17, enero-abril, 2005, pp. 8-24. Universidad Autónoma de Nuevo León Monterrey, Nuevo León, México.

Giménez, Gilberto. 2007. Estudios sobre la cultura y las identidades sociales. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. ISBN: 970-35-0758-1 (Colección).

Giménez, Gilberto. 2008. Cultura, identidad y memoria. Materiales para una sociología de los procesos culturales en las franjas fronterizas.

Giumbelli, E. 2014. Símbolos religioso em controversias. Sao Paulo: Terceiro Nome.

Gómez Garduño, Rocío. 2013. Tlaltenango, uno de los pueblos fundadores de la ciudad de Cuernavaca. La Jornada Morelos, El Tlacuache No. 573. 2013 junio 09. suplemento cultural. CONACULTA. INAH. Morelos. México.

Guerra Ulaje, Angélica. 2009. El desarrollo demográfico en el valle de Cuernavaca, siglos XVII-XVIII. pp. 63-93. En: Brígida von Mentz Coordinadora. 2009. La sociedad colonial, 1610-1780. Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur, VOL. IV. Director Horacio Crespo. ISBN: 978-607-00-1508-3.

Halbwachs, Maurice. 1990. Espacio y memoria colectiva Estudios sobre las Culturas Contemporáneas, vol. III, núm. 9, 1990, pp. 11-40. Universidad de Colima. Colima, México.

Hervieu-Léger, Danièle. 2005. (1993). La religión, hilo de la memoria, Barcelona, Herder.

Jiménez Becerra, Absalón. 2012. Imaginario y memoria religiosa en Bogotá. Revista de Antropología Experimental nº 12, 2012. Texto 14: 175-192. Universidad de Jaén (España). ISSN: 1578-4282 ISSN (cd-rom): 1695-9884 Deposito legal: J-154-2003 http://revista.ujaen.es/rae.

Lévi-Strauss, Claude. 1995. Antropología estructural. Ediciones Paidós. Barcelona, España.

Lindón, A. 2006. La espacialidad de la vida cotidiana: hologramas socioterritoriales de la cotidianeidad urbana. En: NOGUÉ, J. & ROMERO, J. (Eds.). Las otras geografías. Barcelona: Tirant lo Blanch, 2006, pp. 425-445.

López Austin, Alfredo. 1997. El árbol cósmico en la tradición mesoamericana. Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria. Monograf. Jard. Bot. Córdoba. 5:85-98 (1997).

López, Austin. 2000. Tamoanchan y Tlalocan, México, Fondo de Cultura Económica.

López Beltrán, Lauro. (Presbitero). 1950. La Virgen de Tlaltenango. Nuestra Sra. De los Milagros. Que se venera en el Santuario de Tlaltenango, Estado de Morelos.

López Menéndez, Marisol. 2014. La monja enferma y la virgen rota: la dimensión sociopolítica de dos milagros en la Ciudad de México, 1916-1923 Historia y Grafía, núm. 42, enero-junio, 2014, pp. 97-125. Universidad Iberoamericana, Ciudad de México Distrito Federal, México.

Lotman, Iuri M. 1996. La semiosfera I, Semiótica de la cultura y del texto. Madrid, Ediciones Cátedra.

Lotman, Iuri M. 1998. La semiosfera II, Semiótica de la cultura, del texto, de la conducta y del espacio. Madrid, Ediciones Cátedra.

Madrazo Miranda, María. 2005. Algunas consideraciones en torno al significado de tradición. Revista Contribuciones desde Coatepec, núm.9, 2005, pp. 115-132.

Marzal, Manuel. 1989. Los caminos religiosos de los inmigrantes en la Gran Lima. 2a. Ed. PUC-CONYTEC. Fondo Editorial, Lima; Peru.

Martin, Cheryl E. 2009. Demografía y estratificación social en el valle de Yautepec, 1610-1760. pp. 95-132. En: Brígida von Mentz Coordinadora. 2009. La sociedad colonial, 1610-1780. Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur, VOL. IV. Director Horacio Crespo. ISBN: 978-607-00-1508-3. Comisión Especial de Colaboración a los Festejos del Bicentenario de la Independencia de nuestro país y Centenario de la Revolución Mexicana, Congreso del Estado de Morelos-LI Legislatura / Universidad Autónoma del Estado de Morelos / Ayuntamiento de Cuernavaca / Instituto de Cultura de Morelos, México, 2009.

Martínez, José Luis. 1990. Hernán Cortés, UNAM / FCE, México, 1990. (ed.), Documentos Cortesianos, Sección de Obras de Historia, UNAM / FCE, 4 ts., México, 1990-1992.

Medina Un, Martha; Quiñones Vega, Teresa. 2006. PEREGRINANDO POR LOS SANTUARIOS DE LA PENÍNSULA DE YUCATÁN Estudios de Cultura Maya, vol. XXVII, 2006, pp. 165-180. Centro de Estudios Mayas Distrito Federal, México.

Moctezuma Yano, Patricia. 2019. Apropiación territorial y devoción religiosa en los Altos de Morelos. Inventio, la génesis de la cultura universitaria. Año 15, número 35, marzo-junio 2019, pp. 15-20. issn: 2007-1760 (impreso), 2448-9026 (digital) doi: 10.30973/inventio/2019.15.35/2. Universidad Autónoma del Estado de Morelos / Secretaría Académica Dirección de Publicaciones y Divulgación inventio.uaem.mx, inventio@uaem.mx.

Molina del Villar, América. 2009. Demografía, salud y enfermedad, siglos XVII y XVIII Con énfasis en las zonas del oriente del actual estado de Morelos. pp. 37-62. En: Brígida von Mentz Coordinadora. 2009. La sociedad colonial, 1610-1780. Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur, VOL. IV. Director Horacio Crespo. ISBN: 978-607-00-1508-3.

Nájera Nájera Guillermo y García Mendoza Jaime. 2010. Evangelización y creación de las jurisdicciones eclesiásticas. pp. 221-263. En: García Mendoza Jaime y Nájera Nájera Guillermo Coordinadores. 2010. De los señoríos indios al orden novohispano. Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur, VOL. III. Director Horacio Crespo. ISBN: 978-607-00-2256-2.

Portal, María Ana. 2009. Las creencias en el asfalto. La sacralización como una forma de apropiación del espacio público en la ciudad de México. Cuadernos de Antropología Social, 30, 59-75.

Portal, María Ana. 2013. El desarrollo urbano y su impacto en los pueblos originarios en la Ciudad de México. Alteridades, vol. 23, núm. 46, julio-diciembre, 2013, pp. 53-64. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa Distrito Federal, México.

Propin Frejomil, Enrique y Sánchez Crispín, Álvaro. 2015. Santuarios católicos con magnetismo espiritual en México: una propuesta tipológica. Revista de Geografía Norte Grande, 61: 91-106.

Raffestin, Claude. 1980. Pour une géographie du pouvoir, Paris: Librairies Techniques.

Ricaurte Quijano, Paola. 2014. Hacia una semiótica de la memoria En-claves del Pensamiento, vol. VIII, núm. 16, julio-diciembre, 2014, pp. 31-54. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey Campus Ciudad de México Distrito Federal, México.

Ricoeur, P. 1983. Freud: una interpretación de la cultura. México: Siglo XXI.

Sánchez Reséndiz, Víctor Hugo y López Benítez, Armando Josué. 2017. Tradición mesoamericana y religiosidad popular en los pueblos surianos y el zapatismo. pp. 155-184. En: Barreto Zamudio, Carlos, Carpio Pérez Amilcar, López Benítez Armando Josué y Rivero Zambrano Luis Francisco (Coordinadores). Miradas Históricas y contemporáneas a la religiosidad popular. Una visión multidisciplinaria. México. Universidad Autónoma del Estado de Morelos. ISBN: 978-607-8519-53-8.

