

Lo anterior sugiere la importancia del lugar como punto de observación del paisaje y santuario para el culto a las deidades del agua, el maíz y el fuego celeste en esta región del occidente de la cuenca de México, en época antigua, e importante espacio donde se resignificaron antiguos sustratos de tradición mesoamericana a través del proceso de sincretismo entre deidades femeninas y masculinas prehispánicas y deidades femeninas y masculinas cristianas. Es el caso del vínculo de Mayahuel (el maguey personificado) con la primera patrona de la ciudad de México que en toda su iconografía aparece relacionada con el emblema de la patrona del maguey y sus productos, y con su santuario inmerso en una zona de antigua tradición otomí-mazahua. La gente aún sigue asistiendo a venerar a la Santa imagen y llega en peregrinaciones desde sus pueblos, muchas veces muy distantes.

El santuario y Virgen de Guadalupe

El santuario original de la Virgen de Guadalupe fue una ermita edificada en la punta del cerro de Tepeyacac hacia la década de 1530, muy próximo a los restos escultóricos monolíticos que representaban a la deidad del agua: Chalchuihtlicue, y a una de las diosas de maíz: Cuzcamiauh.³⁹ Sahagún menciona en el capítulo del libro xi de su *Historia general de las cosas de la Nueva España* (1575-1577), que en el cerro se adoraba a Tonanzin «la madre de los dioses», «nuestra madre». Asimismo, en el calendario mexicano latino y castellano (ca. 1585). Por otro lado, Fray Antonio de Ciudad Real en su *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España* (1585) refiere que en el cerro se veneraba a Ixpuchtlí o Ixpochtli: «Virgen o doncella.» Fray Juan de Torquemada, autor de la *Monarquía indiana* (1615) cita que en el Tepeyac o Tepeaquilla se veneraba a Tonan «nuestra madre.»

Jacinto de la Serna narra en su *Manual de Ministros de Indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas* (1661), que tenían la imagen de Ilamatecuhtli o Cuzcamiauh o Tonan a quien veneraban en el mes de Tititl «... y cuando van a la fiesta de la Virgen Santísima dicen que van a la fiesta de Totlatonanzin⁴⁰ y la intención es dirigida a los maliciosos a su diosa, y no a la Virgen Santísima o a entre ambas intenciones: pensando que uno y otro se puede hacer...» (op. cit.: 1661).

Ilamatecuhtli es «la jefa anciana», y Cozcamiauh «espiga de maíz» o «collar de maíz en flor», que la vincula con una de las deidades del maíz en proceso de maduración; por otro lado esto corroboraría la iconografía (fig. 2) de la deidad de la derecha junto a la diosa del agua, Chalchuihtlicue, a la izquierda, representadas en el *Códice Teotenanzin*, dibujado a finales del siglo XVIII en papel europeo. La representación de las dos deidades conservan elementos de tradición estilística prehispánica, pues recuerdan a las esculturas femeninas del cerro Tezcutzingo en Texcoco.

También tenemos representaciones de estas deidades en San Juan Iztayopan (fig. 3) en la región de Tlahuac, al sur de la cuenca de México, y los petrograbados en el cerro de la Malinche en la periferia del sitio arqueológico de Tula, Hidalgo, donde se representó a Chalchuihtlicue, y a Ce Acatl Topilzin Quetzalcoat (fig. 4); todas las esculturas comparten su estilo en parafernalia.

Actualmente ya no existen evidencias de las antiguas esculturas del Tepeyac, pero están documentadas en el llamado *Códice Teotenanzin*, comentado por Alfonso Caso (1947) y Javier Noguez (1996: pp. 50-55).⁴¹

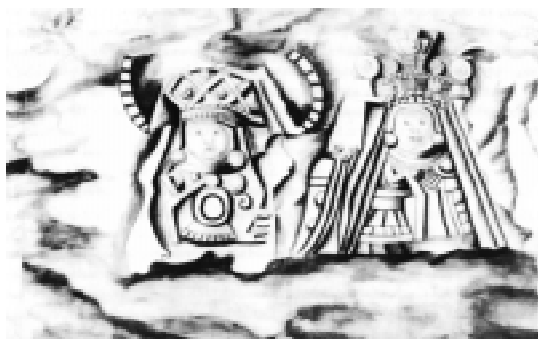


Fig. 2. Izquierda, petrograbado en el Tezcutzingo; en la derecha figuras del *Códice Teotenatzin*. (Pasztori, *The Aztec Art*, 1983, H. N. Abrams, Inc. Publishers, pp. 130, plate 72)

