



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MEXICO  
POSGRADO EN ANTROPOLOGÍA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS/  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS /  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES

***“ANDANDO POR SAN MIGUEL: LAS PEREGRINACIONES DEL  
ACOLHUACAN – TEXCOCO AL SANTUARIO DEL MILAGRO, EN  
NATIVITAS-TLAXCALA”***

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
MAESTRA EN ANTROPOLOGÍA

PRESENTA:

**CAROLINA MONTSERRAT PIEDRAS CAMARGO**

TUTOR:

Dr. Hernán Javier Salas Quintanal  
Instituto de Investigaciones Antropológicas  
UNAM

CIUDAD DE MÉXICO

DICIEMBRE 2018



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*“México es un país peregrino **par excellence**,  
ya que cada año millones de creyentes abandonan  
temporalmente sus actividades cotidianas  
para viajar al santuario o al templo de algún cristo,  
virgen o santo con el fin de cumplir con la manda,  
de pedir un favor específico, o simplemente  
para mostrar su devoción a los seres quienes,  
según su creencia, controlan el destino y  
el bienestar de ellos y de su comunidad (...)  
el paisaje mexicano está repleto de un sinnúmero  
de santuarios de importancia local o regional.  
Como escribieron hace tiempo Victor y Edith Turner,  
“la peregrinación **vive** en México”  
(Shadow Robert y María Rodríguez Shadow, 1994: 15).*

Dedicada a todos los *Peregrinos* de la Historia,  
porque, más allá de la religión, motivo o destino,  
sobresale su esfuerzo, sacrificio y convicción.

A Juan **Elif**, maestro y *amigo*.

Con **amor**, a la ausencia siempre presente *JAGG*.

## AGRADECIMIENTOS

*Y seguí el camino...* Agradezco a mis padres *Carmen y Eduardo* por apoyarme, motivarme y tolerarme todos los días de mi vida, a mis hermanos *Ivan, Adriana y Abraham* por seguir caminando juntos aprendiendo más y más de lo “*nuestro*”. A mis queridos sobrinos, *Daniel, Rodrigo, Emiliano, Regina, Ivana y Nicolás*, porque en ellos está eso “*nuestro*”.

A mis queridas amigas: Brenda, Laura, Sara y Sheila, por seguir caminando a mi lado compartiendo su tiempo, humor y consejos. A mi querido Juan Francisco Escobedo Martínez, por la compañía, el aprendizaje, su amistad y cariño, y a Sonia por ser y estar.

A la Universidad Nacional Autónoma de México (*UNAM*), porque ha sido un honor estar aquí, crecer, aprender y seguir el camino... A mi tutor el Dr. Hernán Salas Quintanal por su paciencia y consejos.

A mis *maestros Carlos Garma Navarro y Antonio Rubial García*, pilares en esta investigación, porque sin saberlo inspiraron este trabajo, con sus estudios me motivaron día con día a seguir y después sus comentarios ayudaron a enriquecerlo. Mi respeto y profunda admiración.

Agradezco a Citlali Quecha Reyna, por ser ejemplo de inteligencia y humildad, sus consejos, pláticas y clases han dejado una huella profunda en mí y en la presente investigación.

A la ENAH y la Etnohistoria, por formarme y acompañarme día con día, porque como bien dicen, “*lo que bien se aprende nunca se olvida*”. Al director de Etnohistoria, Dr. Cuauhtémoc Velasco Ávila por su apoyo, charlas y consejos.

A todos y cada uno de los *Peregrinos* que me aceptaron en su “viaje”, que me permitieron vivir el sudor, el cansancio, el frío, las ampollas, los moretones y la esperanza de llegar, y sin darme cuenta, al final, ellos me acompañaron a mí. Gracias por mostrarme su *Fe* hacia “*San Miguelito*”, en especial a Don Pascual, Panchito y Don Andrés, me enseñaron y motivaron e hicieron llegar aquí a pesar de todo.

Los últimos siempre seguirán siendo los primeros, agradezco especialmente al *Dr. José Antonio González Gómez* por su apoyo, por escucharme y aconsejarme en el trabajo y en la vida, sin su apoyo y compañía nada sería lo mismo.

## ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN.....</b>	<b>5</b>
<b>CAPITULO I ANTROPOLOGÍA Y PEREGRINACIÓN.....</b>	<b>11</b>
1.1 Sobre la Antropología y la Arqueología de las Peregrinaciones.....	11
1.2 Las peregrinaciones, romerías y viajes rituales en la Antropología.....	16
1.3 Antecedentes prehispánicos e históricos.....	22
<b>CAPITULO II EL ACTO DE PEREGRINAR EN EL ACOLHUACAN- TEXCOCO.....</b>	<b>33</b>
2.1 Características geográficas del área del Acolhuacan- Texcoco y de la región del oeste de Tlaxcala.....	33
2.2 Contexto histórico del área de estudio.....	52
2.3 Características de las peregrinaciones y santuarios en el área de estudio por época.....	68
- Santuario de Nuestra Señora de Tulantongo, Texcoco, Edo. de México.....	77
- Santuario de San Miguel del Milagro, Valle de Nativitas, Tlaxcala.....	81
-Capilla-Santuario de La Preciosa Sangre de Cristo Rey, Tlahuapan, Puebla.....	87
<b>CAPITULO III POR DIOS Y CON EL SANTO A CUESTAS: ETNOGRAFÍA DE TRES PEREGRINACIONES DEL ACOLHUACAN-TEXCOCO HACIA EL SANTUARIO DEL MILAGRO EN TLAXCALA.....</b>	<b>92</b>
3.1 San Miguel Tocuila y su romería.....	96
3.2 San Andrés Riva Palacio, un pueblo peregrino.....	118
3.3 San Miguel Chiconcuac y el ¿turismo religioso?.....	152
<b>ANEXO: CARTOGRAFÍA DE LAS RUTAS DE PEREGRINACIÓN</b>	
<b>CONSIDERACIONES FINALES.....</b>	<b>160</b>
<b>BILIOGRAFÍA.....</b>	<b>177</b>

## INTRODUCCIÓN

Las peregrinaciones hacia lugares sacros y santuarios constituyen un fenómeno universal que ha sido investigado por antropólogos, historiadores y etnohistoriadores.

El presente trabajo se ha desarrollado del 2015 a la fecha, estudiando la relación existente entre un centro de peregrinación contemporáneo, de origen novohispano, vinculado al cristianismo, lugar de una de las apariciones del arcángel San Miguel en la primera mitad del siglo XVII, calificada de “milagrosa” (San Miguel del Milagro, Tlaxcala), y las diferentes peregrinaciones anuales que realizan para llegar a ese santuario grupos de peregrinos de los pueblos de la llanura aluvial de Texcoco (Acolhuacan- Texcoco) del Estado de México.

La presente investigación se desarrolló en el área del *Acolhuacan*, municipio de Texcoco, específicamente en *San Miguel Tocuila*, *San Miguel Chiconcuac* y *San Andrés Riva Palacio*, comunidades establecidas en la actual llanura aluvial en la periferia de Texcoco de Mora y en *San Miguel del Milagro*, en el estado de Tlaxcala. El estudio temporal de los procesos comprendió un esbozo histórico de la segunda mitad del siglo XVI y etnográficamente los primeros años del siglo XXI, para así poder vislumbrar con claridad los cambios y continuidades en los procesos peregrinos.

En este contexto, se plantea que el acto de peregrinar vincula a las poblaciones del Acolhuacan con los valles de Puebla-Tlaxcala desde tiempos prehispánicos, a través de las peregrinaciones que posiblemente influyeron en el trazo de las antiguas rutas y vías de comunicación mesoamericanas y lo hacen en la actualidad, en un mecanismo cultural, individual y comunitario, para los grupos y peregrinos.

En la investigación se consideró que el acto de peregrinar, desde un aspecto religioso, se podría traducir como “viaje”, generalmente caminando a un lugar considerado sagrado por la presencia de un santo o reliquia. Por lo tanto, este proyecto se centró en conocer el origen, desarrollo y características de las peregrinaciones anuales que realizan los pueblos señalados al Santuario de San Miguel del Milagro, en el estado de Tlaxcala como muestra representativa de procesos análogos existentes en las poblaciones mestizas del Acolhuacan- Texcoco.

De tal forma, se analizó la relación existente entre las comunidades y los discursos territoriales de los pueblos del Acolhuacan-Texcoco, que realizan las peregrinaciones a San Miguel del Milagro, a la vez de comprobar si los recorridos rituales que viven los pueblos del Acolhuacan son expresiones sacras y espaciales tanto de las identidades individuales, como de discursos territoriales colectivos. Por último, en este trabajo se debate cómo las cosmovisiones cristianas y de tradición mesoamericana, han influido en la organización y la visión que dichos pueblos tienen actualmente de las peregrinaciones que se efectúan a San Miguel del Milagro.