Sánchez Menéndez, Verónica del Rocío. 2014. Significación del espacio y el tiempo, la memoria apropiada en el territorio: los diez barrios de la ciudad de San Pedro Cholula, Puebla Cuicuilco, vol. 21, núm. 61, septiembre-diciembre, 2014, pp. 211-244. Escuela Nacional de Antropología e Historia Distrito Federal, México.

Segato, Rita. 2007. La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad. Buenos Aires. Prometeo.

Segato, Rita. 2009. La faccionalización de la república y el paisaje religioso como índice de una nueva territorialidad. En: Aurelio Alonso (comp.), América Latina y el Caribe. Territorios y desafío para el diálogo. pp. 41-81. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Sciolla, Loredana.1983. Identitá, Turín, Rosemberg & Sellier.

Solares, Blanca. 2006. Aproximaciones a la noción del imaginario. Revista mexicana de Ciencias Políticas y Sociales. UNAM. vol.48, n.198, pp.129-141. ISSN 0185-1918. México.

Suárez, Ana Lourdes. 2016. DEVOCIONES, PROMESAS, Y MILAGROS. APROXIMACIÓN A DIMENSIONES DE LA ESPIRITUALIDAD EN SECTORES POPULARES. Ciencias Sociales y Religión, vol. 18, núm. 24, enero-julio, 2016, pp. 54-70. Universidade Estadual de Campinas.

Suárez, José. 2012. Ver y creer. Ensayo de sociología visual en la colonia El Ajusco. México: UNAM.

Turner, Víctor. 1974. La selva de los símbolos. Aspectos del ritual Ndembu. Madrid: Siglo XXI.

Turner, Victor y Turner, Edith. 1978. Image and Pilgrimage in Christian Culture, Nueva York, Columbia University Press.

Velasco, Toro. 1997. Santuario y región. Imágenes del Cristo negro de Otatitlán, Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales, Universidad Veracruzana, Xalapa, México.

Villalobos Sampayo, Leticia. 2015. La religión devocional del santuario de Tlacotepec y el dinamismo cristológico local: una expresión de la religión popular. En: Garma Navarro y Ramírez Morales (coord.). Comprendiendo a los creyentes: la religión y la religiosidad en sus manifestaciones sociales. pp. 237-253. UAM, México: Juan Pablos Editor.

Wright, P. 2015. Yo tengo un don. Hermenéutica y antropología de la religión: entre la escucha y la sospecha de los símbolos. En: J. M. Renold, (ed.), Religión: estudios antropológicos sobre sus problemáticas. pp. 65-86. Buenos Aires: Biblos.

Bibliografía. Capítulo 4.

Aguilera, Carmen. 1982. Xopan y tonalco. Una hipótesis acerca de la correlación astronómica del calendario mexica. En: Estudios de Cultura Nahuatl, vol. 15, 1982, pp. 185-207.

Aguilera, Carmen. 2000. Cihuacóatl: diosa otomí. En: Estudios de cultura otopame, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-unam, 2000, vol. 2, pp. 29-43.

Aguilera, Carmen. 2012. Cihuacóatl, diosa de la fertilidad. Diario De Campo, (8), 4–7. Recuperado a partir de https://revistas.inah.gob.mx/index.php/diariodecampo/article/view/3301.

Albores, Beatriz. 2006. LOS GRANICEROS Y EL TIEMPO CÓSMICO EN LA REGIÓN QUE OCUPÓ EL MATLATZINCO. Universidad Nacional Autónoma de México Instituto de Investigaciones Antropológicas Ciudad Universitaria, 04510, México, D. F.

Barabas, Alicia. 1995. El aparicionismo en América Latina: religión, territorio e identidad. En: A. B. Pérez Castro, (ed.), La Identidad: imaginación, recuerdos y olvidos, México, IIA- UNAM, 1995.

Barabas, Alicia. 2008. COSMOVISIONES Y ETNOTERRITORIALIDAD EN LAS CULTURAS INDÍGENAS DE OAXACA Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología, núm. 7, julio-diciembre, 2008, pp. 119-139. Universidad de Los Andes Bogotá, Colombia.

Barabas, Alicia. 2014. LA TERRITORIALIDAD INDÍGENA EN EL MÉXICO CONTEMPORÁNEO Chungara, Revista de Antropología Chilena, vol. 46, núm. 3, 2014, pp. 437-452. Universidad de Tarapacá Arica, Chile.

Bartolome, Miguel Alberto y Barabas Alicia. 1990. La presa cerro de oro y el Ingeniero El Gran Dios. Relocalización y etnocidio chinanteco en México, tomo II, INAH-Conaculta, México.

Bartolomé, Miguel. 2006. Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina, México, Siglo Veintiuno Editores.

Bonfil Batalla, Guillermo. 1989. México profundo. Una civilización negada. México: Grijalbo, Conaculta.

Bonfil Batalla, Guillermo. 1991. La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos.En: Estudios sobre las Culturas Contemporáneas, vol. IV, núm. 12, 1991, pp. 165-204. Universidad de Colima, Colima, México.

Braudel, Fernand. 1953. El Mediterráneo y el mundo Mediterráneo en la época de Felipe II. México, FCE.

Braudel, Fernand. 1966. Las civilizaciones actuales, Madrid, Tecnos, 1966 (París, 1963).

Braudel, Fernand. 1974. La historia y las ciencias sociales, Alianza Editorial, Madrid.

Broda, Johanna y Félix Báez-Jorge (coords.). 2001. Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México, México, Conaculta/Fondo de Cultura Económica.

Broda, Johanna. 1987a. The Provenienece of the Offerings: Tribute and Cosmovisión. En Elizabeth Hill Boone (ed.), The Aztec Templo Mayor, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C. pp. 211-256.

Broda, Johanna. 1987b. Templo Mayor as Ritual Space. David Carrasco y Eduardo Matos, The Great Temple of Tenochtitlan: Center and Periphery in the Aztec World, University of California Press, Berkeley, pp. 61-123.

Broda, Johanna. 2003. La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la conquista. Estudio. La diversidad religiosa en México. revista de la facultad de filosofía y letras. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, BUAP. México.

Carballo, C. 2009. Repensar el territorio de la expresión religiosa. En: CARBALLO, C. (Coord.). Cultura, territorios y prácticas religiosas. Buenos Aires: Prometeo, 2009, pp. 19-56.

Couvreur, Aurélie. 2011. Entre sceptres divins et instruments de musique cérémoniels: le symbolisme des bâtons de sonnailles aztèques. En: Nathalie Ragot, Sylvie Peperstraete et Guilhem Olivier, La quête du serpent à plumes. Art et religion de l'Amérique précolombienne. Hommage à Michel Graulich, Paris, Publication de l'EPHE- Sciences religieuses, Brepols, pp. 235-250.

De la Torre, Renée. 2013. La Religiosidad Popular. Ponto Urbe [En línea], 12 | 2013, Publicado el 31 julio 2013, consultado el 21 diciembre 2020. URL: http://journals.openedition.org/pontourbe/581 ; DOI : https://doi.org/10.4000/pontourbe.581

González Ortiz, Felipe. 2014. La matriz mesoamericana en la organización socioterritorial para el ceremonial festivo de un pueblo que se urbaniza. El caso de San Francisco Tlalcilalcalpan Cuicuilco, vol. 21, núm. 61, septiembre-diciembre, 2014, pp. 265-301. Escuela Nacional de Antropología e Historia Distrito Federal, México.

Hervieu-Léger, Danièle. 2005. (1993). La religión, hilo de la memoria, Barcelona, Herder.

Heyden, Doris. 1969. Una diosa con múltiples advocaciones. Boletín INAH, México, núm. 37, setiembre, pp. 51-54.

Lizana, Bernardo de. 1893. (1633). Historia de Yucatán. Devocionario de Nuestra Señora de Izamal y conquista espiritual. Imprenta del Museo de la Nación. México.