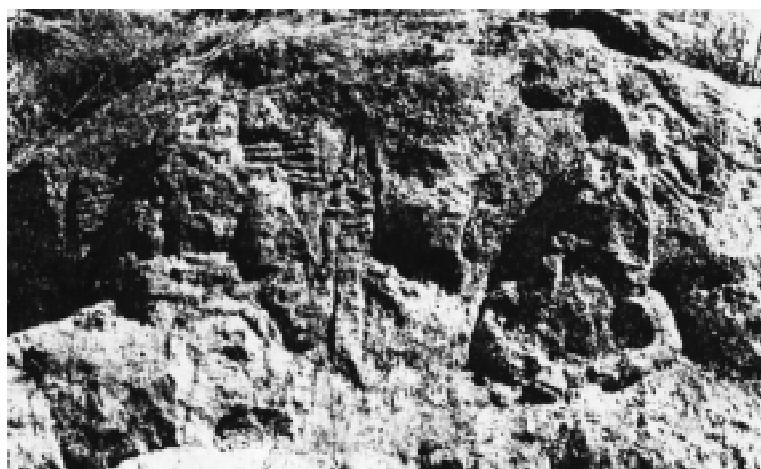


Fig. 3. Petrograbados de San Juan Iztayopan, Tlahuac, DF. (López, Luján y Diego Jiménez Badillo, *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos* t. xxxiii, 1987, vol. 1 pp 158 ss. México)

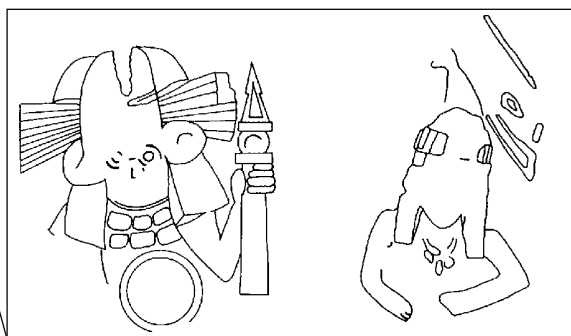


Fig. 4. Petrograbados del Cerro de La Malinche, Tula, Hgo. (*Op. cit.* pp. 126, plate, 67.)



Tenemos nuevos datos arqueológicos para la región de la Sierra de Guadalupe y muy cercanos al Tepeyac, se trata de un grupo de petrograbados en el cerro Yohualtecatl,⁴² ubicado al norte del Tepeyac, y del cerro Zacahuizco. Se encuentran entre afloramiento de roca, es un elemento arqueológico de gran tamaño que parece ser un fragmento de *quexquem itl* de una deidad femenina, por su tamaño se puede inferir que perteneció a una escultura mayor. Propongo como hipótesis que en ese lugar se labró una deidad como las representadas en el *Códice Teotenanzin* ya comentadas, cabe aclarar que entre los petrograbados se representaron otros elementos de la fertilidad, pues aparecen vaginas estilizadas, falos y zoomorfos que parecen corresponder a una época anterior a la mexicana, tal vez atribuible a grupos de cazadores-recolectores dada la similitud estilística y técnicas de manufactura.

El fragmento de *quexquem itl* que comento pudo pertenecer a la época mexicana, en la cual también se tallaron cruces cristianas, por ello sugiere que el lugar se reutilizó en la época colonial. Estos datos son relevantes para lo que aquí se discute, ya que se trata de datos arqueológicos de relevancia *in situ*.

Otros atributos prehispánicos asociados a las apariciones de la Virgen de Guadalupe fueron las rosas o flores y la fibra del maguey –ixtle– donde pintó el indio Marcos Cipactli a la milagrosa imagen en 1555.⁴³

El *temazcal* fue otro elemento aprovechado por los clérigos, se vincula a Toci-Teteoinan con la patrona de las parteras y del nacimiento: Temazcalteci, una advocación de la abuela prehispánica. Al respecto, tenemos datos arqueológicos de importancia: en las últimas excavaciones del centro ceremonial de Tlaltelolco (Carballal Staedler, Carmen Lechuga G. y María Flores H. 1990-1992, comunicación personal y visita al sitio arqueológico) se descubrió un *temazcal* en su porción sur, en su periferia se localizaron entierros prehispánicos con ofrendas de púas de maguey, madera y cerámica que denotan un culto a deidades femeninas y a la potencia generativa de las mujeres. La contraparte sincretizada de esta deidad en el contexto cristiano fue con Santa Ana, madre de la Virgen María. El templo cristiano dedicado a esta santa se ubica en la calle de Matamoros y Comonfort, en el barrio de Peralvillo, en la periferia del de Tepito.