Con dicho objetivo, se instrumentaron varios conceptos-clave que guiaron el trabajo, los cuales son:

- *Apropiación territorial comunitaria*
- *La peregrinación como acto ritual y espacial de apropiación colectiva*
- *Las peregrinaciones como mecanismos de integración/apropiación simbólica espacial y ritual de los pueblos*

Por lo tanto, la pregunta-problema que orientó esta investigación es: ¿Cuál es el origen y características de las peregrinaciones del Acolhuacan a San Miguel del Milagro, Tlaxcala?

Con base en esta pregunta-problema se organizaron los objetivos generales y particulares, así como la hipótesis que guío el trabajo de investigación.

El objetivo principal fue investigar el origen y características de las peregrinaciones del Acolhuacan a San Miguel del Milagro, Tlaxcala. Los objetivos específicos fueron: Analizar el origen de las peregrinaciones en el Acolhuacan; caracterizar la organización, los recorridos y el desarrollo de las peregrinaciones que realizan anualmente los pueblos de Tocuila, Chiconcuac y Riva Palacio a San Miguel del Milagro, Tlaxcala. El propósito fue analizar las rutas de peregrinaciones y su relación con el entorno a lo largo del tiempo, a partir de fuentes primarias, y discutir el papel de estas peregrinaciones en la conformación de la identidad comunitaria de Tocuila, Chiconcuac y Riva Palacio.

Los motivos para realizar esta investigación son varios. En mi opinión las investigaciones antropológicas, que tocan o mencionan el tema de las peregrinaciones en el Acolhuacan (González, 1994; Carreón, 2000; Ochoa y Pérez, 2010; Pulido, 2011;

Sanromán, 2013) no se han interesado en estudiar a profundidad los postulados antropológicos sobre la religiosidad de pueblos, santuarios y peregrinos en las poblaciones mestizas de la región de Texcoco, ya que el enfoque predominante de los investigadores del área, se dirige fundamentalmente a poblaciones que se asumen como “indígenas” y de “tradicción mesoamericana”, sobre todo hacía las poblaciones serranas de la región.<sup>1</sup>

Se conoce poco sobre los orígenes, desarrollo y características de las peregrinaciones realizadas por las poblaciones mestizas de Texcoco central hacia San Miguel del Milagro-Tlaxcala; un santuario de origen hispano y actualmente de población mestiza, así como su relación con los procesos de formación de identidad comunitaria y discurso territorial.

Dichos problemas comprenden diferencias en cuanto a la extensión y características de las áreas geo-culturales de estudio, el tratamiento de los hechos y objetos de análisis y la falta de equilibrio en la valoración de las condiciones de historicidad y etnicidad en las problemáticas antes citadas.

Es necesario mantener el interés en estos estudios y una visión completa e histórica, a partir de prácticas sociales observables, que dote de coherencia y construcción de datos antropológicos, sobre el carácter etnohistórico de las peregrinaciones que se realizan en el Acolhuacan hacia santuarios vecinos, como es el caso de San Miguel del Milagro.

Considero que esta necesidad es imprescindible para todos aquellos que estamos interesados en reconocer que la Etnohistoria y la Antropología son ciencias sociales que necesitan ofrecer explicaciones de carácter empírico sobre los objetos que estudian. De no construir estas explicaciones, presentarlas y verificarlas, nos conducirá al campo opuesto del saber antropológico, a abstraer saberes para más que conocer, simplemente “comprender” de manera emotiva, complicados paradigmas.<sup>2</sup>

Lo anterior justifica la realización de esta investigación, contribuyendo al conocimiento de la región y su organización comunitaria. Hace poco tiempo, la zona se vio afectada por el proyecto de construcción del nuevo aeropuerto de la Ciudad de México (NACM), qué hasta noviembre de 2018, se construía en las tierras del lago desecado de Texcoco, mismas que sirven a las comunidades San Migueleñas como territorio de peregrinación y devoción

---

<sup>1</sup> Un ejemplo de esta visión son los trabajos de David Lorente Fernández en los pueblos de la Sierra de Texcoco (Lorente, 2006 y 2010).