López Austin, Alfredo. 1973. Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl, IIH, UNAM, México.

López Austin, Alfredo. 1997. El árbol cósmico en la tradición mesoamericana. Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria. Monograf. Jard. Bot. Córdoba. 5:85-98 (1997).

López Austin, Alfredo. 2000. Tamoanchan y Tlalocan, México, Fondo de Cultura Económica.

López Austin, Alfredo. 2006. Los mitos del tlacuache, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

López Austin, Alfredo. 2018. Juego de tiempos. Academia Mexicana de la Lengua. México. ISBN: 978-607-97973-8-6.

López Beltrán, Lauro. (Presbitero). 1950. La Virgen de Tlaltenango. Nuestra Sra. De los Milagros. Que se venera en el Santuario de Tlaltenango, Estado de Morelos.

Maldonado Jiménez, Druzo. 2000. Deidades y espacio ritual en Cuauhnáhuac y Huaxtepec. Tlalhuicas y xochimilcas de Morelos (siglos XII-XVI). Universidad Nacional Autónoma de México. instituto de Investigaciones Antropológicas. México, D.F. ISBN: 968-36-6698-1.

Marín Calvo, Antonio. 2023. El tzotzopaztli en las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan. Una aproximación simbólica. Arqueología Mexicana, núm. 179, pp. 70-77.

Martínez Baracs, Rodrigo. 1991. Las apariciones de Cihuacóatl. Historias, núm. 24, abril septiembre de 1991. REVISTA DE LA DIRECCIÓN DE ESTUDIOS HISTÓRICOS DEL INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA
México D.F.

Martínez Baracs, Rodrigo. 2008. Fuentes sobre la primitiva ermita del Tepeyac. pp. 211-253. En: Doris Bieñko de Peralta Berenise Bravo Rubio Coordinadoras. 2008. De sendas, brechas y atajos. Contexto y crítica de las fuentes eclesiásticas, siglos xvi-xviii. Primera Edición isbn: 978-968-03-0326-7. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.

Marzal, Manuel. 1993. Sincretismo y mundo andino: un puente con el otro. En: Gossen G. H.; J. Klor de Alva; M. Gutiérrez-Estévez y M. León Portilla (eds.), De palabra y obra en el Nuevo Mundo. 3.-La formación del otro. Siglo XXI, México.

Medina, Andrés. 2000. En las cuatro esquinas, en el centro, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Murillo Soto, Osvaldo R. y Arreola Gutiérrez, David. J. 2020. Los códices de las chinampas. 1,000 ejemplares para distribución gratuita en la “Zona de Patrimonio Natural y Cultural de la Humanidad en Xochimilco, Tláhuac y Milpa Alta”. Ciudad de México. Dirección general de la comisión de recursos naturales y desarrollo social. “Programa Altepetl en su Componente Nelhuayotl” Folio 097. México.

Murillo Soto, Osvaldo R. y Arreola Gutiérrez, David. J. 2021. El Culto a Cihuacóatl en Xochimilco. pp. 43-74. En: Daniel Hernández Palestino y Osvaldo Roberto Murillo Soto coordinadores. 2021. Legado ancestral. Antropología, arqueología e historia de Xochimilco y el centro de México. ISBN: 978-607-555-107-4. Universidad Autónoma de Zacatecas. México.

Portal, María Ana. 1997. Ciudadanos desde el pueblo: identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan, México D.F. México: UAM-Iztapalapa.

Portal, Ariosa, María Ana y Enríquez, Lucía Álvarez. 2011. Pueblos urbanos: entorno conceptual y ruta metodológica. En: Lucía Álvarez Enríquez (coord.), Pueblos urbanos. Identidad, ciudadanía y territorio en la ciudad de México, México, Porrúa/Universidad Nacional Autónoma de México.

Portal, María Ana. 2013. El desarrollo urbano y su impacto en los pueblos originarios en la Ciudad de México. Alteridades, vol. 23, núm. 46, julio-diciembre, 2013, pp. 53-64. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa Distrito Federal, México.

Ramírez Blanca, Filipe Narciso, Márquez López y Mora López. 2022. Corredores urbanos terciarios: configuración socioterritorial de la zona metropolitana de Cuernavaca, México. pp. 137-163. En: Pírez Pedro Rodríguez María Carla (Compiladores). 2022. Las políticas neoliberales y la ciudad en America Latina. Desafíos teóricos y políticos. ISBN 978-950-29-1946-1. Instituto de Investigaciones Gino Germani Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Pte. J.E. Uriburu 950, 6º piso (C1114AAB), Ciudad de Buenos Aires, Argentina. www.iigg.sociales.uba.ar

Sahagún, fray Bernardino de. 2000. Historia General de las Cosas de la Nueva España. Tomo 1. Serie de 3 tomos, en su versión íntegra al castellano del códice florentino. Paleografía y estudio introductorio de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. CONACULTA, serie Cien de México. México.

Sánchez Santiago, Gonzalo A. 2021. Las evidencias arqueomusicológicas durante la Etapa de las Aldeas en el Valle de Oaxaca, México (1400-500 a.C.). En: Revista de Arqueología Americana. 39. 2021. Artículos. 195-232. ISSN (impresa): 0188-3631. ISSN (en línea): 2663-4066. DOI: https://doi.org/10.35424/rearam.v0i39.1086. Este es un artículo acceso abierto bajo la licencia CC BY-NC-SA 4.0.

Segato, Rita. 2007. La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad. Buenos Aires. Prometeo.

Smith, Michael E. 1983. Posclassic cultural change in western Morelos, México: The development and correlation of archaelogical and ethnohistorical chronologies. Tesis doctoral, Department of Anthropology, University of Illinois, Champaign – Urbana, Ann Arbor.

Solís Olguín, Felipe R. 1982. The formal pattern of anthropomorphic Sculpture and the ideologyof the Aztec state. En Elizabeth Hill Boone (ed.), The art and the iconography of late post-classic central México. Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University, Washington, D.C., pp. 73-109.

Vesque, Martine. 2017. El instrumento para ver o tlachieloni Trace. Travaux et Recherches dans les Amériques du Centre, núm. 71, enero, 2017, pp. 111-137. Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos Distrito Federal, México.

Villanueva Villanueva, Nancy Beatriz; Victoria Ojeda, Jorge. 2020. Catolicismo popular con raíces precolombinas. El culto a la Virgen de Las Ruinas de Aké, Yucatán Cuicuilco. Revista de ciencias antropológicas, vol. 27, núm. 78, 2020, Mayo-Agosto, pp. 165-187. Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Bibliografía. Capítulo 5.

Albores, Beatriz. 2006. LOS GRANICEROS Y EL TIEMPO CÓSMICO EN LA REGIÓN QUE OCUPÓ EL MATLATZINCO. Universidad Nacional Autónoma de México Instituto de Investigaciones Antropológicas Ciudad Universitaria, 04510, México, D. F.

Arias, Patricia. 2011. La fiesta patronal en transformación: significados y tensiones en las regiones migratorias Migración y Desarrollo, vol. 9, núm. 16, 2011, pp. 153-186. Red Internacional de Migración y Desarrollo Zacatecas, México.

Balandier, G. 1996. El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento. Barcelona, Gedisa.

Barabas, Alicia. 1995. El aparicionismo en América Latina: religión, territorio e identidad. En: A. B. Pérez Castro, (ed.), La Identidad: imaginación, recuerdos y olvidos, México, IIA- UNAM, 1995.

Barabas, Alicia. 2004. Una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas. En: Diálogos con el territorio. Procesiones, santuarios y peregrinaciones. Volumen IV. Barabas, Alicia M. Coordinadora. pp. 13-37. Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Barabas, Alicia. 2006. Los santuarios de vírgenes y santos aparecidos en Oaxaca. Cuicuilco, vol. 13, núm. 36, enero-abril, 2006, pp. 225-258. Escuela Nacional de Antropología e Historia Distrito Federal, México.