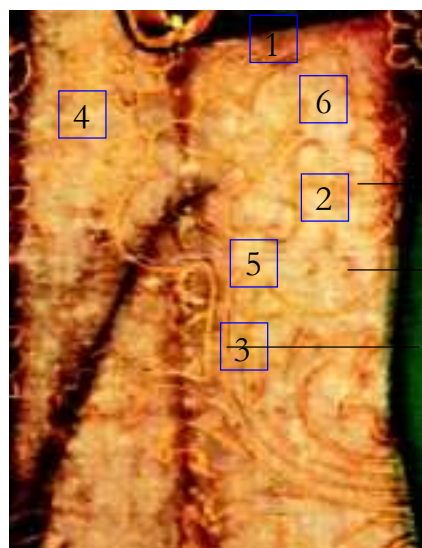
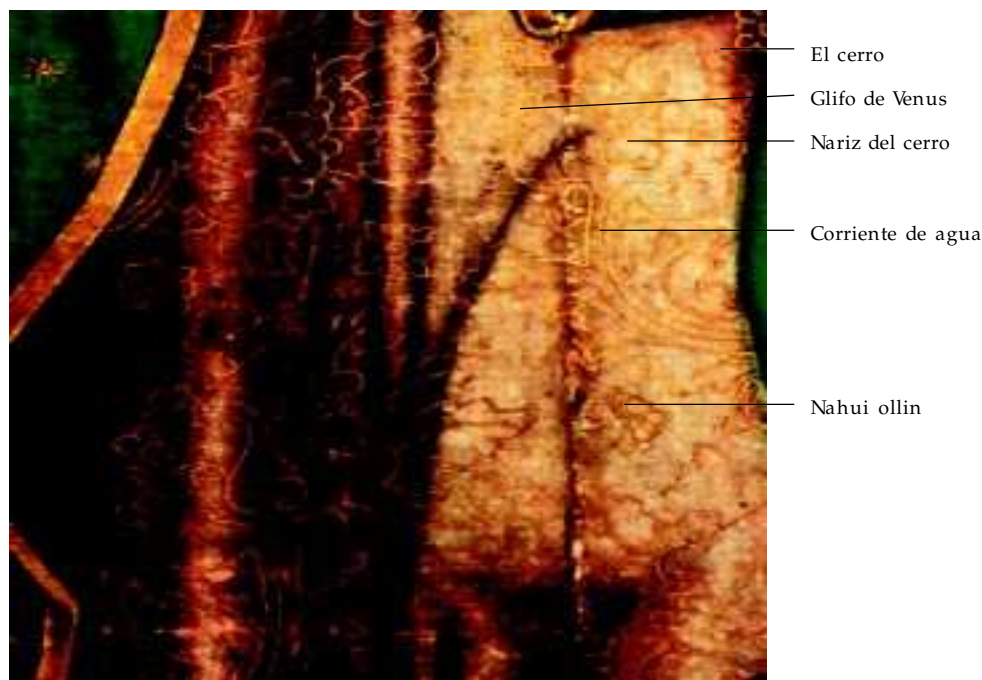
La persistencia de ciertos elementos de la estructura político-religiosa prehispánica como la quintuple partición espacial y temporal indica elementos de dominación ejercida de los sitios macroregionales sobre sitios y etnias subordinadas, es el caso del templo-observatorio del Otoncalpulco (Rivas Castro, 1998),⁴⁴ que tuvo vigencia como sitio ceremonial periférico al centro macroregional dominante de Tlacopan hacia el siglo XIV.