<sup>2</sup> Ver Osorio, 1998.

a su santo protector. Si bien es sabido que las tradiciones de este tipo (de peregrinaje) no tienden a desaparecer, pero sí a transformarse, pienso en la relevancia del registro etnográfico de esta tradición comunitaria, que estuvo en peligro antes de que se concluyeran las obras del NACM, que, sin duda hubieran afectado y transformado su dinámica, organización y realización.

Este trabajo parte de dos hipótesis: La primera, es que las peregrinaciones de los pueblos del Acolhuacan-Texcoco tuvieron su origen en la época colonial, que se desarrollaron como una integración/apropiación simbólica, espacial y ritual de los propios pueblos y que pueden contribuir a la reproducción de la identidad local.

La segunda hipótesis es qué las peregrinaciones desde Texcoco al santuario de Nativitas (principalmente a partir del siglo XVII), coincidió con el desarrollo comercial y agropecuario de Tlaxcala y Puebla, y con la opción económica de Texcoco, de complementar sus magros ingresos agropecuarios y artesanales, con la actividad comercial y de transporte vía arriería con los centros tlaxcaltecas y poblanos, integrándose así a la vida económica y religiosa, tanto de la Cuenca de México como de los valles de Puebla-Tlaxcala.

Los objetivos de este trabajo se llevaron a cabo a partir de las herramientas metodológicas y técnicas básicas de la investigación antropológica. La aplicación de técnicas de *investigación documental*<sup>3</sup> en archivos y centros de información, como son, las Bibliotecas del Museo Nacional de Antropología y del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, los archivos General de la Nación e Histórico del Arzobispado de México. Se localizaron mapas, gráficos y textos impresos, electrónicos y documentales, registrándoles a través de paleografía y/o transcripción y su respectiva elaboración de fichas y reportes de contenidos para su análisis; se establecieron los contextos de origen y/o fuentes de la información, el propósito implícito/explicito de las mismas, así como su correspondiente intencionalidad; se extrajeron de éstos los conceptos fundamentales y datos, como también la lógica interna para la síntesis de los resultados obtenidos.

---

<sup>3</sup> Ver De Gortari, 1979: 11-22; Bunge, 1983: 25-26; Dieterich, 2000: 57-62.

En cuanto a las *técnicas etnográficas de campo*<sup>4</sup> se realizó observación participante<sup>5</sup> y se aplicaron entrevistas semi-dirigidas o semi-estructuradas<sup>6</sup> a los peregrinos en experiencias de campo (comunidades-peregrinaciones-santuario). Se elaboraron guías de entrevistas semi-estructuradas hacía personajes claves dentro de la comunidad, por su organización y relevancia en la realización de la peregrinación; se transcribieron los datos de la libreta de campo en cédulas y reportes, así como del registro fotográfico y de video en diferentes momentos de la peregrinación; elaboración de mapas geográficos y topográficos de las rutas de las peregrinaciones. Finalmente la síntesis de los resultados obtenidos y transcripción de datos cuantitativos/cualitativos-antropológicos para su representación en reflexiones finales.

Sobre la metodología del trabajo de campo, se trató de dar el carácter de reflexividad<sup>7</sup>, a fin de lograr un puente empático con los peregrinos y de realizar una mejor observación participante, la reflexividad fue necesaria para el establecimiento del *rapport*<sup>8</sup> o simpatía-empatía, con la finalidad de acceder convenientemente a los informantes y a sus sentimientos, vivencias y experiencias en torno a un tema tan íntimo como un viaje ritual y penitencial, que ha marcado y marca, tanto sus trayectorias vitales, como su trascendencia espiritual, en busca no solo de mejorar su suerte, sino de fe y redención (González, 2009: 3).

### **Presentación de capítulos**

Los resultados del análisis de los recorridos rituales de peregrinos del Acolhuacan-Texcoco hacia el Santuario de San Miguel del Milagro, se organizaron en: introducción, tres capítulos, conclusiones y anexos varios.

---

<sup>4</sup> Ver Velasco y Díaz de Rada, 1997:17-89.

<sup>5</sup> Esta técnica nos permite coleccionar datos observando en forma directa, como parte temporal o permanente del grupo estudiado, mientras se observan los comportamientos y actividades de este (Ver Kawulich, 2006).

<sup>6</sup> Las entrevistas siguen un plan de aplicación de manera abierta, donde únicamente se va dirigiendo al entrevistado cuando se desvía del tema de la entrevista (Ver Pick y López, 1983: 83-96).