Barabas, Alicia. 2014. LA TERRITORIALIDAD INDÍGENA EN EL MÉXICO CONTEMPORÁNEO Chungara, Revista de Antropología Chilena, vol. 46, núm. 3, 2014, pp. 437-452. Universidad de Tarapacá Arica, Chile.

Barth, F. 1976. Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales. México DF, Fondo de Cultura Económica.

Bhabha, Homi. 1994. El lugar de la cultura. Buenos Aires. Manantial.

Bonfil Batalla, Guillermo. 1989. México profundo. Una civilización negada. México: Grijalbo, Conaculta.

Bonfil Batalla, Guillermo. 1991. La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. En: Estudios sobre las Culturas Contemporáneas, vol. IV, núm. 12, 1991, pp. 165-204. Universidad de Colima, Colima, México.

Bourdieu, Pierre. 1979. (1998). La Distinción, Criterio y Bases Sociales del Gusto. Buenos Aires, Taurus.

Bustos Garduño, Ma. Del Carmen. 2010. Tlaltenango-Atlacomulco, historia fundacional de la hacienda azucarera de los marqueses del Valle. pp. 767-782. En: García Mendoza Jaime y Nájera Nájera Guillermo Coordinadores. 2010. De los señoríos indios al orden novohispano. Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur, VOL. III. Director Horacio Crespo ISBN: 978-607-00-2256-2.

Cassirer, Ernst. 1997. Antropología filosófica, México, Fondo de Cultura Económica.

Deleuze, Gilles y Felix Guattari. 2000. Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia. Valencia: Pre-Textos.

Deleuze, Gilles y Felix Guattari. 2001. Introducción. Rizoma. México: Ediciones Coyoacán.

Díaz Arias, David. 2007. Memoria Colectiva y Ceremonias Conmemorativas. Una Aproximación Teórica. Diálogos Revista Electrónica de Historia, Vol. 7. No. 2.

Durkheim, Emile. 1991. Las formas elementales de la vida religiosa. Colofón. México.

García Martínez, Bernardo. 2000. La creación de Nueva España. En: Historia General de México. México: El Colegio de México.

García Mendoza, Jaime y Nájera Nájera, Guillermo. 2010. Evangelización y creación de las jurisdicciones eclesiásticas. pp. 221-264. En: García Mendoza Jaime y Nájera Nájera Guillermo Coordinadores. 2010. De los señoríos indios al orden novohispano. Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur, VOL III. Director Horacio Crespo ISBN: 978-607-00-2256-2

Geary, Patrick. 1991. Mercancías sagradas: la circulación de las reliquias medievales. En: Arjun Appadurai (ed.), La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías, Conacyt-Grijalbo, México, pp. 89-122.

Geertz, Clifford. 2003. La interpretación de las culturas, Barcelona, Gedisa.

Giménez, Gilberto, 1978, Religiosidad popular en el Anáhuac, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Giménez, Gilberto. 1996a. La identidad social y el retorno del sujeto en sociología. En: Leticia Irene Méndez y Mercado (coord.), Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad: III Coloquio Paul Kirchoff, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp 11-24.

Giménez, Gilberto. 1996b. Territorio y cultura. Estudios sobre las Culturas Contemporáneas, vol. II, núm. 4, diciembre, 1996, pp. 9-30. Universidad de Colima, Colima, México.

Giménez, Gilberto. 1997. Materiales para una teoría de las identidades sociales. FRONTERA NORTE VOL. 9, NÚM. 18, JULIO-DICIEMBRE DE 1997.

Giménez, Gilberto. 2005. Territorio e identidad. Breve introducción a la geografía cultural Trayectorias, vol. VII, núm. 17, enero-abril, 2005, pp. 8-24. Universidad Autónoma de Nuevo León Monterrey, Nuevo León, México.

Giménez, Gilberto. 2007a. La concepción simbólica de la cultura. En: Estudios sobre la cultura y las identidades Sociales, INTERSECCIONES CONCAULTA; México, 2007, pp. 25-51.

Giménez, Gilberto. 2007b. Cultura e identidades. En: Estudios sobre la cultura y las identidades Sociales, INTERSECCIONES CONCAULTA; México, 2007, pp. 53-96.

Giménez, Gilberto. 2008. Cultura, identidad y memoria. Materiales para una sociología de los procesos culturales en las franjas fronterizas.

Gómez Garduño, Rocío. 2011. Autobiografía de Tlaltenango. Tlaltenango, de pueblo a colonia una autobiografía. Instituto de Cultura de Morelos.

Gómez Garduño, Rocío. 2013. Tlaltenango, uno de los pueblos fundadores de la ciudad de Cuernavaca. La Jornada Morelos, El Tlacuache No. 573. 2013 junio 09. suplemento cultural. CONACULTA. INAH. Morelos. México.

González Ortiz, Felipe. 2014. La matriz mesoamericana en la organización socioterritorial para el ceremonial festivo de un pueblo que se urbaniza. El caso de San Francisco Tlalcilalcalpan Cuicuilco, vol. 21, núm. 61, septiembre-diciembre, 2014, pp. 265-301. Escuela Nacional de Antropología e Historia Distrito Federal, México.

Guerra Ulaje, Angélica. 2009. El desarrollo demográfico en el valle de Cuernavaca, siglos XVII-XVIII. pp. 63-93. En: Brígida von Mentz Coordinadora. 2009. La sociedad colonial, 1610-1780. Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur, VOL. IV. Director Horacio Crespo. ISBN: 978-607-00-1508-3.

Gutiérrez, Alicia B. 2005. Las prácticas sociales: una introducción a Pierre Bourdieu. En: Ferreira Editor. Argentina.

Halbwachs, Maurice. 1990. Espacio y memoria colectiva Estudios sobre las Culturas Contemporáneas, vol. III, núm. 9, 1990, pp. 11-40. Universidad de Colima. Colima, México.

Halbwachs, Maurice. 1994. Los cuadros sociales de la memoria. París, Albin Michel.

Hernández Vázquez, Samuel. 2019. La religiosidad popular en la construcción identitaria: lucha, legitimación y poder de grupos marginados. Vínculos. Sociología, análisis y opinión, núm.15, JULIO-DICIEMBRE DE2019, pp. 155-178. ISSN2007-7688

Hervieu-Léger, Danièle. 2005. (1993) La religión, hilo de la memoria, Barcelona, Herder.

López Beltrán, Lauro. (Presbítero). 1950. La Virgen de Tlaltenango. Nuestra Sra. De los Milagros. Que se venera en el Santuario de Tlaltenango, Estado de Morelos.

Martín-barbero, Jesús y Corona Berkin, Sarah. 2017. Ver con los otros. Comunicación intercultural. México: Fondo de Cultura Económica.

Martin, Cheryl E. 2009. Demografía y estratificación social en el valle de Yautepec, 1610-1760. P. 95-132. En: Crespo, Horacio, 2009 (dir.) Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur, Poder Ejecutivo del Estado de Morelos / Comisión de Colaboración a los Festejos del Bicentenario de la Independencia de nuestro país y Centenario de la Revolución Mexicana, Congreso del Estado de Morelos- L Legislatura / Universidad Autónoma del Estado de Morelos / Ayuntamiento de Cuernavaca / Instituto de Cultura de Morelos, México, 2009.

Molina del Villar, América. 2009. Demografía, salud y enfermedad, siglos XVII y XVIII Con énfasis en las zonas del oriente del actual estado de Morelos. pp. 37-62. En: Brígida von Mentz Coordinadora. 2009. La sociedad colonial, 1610-1780. Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur, VOL. IV. Director Horacio Crespo. ISBN: 978-607-00-1508-3.

Portal, María Ana. 1997. Ciudadanos desde el pueblo: identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan, México D.F. México: UAM-Iztapalapa.