Posteriormente, en la época colonial, la ubicación de los santuarios se vinculó con los intereses políticos de españoles en contra de los criollos y los indios subordinados, los sustratos indígenas fueron incluidos en la historiografía del descubrimiento de imágenes milagrosas, ligando a caciques indígenas como Juan Ce Cuauhtli Tovar, en Totoltepec, Naucalpan, que descubre la imagen de la Virgen de los Remedios; Juan Diego Cuauhtlatoa, a quien se le aparece la Virgen de Guadalupe y le imprime milagrosamente su imagen en su ayate de ixtle. Sólo tenemos referencia historiográfica documentada de estas dos imágenes; la de los Remedios de bulto y la de Guadalupe en pintura.

Otro elemento aprovechado por españoles y criollos para incorporar al indio en la configuración de las figuras de poder del culto mariano fue a través de la inclusión de emblemas que identifican etnias; es el caso del maguey, planta

estrechamente relacionada al modo de vida otomí. En esta misma planta se encontró la pequeña escultura de la primer patrona de la ciudad de México.

Las rosas y la manta de ixtle se relacionaron con las apariciones de la Virgen de Guadalupe y con el ayate donde imprimió su imagen a Juan Diego. Existen evidencias de otros elementos de símbolos sincretizados en el vestido de la Virgen de Guadalupe, pintados por el indio Marcos Cipac hacia 1555, quien probablemente conservaba bastante de la tradición de representar símbolos prehispánicos, pues plasmó en el vestido los emblemas del cerro y el agua, «*al tepetl*», el glifo de *nahui-ollin* y el planeta Venus, los cuales emergen de los bordes del cerro de la nariz (Díaz Cántora, Salvador, *Xochiquetzal, estudio de metodología náhuatl*, UNAM, 1990). Estas representaciones fueron encubiertas por formas de hojas, flores y tallos, corresponden formalmente a los cánones representativos de la tradición prehispánica (fig. 5).



Detalle de la pintura del manto

1. Glifo de Venus saliendo tras el cerro
2. Nariz de frente (Tepeyacac)
3. Corriente de agua
4. Glifo de nahui-ollin «cuatro temblor»
5. Glifo de la cueva
6. Glifo de cerro

Fig. 5. Elementos iconográficos de tradición prehispánica en el vestido de la Virgen de Guadalupe

La Virgen de los Remedios es una escultura del género tardogótico, hecha de madera endurecida al fuego, policromada en colores azul, verde y rojo, de estilo español, pero también tiene la representación de la luna en cuarto creciente bajo sus pies, este elemento astral da el sentido y la vincula con las potencias genésicas y creativas propias de la luna en cuarto creciente, que implica fertilidad, procreación y nacimiento de Cristo. Estos símbolos también fueron aprovechados por los misioneros para integrar elementos de la cosmovisión indígena al culto de la tradición religiosa española compartidas por la cosmovisión indígena, donde se relacionaba a la madre creadora vinculada con la tierra, el agua y el nacimiento de las plantas comestibles; por un lado con el maíz, personificado y sincretizado en la imagen del Cristo naciente, y el maguey, planta eminentemente lunar regente de todos los líquidos y deidad de la procreación y el nacimiento, relacionada con los grupos que antecieron a los mexica: los chichimecas, de filiación otomí, que se establecieron hacia el siglo XII a lo largo del occidente de la cuenca de México, quienes tenían un modo de vida basado en la caza-pesca-recolección y practicaban la agricultura de temporal y de riego. Muy probablemente se aliaron a los grupos autóctonos después de la caída de Tula para conformar la triple alianza entre Azcapotzalco, Tlacopan y Texcoco.

El maguey fue una planta de la que se beneficiaban los grupos de cazadores recolectores desde 10000 años a. C. y que posteriormente se domesticó hacia el Preclásico medio en la cuenca de México. Evidencias de ello lo constituyen los datos arqueológicos documentados en la Cueva de Diablo en Tamaulipas, en una región ocupada por grupos de cazadores recolectores denominados como chichimecas, genéricamente, y otros sitios con evidencias del consumo del maguey en el altiplano mesoamericano. También está documentado el uso de la planta silvestre y comestible en la Cueva de Purrón y Abejas, en el valle de Tehuacán, Puebla, así como en Piedra Blanca, en el valle de Oaxaca, fechado hacia el año 5000 a. C.

Para el periodo del Preclásico medio tenemos evidencias del uso de la fibra de maguey en contextos arqueológicos de Tlatilco. Hacia el año 900 a. C. el maguey se fue transformado en planta útil de manera íntegra hacia el Preclásico Terminal, donde se han documentado raspadores para la extracción de su sabia en la región de Ecatepec, en la Sierra de Guadalupe (Du Solier W 1946)⁴⁵ y para la fase de Cuauhtlan, que antecede a la formación de Teotihuacan.