Portal Ariosa, María Ana y Álvarez Enríquez, Lucía. 2011. Pueblos urbanos: entorno conceptual y ruta metodológica. En: Lucía Álvarez Enríquez (coord.), Pueblos urbanos. Identidad, ciudadanía y territorio en la ciudad de México, México, Porrúa/Universidad Nacional Autónoma de México.

Portal, María Ana. 2013. El desarrollo urbano y su impacto en los pueblos originarios en la Ciudad de México. Alteridades, vol. 23, núm. 46, julio-diciembre, 2013, pp. 53-64. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa Distrito Federal, México.

Sánchez Reséndiz, Víctor Hugo y López Benítez, Armando Josué. 2017. Tradición mesoamericana y religiosidad popular en los pueblos surianos y el zapatismo. En: Barreto Zamudio, Carlos, Carpio Pérez Amilcar, López Benítez Armando Josué y Rivero Zambrano Luis Francisco (Coordinadores). Miradas Históricas y contemporáneas a la religiosidad popular. Una visión multidisciplinaria. México. Universidad Autónoma del Estado de Morelos. ISBN: 978-607-8519-53-8.

Sánchez Menéndez, Verónica del Rocío. 2014. Significación del espacio y el tiempo, la memoria apropiada en el territorio: los diez barrios de la ciudad de San Pedro Cholula, Puebla Cuicuilco, vol. 21, núm. 61, septiembre-diciembre, 2014, pp. 211-244. Escuela Nacional de Antropología e Historia Distrito Federal, México.

Segato, Rita. 2007. La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad. Buenos Aires. Prometeo.

Segato, Rita. 2018. Contra-pedagogías de la crueldad. Buenos Aires. Prometeo.

Turner, Víctor. 1974. La selva de los símbolos. Aspectos del ritual Ndembu. Madrid: Siglo XXI.

Turner, Víctor. 2002. La antropología del performance. En: Geist Ingrid (comp.), Antropología del ritual, México. INAH. pp. 103-144.

Zambrano, Carlos. 2014. Actualización territorial. Resistencia, memoria y ritual en una festividad rural. Cuicuilco número 61, septiembre-diciembre, 2014.

Bibliografía. Reflexiones analíticas desde los hallazgos.

Ávila Sánchez, Héctor. 2011. Geografía histórico-económica y conformación regional en Morelos. pp. 385-405. En: Morales Moreno, Luis Gerardo, 2011 (coord.). Historiografía, territorio y región. Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur, VOL I. Horacio Crespo (dir.). ISBN: 978-607-00-2257-9.

Barabas, Alicia. 2004a. La construcción de etnoterritorios en las culturas indígenas de Oaxaca. Desacatos, núm. 14, primavera-verano 2004, pp. 145-168.

Barabas, Alicia. 2004b. La territorialidad simbólica y los derechos territoriales indígenas: reflexiones para el estado pluriétnico Alteridades, vol. 14, núm. 27, enero-junio, 2004, pp. 105-119. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa Distrito Federal, México.

Bhabha, Homi. 1994. El lugar de la cultura. Buenos Aires. Manantial.

Bonfil Batalla, Guillermo. 1989. México profundo. Una civilización negada. México: Grijalbo, Conaculta.

Bustos Garduño, Ma. Del Carmen. 2010. Tlaltenango-Atlacomulco, historia fundacional de la hacienda azucarera de los marqueses del Valle. pp. 767-782. En: García Mendoza Jaime y Nájera Nájera Guillermo Coordinadores. 2010. De los señoríos indios al orden novohispano. Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur, VOL. III. Director Horacio Crespo ISBN: 978-607-00-2256-2.

Castells, M. 2001. La era de la información, economía, sociedad y cultura. México: Siglo XXI.

Deleuze, Gilles y Felix Guattari. 2000. Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia. Valencia: Pre-Textos.

Deleuze, Gilles y Felix Guattari. 2001. Introducción. Rizoma. México: Ediciones Coyoacán.

Dionicio Carrera, Alejandro. 2011. Notas para una cartografía de Morelos. pp. 231-291. En: Morales Moreno, Luis Gerardo, 2011 (coord.). Historiografía, territorio y región. Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur, VOL I. Horacio Crespo (dir.). ISBN: 978-607-00-2257-9.

Eisenstadt, S. 1963. Modernization: Growth and Diversity, Bloomington, Indiana University Press.

Elías, Silvel. 2016. Territorios y áreas conservadas por pueblos indígenas y comunidades locales (TICCA): Origen, evolución histórica, amenazas y oportunidades actuales y posible estrategia de reconocimiento y fortalecimiento en Mesoamérica. Programa de Estudios Rurales y Territoriales de la Facultad de Agronomía de la Universidad San Carlos de Guatemala PERT-FAUSAC.

García Canclini, N. 2005. La antropología en México y la cuestión urbana. En García Canclini, N. (Coord.), La antropología urbana en México. pp. 11-29. México: Conaculta, FCE y Universidad Autónoma Metropolitana.

Giménez, Gilberto. 2002. Globalización y cultura Estudios Sociológicos, vol. XX, núm. 1, enero-abril, 2002, pp. 23-46. El Colegio de México, A.C. Distrito Federal, México. ISSN: 0185-4186.

Gómez Garduño, Rocío. 2011. Autobiografía de Tlaltenango. Tlaltenango, de pueblo a colonia una autobiografía. Instituto de Cultura de Morelos.

Gómez Garduño, Rocío. 2013. Tlaltenango, uno de los pueblos fundadores de la ciudad de Cuernavaca. La Jornada Morelos, El Tlacuache No. 573. 2013 junio 09. suplemento cultural. CONACULTA. INAH. Morelos. México.

Hamelink, C. J. 1983. Cultural Autonomy in Global Communications, Nueva York, Longmans.

Hamui Sutton, Silvia. 2011. El ritual como performance. enunciación Vol 16, No. 1/ enero junio de 2011 Bogotá, Colombia/ ISSN 0122-6339/ pp. 16-30.

Hannerz, U. 1998. Conexiones trasnacionales, cultura, gente, lugares. Ediciones Cátedra. Madrid: Universidad de Valencia.

Johnson, W. Anne. 2015. De raíces y rizomas: el devenir del performance. Diario De Campo, 6-7, 8-14. https://revistas.inah.gob.mx/index.php/diariodecampo/article/view/6293

Lafaye, Jacques. 1977. Quetzalcóatl y Guadalupe, Fondo de Cultura. Económica (FCE), México.

Lévi-Strauss, Claude. 1995. Antropología estructural. Ediciones Paidós. Barcelona, España.

Osorio Franco, Lorena. 2017. Los pueblos urbanos, territorios en disputa ante el proceso de urbanización. El caso del pueblo de San Miguel Carrillo, Querétaro. Revista: Revista Cambios y Permanencias Grupo de Investigación Historia, Archivística y Redes de Investigación. Vol. 8, Núm. 2, julio-diciembre de 2017, pp. 278-305. ISSN 2027-5528.

Paniagua, Barrios Lucero del Carmen. 2024. Territorialidad tentacular religiosa desde el culto guadalupano en Pocolum, Tenejapa, Chiapas. Revista Pueblos y fronteras digital • artículo de investigación Volumen 19 • 2024• e-732. ISSN 1870-4115. DOI: https://doi.org/10.22201/cimsur.18704115e.2024.v19.732.

Portal, María Ana. 1997. Ciudadanos desde el pueblo. Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan. México: Culturas Populares de México y Universidad Autónoma Metropolitana.

Portal, María Ana. 2013. El desarrollo urbano y su impacto en los pueblos originarios en la Ciudad de México. Alteridades, vol. 23, núm. 46, julio-diciembre, 2013, pp. 53-64. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa Distrito Federal, México.

Portal, María A. y Safa, P. 2005. De la fragmentación urbana al estudio de la diversidad en las grandes ciudades. En: García Canclini, N. (Coord.), La antropología urbana en México. pp. 30-59. México: Conaculta, UAM y FCE.

Segato, Rita. 2007. La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad. Buenos Aires. Prometeo.

Segato, Rita. 2018. Contra-pedagogías de la crueldad. Buenos Aires. Prometeo.

Varese, Stefano, 1996. Parroquialismo y globalización. Las etnicidades indígenas ante el tercer milenio. En: Varese, Stefano (Coord.). Pueblos indios soberanía y globalismo. Quito: Ediciones Abya-Yala.

Zambrano, Carlos. 2014. Actualización territorial. Resistencia, memoria y ritual en una festividad rural. Cuicuilco número 61, septiembre-diciembre, 2014.

Cuernavaca, Morelos, 04 de junio de 2025

Dra. Laura Campos Millán
Coordinadora del Posgrado en Humanidades
Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades
Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales
Universidad Autónoma del Estado de Morelos
PRESENTE

Después de leer la tesis FIESTA PATRONAL Y MARCAS RELIGIOSAS EN EL TERRITORIO SAGRADO DE TLALTENANGO, CUERNAVACA

que presenta: **José Axel Salgado Ramírez,**
con el fin de obtener el grado de Doctor en Humanidades,
le informo que otorgo mi **voto aprobatorio**
para que se proceda a su defensa pública. Los argumentos que sostienen mi decisión son:

El ejemplar final de la tesis fue revisado por los seis integrantes del comité además del director y fue aprobado de manera unánime dado que cumple los requisitos estipulados en cuanto a estructura y contenido. Los hallazgos del estudio quedaron bien sustentados teóricamente y el alumno cumplió con el trabajo de campo e investigación bibliográfica para la argumentación teórica de sus aportaciones.

JUSTIFICACIÓN ACADÉMICA DEL VOTO

Sin más por el momento, quedo de usted

Dra. Patricia Moctezuma Yano
NOMBRE COMPLETO

Atentamente
Por una humanidad culta

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento con firma electrónica UAEM, soportada por el certificado vigente a la fecha de su elaboración y con efectos plenos de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS PUBLICADOS en el ÓRGANO INFORMATIVO UNIVERSITARIO "ADOLFO MENÉNDEZ SAMARÁ" número 117 de fecha 20 de abril de 2021.

Sello electrónico

PATRICIA MOCTEZUMA YANO | Fecha:2026-06-23 14:19:56 | FIRMANTE

YXvXA4bUk8hyn/J6qCD9p8ldPFpirT8C3f101BxER2xGqehGjxzN/BrNadsMIUjnMK63uwNYQhcnP4mKT6TX3TnOY5T2syOD/asYvpzBGg7XBbePf246oF6lYQRJcy6GliImmJMIQ
vHpSKWaRfwsUPvVN58D/btisyHMs8hzhYqCdcHQt8OWBv/oblkQVDLmnUgTMvr3ekTfaO8C4dpzo0lV5Bok1qNa3AqwEpwX7CTpcoCP/ZBcqtz6CzrTl7Cg2JH4f4qJp4Op0pEsi
wjgEeNVgUiNtAsahdhKlcCyWly/Zu4yH5DquHAmUwmYYOmXNOZjeqStPdYRwBOa3jYA8w==

Puede verificar la autenticidad del documento en la siguiente dirección electrónica o escaneando el código QR ingresando la siguiente clave:

0TRoGvhBX

https://efirma.uaem.mx/noRepudio/XtwOGkpaugD8f2npRYQS5qL5JnjMvwqn

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS

INSTITUTO DE INVESTIGACIÓN EN HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES
CENTRO DE INVESTIGACIÓN EN CIENCIAS SOCIALES Y ESTUDIOS
Área correspondiente

Cuernavaca, Morelos, 29 de octubre del 2026

Dra. Laura Campos Millán
Coordinadora del Posgrado en Humanidades
Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades
Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales
Universidad Autónoma del Estado de Morelos
PRESENTE

Después de leer la tesis FIESTA PATRONAL Y MARCAS RELIGIOSAS EN EL TERRITORIO SAGRADO DE TLALTENANGO, CUERNAVACA, que presenta:

José Axel Salgado Ramírez,

con el fin de obtener el grado de Doctorado en Humanidades,
le informo que otorgo mi **voto aprobatorio**
para que se proceda a su defensa pública. Los argumentos que sostienen mi decisión son:

Es un trabajo que desarrolla una argumentación sólida basada en un marco teórico y metodológico que relaciona la etnohistoria, etnografía y geografía humana, para dar paso a la exposición de una tensión y/o conflicto entre la religiosidad popular, la espacialidad étnica y el avance de la urbanización. Vincula la práctica religiosa o performática del ritual y celebración a la Virgen de los Milagros con la territorialidad y apropiación del espacio. Muestra la existencia de una lógica territorial étnica basada en las marcas que imprimen y forman territorio, consolidando escenarios de resistencia de larga duración. Recupera las voces de los actores e integra imágenes acorde al trabajo.
Sin más por el momento, quedo de usted

Atentamente

Por una humanidad culta

DR. ALEX RAMON CASTELLANOS DOMINGUEZ
Profesor Investigador
CICSER UAEM

C.i.p. – Archivo.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento con firma electrónica UAEM, soportada por el certificado vigente a la fecha de su elaboración y con efectos plenos de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS PUBLICADOS en el ÓRGANÓ INFORMATIVO UNIVERSITARIO "ADOLFO MENÉNDEZ SAMARÁ" número 117 de fecha 20 de abril de 2021.

Sello electrónico

ALEX RAMON CASTELLANOS DOMINGUEZ | Fecha:2026-10-29 22:10:36 | FIRMANTE

vtxwts38L19f7cnkwgxHny9iWQ4l7c7aJ5FvgFx+OVC+JCbHY51ygKy3JyWA6R6SPe0S1vTF46kOqnQGYRi4YiOWai1w22Sntfg2ILLof7celea6Rvge7BWR2fe55H3PykfKRvvk++V
jk1iJV0+tlcKgZORSUdVy7eQY1UQ6CpEvuVp9zunw2oWq2pFX32VC2Br1Cz7lsBZOgeINTNTAJurAtQYJIM6HOAMIOz43sEQYkloxkNs9BH9MlcE9X07dLhXnqqMuNjiYHxw/5jO
gjmpAcdOwS6pCWkw8aR06rw1dFx16nwUxFj3NwKBOd7dCwKS5hBlrpvBh2cXeRfICBw==

Puede verificar la autenticidad del documento en la siguiente dirección electrónica o escaneando el código QR ingresando la siguiente clave:

6i7ZTmxMh

https://efirma.uaem.mx/noRepudio/GM5HY7MLiGyNzaC2MnNqfm4VuVaFgTpr

28 de octubre de 2026

Dra. Laura Campos Millán
Coordinadora del Posgrado en Humanidades
Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades
Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales
Universidad Autónoma del Estado de Morelos
PRESENTE

Después de leer la tesis FIESTA PATRONAL Y MARCAS RELIGIOSAS EN EL TERRITORIO SAGRADO DE TLALTENANGO, CUERNAVACA, que presenta: José Axel Salgado Ramírez, con el fin de obtener el grado de Doctorado en Humanidades, le informo que otorgo mi voto aprobatorio para que se proceda a su defensa pública. Los argumentos que sostienen mi decisión son: después de una tortuosa labor, el maestro logró vislumbrar y aclarar su tema de investigación, sus objetivos generales y particulares, su hipótesis tuvo sentido después de una serie de intentos. El texto o la redacción del texto tomó más sentido; por lo que considero que puede ser presentada por el Mtro. Axel Salgado Ramírez para su defensa pública.
Sin más por el momento, quedo de usted

Francisco Salvador Granados Saucedo
NOMBRE COMPLETO
FIRMA ELECTRÓNICA (UAEM)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento con firma electrónica UAEM, soportada por el certificado vigente a la fecha de su elaboración y con efectos plenos de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS PUBLICADOS en el ÓRGANO INFORMATIVO UNIVERSITARIO "ADOLFO MENÉNDEZ SAMARÁ" número 117 de fecha 20 de abril de 2021.