Estas tradiciones tecnológicas y de subsistencia relacionadas con las plantas útiles se asocian con diosas muy antiguas; por un lado el maguey con deidades de la tierra y la luna, al parecer más antiguas que las del maíz como producto domesticado que aparece en épocas más tardías. La conjunción de estos elementos implica un sincretismo cultural y tecnológico que permite integrar a grupos de cazadores recolectores tempranos y agricultores sedentarios en las cosmovisiones de los antiguos habitantes de la cuenca de México. El elemento religioso que une a las deidades de la fertilidad vegetal y animal es la tierra, que aparece como escenario donde se caza, se pesca y se recolecta en un primer tiempo histórico y donde se labra o cultiva en tiempos posteriores.

Las deidades femeninas también están íntimamente vinculadas con el principio de origen primigenio: el agua, que en sus diversas advocaciones designa los diferentes tipos del líquido: los ríos, los manantiales, la lluvia y la *huey atl*: el mar, de donde proviene toda creación. Este elemento de la cosmovisión indígena también se incorporó como atributo de las imágenes numinosas femeninas marianas de la primera época colonial, pues a la Virgen de los Remedios se le

atribuía el poder de atraer las lluvias en sequías prolongadas, así como el poder de curación causada por las epidemias que azotaron a la ciudad de México desde el siglo *xvi*. Estas fueron las principales razones por las cuales fue traída al rededor de 75 veces en peregrinación a la ciudad de México desde su Santuario de Naucalpan (V. Turner, y Edith Turner, 1978).⁴⁶

Por otro lado, a la Virgen de Guadalupe se le atribuía poderes de quitar los excesos de agua y cesar las enfermedades ocasionadas por la peste y otras epidemias en la capital de la Nueva España. El punto de convergencia de ambas deidades femeninas fue la curación y el remedio a enfermedades, lo cual las vincula con otro elemento prehispánico relacionado con la medicina, la purificación y el nacimiento personificado por Toci-Teteoinan: madre de todos los dioses; anciana curandera, patrona de los Temazcales –elementos de purificación y limpieza–, bajo su advocación de Temazcalteci, deidad también relacionada con las parteras.

La persistencia de las estructuras de cooperación prehispánica fueron y son parte de las estrategias de resistencia cultural en los núcleos indígenas, lo cual les ha permitido su adaptación en contextos urbanos industrializados y capitalistas. La organización de las fiestas y rituales religiosos populares son elementos fundamentales de su identidad, actualmente siguen teniendo importancia como elementos cohesionadores y de identidad en el ámbito de barrio, grupos corporativos, políticos y religiosos, por ello son a su vez opuestos a los cambios globalizadores de la posmodernidad económica, política y religiosa (María A Portal Aïrosa, 1997:30).⁴⁷

Desde el punto de vista ideológico, todas estas estructuras tradicionales han contribuido a mantener a las comunidades, barrios y pueblos en una situación de desventaja con relación a los sectores poblacionales dominantes, integrados por grandes comerciantes, industriales y empresarios. Los grupos originarios han experimentado la pérdida de su territorio ante nuevos migrantes que no tienen las mismas tradiciones ni un sentimiento de identidad; por otro lado, las formas de subsistencia han cambiado radicalmente, en el caso de Naucalpan, una zona industrial de gran envergadura.

Otro problema es la sobrepoblación y la falta de tierra para vivir o cultivar en la región; sin embargo se siguen celebrando las fiestas patronales en los barrios de más tradición, y la fiesta principal dedicada a la Virgen de los Remedios se lleva a cabo el primero de septiembre, y continua hasta el 8 del mismo, fecha en que se conmemora la Natividad de la Virgen y culmina el 29 del mismo, con la fiesta del Arcángel San Miguel, protector de la parroquia. Estos elementos conforman el aspecto positivo de la conservación de las fiestas y rituales que permiten la integración social, por lo menos en el imaginario, como respuesta de resistencia positiva, fundamental, en los actuales tiempos de crisis económica y social. Estas han sido las respuestas sociales a la pérdida total de la identidad de barrio de los sectores económicamente más pobres de la región.