Sello electrónico

FRANCISCO SALVADOR GRANADOS SAUCEDO | Fecha:2026-10-28 22:23:14 | FIRMANTE

bSJKTQy58wYG8bgWrVnNFVRMgNJwtTb8WUcXYwuSsZmCXjrnUQEQGhTeEDl4Mj+Hm4EsO8XArAxhAoQvB3kb7goAGhjSZrlOAnQlyrUVBTa0GDVF+tJhBwxIHvvmc8w0Xjx
+pdt4NgNp/rMz0lJy4j6DUm3sVj54t9qMC2ll/3+BusmDyDqqmJKo8AM5FDj2SGB1XhgxdKoKlp6jBbulwqpxiVLiMUlumzT3+mSCgjcpFjUlW15tKp52EUx2lUq4itqdss83i0cLU1bYU
xGqXfAGLZS9P8Tng+UnIstyaRvxadiM7ylbQdAyexAQT/y6YDjeZyhn+089eiZyucuwrg==

Puede verificar la autenticidad del documento en la siguiente dirección electrónica o escaneando el código QR ingresando la siguiente clave:

DqEoLfdau

https://efirma.uaem.mx/noRepudio/haqjecJ3aT6wLcpOi0GfJOrWu69HG9q7

Cuernavaca Morelos a 23 de octubre de 2026.

Dra. Laura Campos Millán
Coordinadora del Posgrado en Humanidades
Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades
Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales
Universidad Autónoma del Estado de Morelos
PRESENTE

Después de leer la tesis FIESTA PATRONAL Y MARCAS RELIGIOSAS EN EL TERRITORIO SAGRADO DE TLALTENANGO, CUERNAVACA, que presenta:

José Axel Salgado Ramírez,

con el fin de obtener el grado de Doctorado en Humanidades,

le informo que otorgo mi **voto aprobatorio**

para que se proceda a su defensa pública. Los argumentos que sostienen mi decisión son:

JUSTIFICACIÓN ACADÉMICA DEL VOTO

La tesis mantiene una estructura clara y consistente que inicia con la presentación del contenido del capítulo, un desarrollo detallado de cada una de sus partes y un balance de los principales hallazgos o de las ideas más relevantes expuestas en cada uno de ellos.

El tema de investigación es relevante pues se enfoca en una fiesta patronal que ha mostrado una persistencia de 300 años en el contexto de la constante expansión de la mancha urbana de la ciudad de Cuernavaca y del propio barrio de Tlaltenango, siendo hoy en día una práctica que genera tensiones entre quienes habitan en y transitan por el lugar. Es de destacar que el trabajo muestra cómo está expansión, más que un fenómeno demográfico, opera como un mecanismo de borramiento de la memoria y de desarticulación comunitaria.

Un importante acierto del enfoque es vincular en todo momento las construcciones simbólicas con los procesos territoriales en un análisis que mira a la fiesta desde la perspectiva de la larga duración.

La pregunta de investigación acerca de cómo "...la fiesta patronal de Tlaltenango, integradora de las dimensiones religiosas, católica y mesoamericana; hace visibles las tensiones relacionadas al

Av. Universidad s/n, Circuito 2, Col. Chamilpa, C.P. 62210, Cuernavaca, Morelos. Tel: (777) 329 1835
direccion@crim.unam.mx

complejo proceso de apropiación simbólica del territorio frente a las presiones de la expansión urbana?" es abordada a partir de una construcción metodológica compleja que pone a dialogar datos etnográficos y etnohistóricos. Gracias al paradigma interpretativo y hermenéutico, Axel Salgado Ramírez logra trazar la profundidad histórica de la fiesta y vincularla con los significados que la propia comunidad le da a sus acciones. La tesis demuestra que la fiesta patronal, lejos de ser un reflejo pasivo de creencias inmutables, es un proceso social y ritual dinámico, que opera como un dispositivo performático que ha permitido a la largo de estos tres siglos, la producción y reproducción simbólica del territorio.

En el primer capítulo el doctorante hace una completa de los conceptos teóricos que guían el trabajo: espacio-territorio, territorio sagrado, religiosidad popular, procesos de dominación, resistencia y apropiación. Retoma la definición de la religión desde la perspectiva simbólica de Geertz pero la ancla en la visión de Segato que enfatiza la relevancia de entender la religiosidad como "un vínculo entre formas de ocupar el espacio y tensiones con los límites del Estado." Identifica la importancia del drama social retomado por Portal a partir de Turner, lo que le permite visibilizar la dimensión performática de la fiesta patronal. Alude también a la memoria y el ritual en la reivindicación/referencia al origen mesoamericano atravesado para su actualización por múltiples procesos sociohistóricos que han ido dando a la fiesta sus características actuales.

El capítulo 2 es el marco de referencia para leer desde los datos etnohistóricos, las "inscripciones" religiosas en el territorio sagrado de Tlaltenango. Alude aquí a las remanencias de las influencias lo mesoamericanas, entre otras cosas en el calendario agrícola que sigue marcando la ciclicidad de lo festivo/ritual.

El capítulo 3 retoma el mito fundacional de la Virgen de los Milagros anclándolo en los usos y apropiaciones simbólicas de la comunidad explicándola como inscripciones performáticas en el espacio a partir de tres perspectivas: la eclesiástico-teológica, la devocional y la secular o social. El doctorante desarrolla muy claramente cómo éstas le otorgan un sentido particular que legitima la ocupación del espacio sagrado en un contexto de disputas simbólicas durante el transcurso de la fiesta patronal de Tlaltenango en la ciudad de Cuernavaca.

El capítulo 4 presenta un análisis de la persistencia de la lógica territorial mesoamericana como una contra-narrativa histórica evidenciando que la fiesta es a la vez devoción, espacio de memoria colectiva y de tensión entre lógica comunitaria de matriz mesoamericana y la de la urbe/Estado. El capítulo evidencia que la fiesta patronal es un escenario de resistencia.

Finalmente, el capítulo 5 reflexiona acerca de los procesos de ceoexistencia, superposición y negociación de las inscripciones performáticas católicas y mesoamericanas demostrando que las tensiones pueden entenderse como estrategias activas de resistencia cultural.

En el análisis final de los hallazgos de cada capítulo Axel Salgado Ramírez conceptualiza a la fiesta patronal como una alteridad histórica que ha logrado preservar y actualizar una identidad comunitaria de más de tres siglos, haciendo evidentes sus tres características identificadas: la sedimentación histórica; la autonomía y el discurso propio y las tensiones con lo global.

Vale la pena destacar también que el doctorante ofrece una serie de recomendaciones y proyecciones emanadas de un análisis que busca superar las polarizaciones simplistas y romantizantes y que resultan relevantes en términos de una planeación urbana que tome en cuenta más allá de las relaciones de poder político, las realidades socio-históricas de las comunidades que habitan y construyen las ciudades. Este me parece un aspecto sumamente valioso de la tesis. También es de reconocer que el trabajo contiene mapas, cuadros, gráficos y otras ilustraciones que no solamente lo hacen visualmente más inteligible y atractivo, sino que dan muestra de la profundidad y consistencia con la que fue realizado.

Por todo ello considero que el trabajo cumple sobradamente con lo necesario para proceder a su defensa.

Sin más por el momento, quedo de usted

Atentamente

Dra. Cristina Amescua Chávez

Investigadora Titular B de Tiempo Completo
Programa Política, Cultura y Diversidad
CRIM-UNAM

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento con firma electrónica UAEM, soportada por el certificado vigente a la fecha de su elaboración y con efectos plenos de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS PUBLICADOS en el ÓRGANO INFORMATIVO UNIVERSITARIO "ADOLFO MENÉNDEZ SAMARÁ" número 117 de fecha 20 de abril de 2021.

Sello electrónico

CRISTINA AMESCUA CHAVEZ | Fecha:2026-10-26 10:39:43 | FIRMANTE

bHolm/RBVld3nYnwAr2e7FnjW+WJaMOVCwy3ZbJSRB28e21QyiJwF4T8fnR32VZ79x+El4Z7kcGAcqzEK/D/ikvOGBoW4zxN1HP1FduQsT/WAHDL6VPRxKKJbEV6qOI5WA5v
mZxGSA9MQinB8crMGZZsWlTdp7Mic3r3XKkjrswJcSB+n9ao6MlpBnFEB5HbYq35V9AtS1GeTdUer0qOLdHtwcCv3jOcCQ1TnRxNYA1HofOqibWUSiRELZtzzE5Jtl6T2UZezJqd
yzMTbp7/2qnnSO8lx2Uyof9zKrm0haaFqrpVPvSaFRASDh6emihPxyVhzPRU4O+frKZgtdN3CA==

Puede verificar la autenticidad del documento en la siguiente dirección electrónica o escaneando el código QR ingresando la siguiente clave:

KqNvjVHY7

https://efirma.uaem.mx/noRepudio/6vEJ7IErinVL3UK1sxKu9j28sPAjMZc3

UAEM
RECTORÍA
2023-2029

Cuernavaca, Mor., 06 de octubre de 2026

Dra. Laura Campos Millán
Coordinadora del Posgrado en Humanidades
Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades
Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales
Universidad Autónoma del Estado de Morelos
PRESENTE

Después de leer la tesis FIESTA PATRONAL Y MARCAS RELIGIOSAS EN EL TERRITORIO SAGRADO DE TLALTENANGO, CUERNAVACA, que presenta:

José Axel Salgado Ramírez,

con el fin de obtener el grado de Doctorado en Humanidades, le informo que otorgo mi **voto aprobatorio** para que se proceda a su defensa pública. Los argumentos que sostienen mi decisión son:

El postulante ofrece una investigación rigurosa sobre la fiesta patronal de Tlaltenango que le permite demostrar su hipótesis principal cual es que este evento funciona como un dispositivo performático, que produce y reproduce simbólicamente el territorio. Se trata de un proyecto de investigación interdisciplinar que ensambla conceptos y categorías propios de la antropología social, de la filosofía, de la historia y de la arquitectura. Un ejercicio académico de alta calidad en que se van construyendo argumentos para reflexionar cómo esta fiesta patronal se ha ido conformando como una estrategia activa, de defensa del espacio social ante procesos acelerados de urbanización de Cuernavaca.

Sin más por el momento, quedo de usted

Dra. Kim Sánchez Saldaña
PITC

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento con firma electrónica UAEM, soportada por el certificado vigente a la fecha de su elaboración y con efectos plenos de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS PUBLICADOS en el ÓRGANO INFORMATIVO UNIVERSITARIO "ADOLFO MENÉNDEZ SAMARÁ" número 117 de fecha 20 de abril de 2021.

Sello electrónico

KIM SANCHEZ SALDAÑA | Fecha:2026-10-28 12:24:01 | FIRMANTE

oRnNJMoNiWBOB1z6ls3dCODfoO+Pj6MQEBzU5ol6QaZMggvHC0n/wSwgWQ5PvIC2p0EivJroNNpy4dGm/thZT1lu4LUVd0yYi7Qkpoh/mKjJzRcTC+RgDoJtfiFw2pCYV/xsb3LK
UF9owvO5pYga8hxeQZj/LW/wmnJRmoj8LcVVcyUb9agc7ckB6r8OZxRByqHPcOCx2cWPpgdANCfq020Cg/kCOrgpVgv2El7M+Bv+tztxNnFvTBMTQqUSc7Fc5Sr30k2VvNbSQ5
RDxjT/A8mw1bMxMV01mq4XFjcR+VGF3kU3vXCtRegljl98Bgt4QsolRmeVwhyJbf+roTggdw==

Puede verificar la autenticidad del documento en la siguiente dirección electrónica o escaneando el código QR ingresando la siguiente clave:

w5Ay8CRd2

https://efirma.uaem.mx/noRepudio/thB0xTCIw9zVwP66eX3SUmbc3eVU9JpL

Dra. Laura Campos Millán
Coordinadora del Posgrado en Humanidades
Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades
Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales
Universidad Autónoma del Estado de Morelos
PRESENTE

Después de leer la tesis FIESTA PATRONAL Y MARCAS RELIGIOSAS EN EL TERRITORIO SAGRADO DE TLALTENANGO, CUERNAVACA, que presenta:

José Axel Salgado Ramírez,

con el fin de obtener el grado de Doctorado en Humanidades,
le informo que otorgo mi **voto aprobatorio**
para que se proceda a su defensa pública. Los argumentos que sostienen mi decisión son:

La tesis escrita por **José Axel Salgado Ramírez** presenta consistencia en uso adecuado de la teoría y metodología para señalar que, en la fiesta patronal en honor a la Virgen de los Milagros en Tlaltenango, subyace un proceso de resistencia cultural. Mismo que actúa como un dispositivo performático en la producción y reproducción simbólica del territorio. Además, Salgado Ramírez desde una perspectiva analítica y crítica da cuenta que la fiesta patronal (como la máxima expresión de la vida comunitaria), es el centro de una disputa por la soberanía y el control del espacio. En consecuencia, desde la fiesta se hace frente a las presiones de la expansión urbana en torno al pueblo y del santuario de la Virgen de los Milagros. Imagen con atributos que condensan la ideología de la religión prehispánica y católica como lo argumenta José Axel.

Sin más por el momento, quedo de usted.

Atentamente
"Pensar bien, para vivir mejor"
H. Puebla de Z., a 20 de octubre de 2026.

Dra. Leticia Villalobos Sampayo
Profesora-investigadora FFyL BUAP

Dra. Alicia V. Ramírez Olivares
Secretaria de Investigación y Estudios de Posgrado FFyL

C. c. p. Archivo

Facultad de Filosofía y Letras
Av. Juan de Palafox y Mendoza
229, Col. Centro Histórico.
Puebla, Pue. C.P. 72000
01 (222) 229 55 00 Ext. 5425
01 (222) 232 02 25

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento con firma electrónica UAEM, soportada por el certificado vigente a la fecha de su elaboración y con efectos plenos de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS PUBLICADOS en el ÓRGANO INFORMATIVO UNIVERSITARIO "ADOLFO MENÉNDEZ SAMARÁ" número 117 de fecha 20 de abril de 2021.

Sello electrónico

LETICIA VILLALOBOS SAMPAYO | Fecha:2026-10-26 20:06:46 | FIRMANTE

i0RJLW0NW6dUHLNqaZW7ofmn5SuVZkSOnBgi5JVd0zRULjdrx+/lyPYiqhmAwB6kYufVCK39dqfnmpJXddHOOY0Clw3c+Q9Opx56Yu2MQ/8u3yXaIQ+mJUqo7UFaVL2E1pGnT
4VUZWMbFIvp4Z2ZLZTjShQKYIJ3vVacz1OybZf97sxVVUmsAW8VZpZ2zUXzGkaLQy8dNpniLRT4K7tedRFxIRzvxt6XXwD7jpUM+Tr3KEqXHBKssYzGdYPz5hVCjipFeIUGdWqjl
p33ha0eeR3goVDdiIFBOoy5ONN0sVJ6O58jyXg0xzOcE1oC78vfn6H/m7w1WiCzeKf2h6i4yw==

Puede verificar la autenticidad del documento en la siguiente dirección electrónica o escaneando el código QR ingresando la siguiente clave:

igU5Xaw8q

https://efirma.uaem.mx/noRepudio/Jo2S4wwt8wNU6dUNTx8eq5Zi70WAfOzi