<sup>7</sup> Se considera la reflexividad como una estrategia metodológica para asegurar la calidad de la investigación, en términos de credibilidad, rigurosidad metodológica, auditabilidad, o validez interna de dicha investigación. En este sentido, se sigue la propuesta de Pierre Bourdieu, en su teoría social, de que la reflexividad en la investigación es epistémica, ya que se propone en esta, "objetivar al sujeto objetivante", que está inserto en un espacio social y un campo académico que condiciona su punto de vista (Ver Vázquez, 2006: 100 ; González, 2009: 1-4, Nota 16 ; Tello, 2017: 668, Nota 1).

<sup>8</sup> El *rapport* como empatía-simpatía no es solo un concepto instrumental y abstracto, sino que es un componente del sustrato ético y emocional -y por ende cultural- que ocurre y se construye entre el investigador y el informante, y sobre él, se construye la confianza como condición de la investigación misma (Ver Zenobi, 2011: 69-71, 78 ; Tello, 2017: 672).

En el Capítulo I: “*Antropología y peregrinación*”, se presenta el marco teórico con las propuestas de las corrientes de la arqueología de la peregrinación y la antropología turneriana de la peregrinación, revisando además varios conceptos-guías relativos a las peregrinaciones, romerías y demás viajes rituales en la antropología, así como un marco histórico que muestra los antecedentes prehispánicos e históricos de la zona de estudio.

En el Capítulo II: “*El acto de peregrinar en el Acolhuacan-Texcoco*”, se continúa con el aspecto histórico aunándolo a la revisión de las características geográficas del área de estudio (el Acolhuacan-Texcoco y la región del oeste de Tlaxcala); asimismo se revisan las características de las peregrinaciones en el área por época (colonial y siglos XIX, XX y XXI).

En el Capítulo III: “*Por Dios y con el Santo a cuestras: Etnografía de tres peregrinaciones del Acolhuacan-Texcoco hacia el Santuario del Milagro*”, se describen los tres tipos de viajes rituales, caracterizando a cada una como peregrinación, romería y turismo religioso, porque presenta a las peregrinaciones como actos culturales particulares, con la propuesta de especificar y definir el acto de peregrinar.

Y por último, las consideraciones finales. Intercalados en el texto, se encuentra un mapa con las tres rutas de las peregrinaciones y un registro fotográfico/visual.

## CAPÍTULO I ANTROPOLOGÍA Y PEREGRINACIÓN

### 1.1. Sobre la Antropología y la Arqueología de las Peregrinaciones

El marco teórico de la presente investigación, se mueve dentro de muchos otros conceptos y líneas de estudio utilizados tanto en la Antropología, como en la Historia y otras disciplinas afines como la Etnohistoria, en donde a partir de los conceptos originales se han formulado otros semejantes o análogos, sobre la base de una generalización intercultural (Bradley, 1999: 3).

Sobre la pertinencia de la Historia y la Antropología, en el análisis de la génesis y desarrollo de las peregrinaciones de los pueblos de Texcoco al santuario tlaxcalteca de San Miguel del Milagro, es necesario aclarar que la participación de ambas ciencias sociales viene a propósito en el tema de investigación, porque ambas se complementan.

Esto es porque las transformaciones económicas, políticas y sociales que sucesivamente se presentaron en la época colonial y en los siglos XIX y XX, al interior de los pueblos y en los santuarios de la Cuenca de México y en el área de Puebla-Tlaxcala, no se consideraron gracias al enfoque antropológico e histórico, como capítulos finales de una etnografía sobre peregrinaciones, sino como eventos que trajeron rupturas y continuidades, tanto en instituciones como en modelos de vida y de pensamiento, provocando la ruptura de las normas sociales y consecuentes crisis (Kapferer, 2000: 133; Melcalf, 2000: 656).

Sobre los conceptos básicos de este trabajo que se han empleado en las actividades a desarrollar tomados de la Historia y la Antropología, se pueden manejar básicamente los relativos a la *Arqueología de la Peregrinación*<sup>9</sup> y la *Antropología Turneriana de la Peregrinación*<sup>10</sup>, en cuanto a su origen, difusión y aplicación.

---

<sup>9</sup> La Arqueología de la Peregrinación (*Archeology of Pilgrimage*) fue establecida formalmente en 1994, con la publicación de varios artículos sobre peregrinaciones en Mesoamérica, India, Medio Oriente y la Europa medieval, en la revista *World Archaeology*, presentada en los círculos de la Arqueología Británica en 1994, y surgiendo como resultado del encuentro previo entre el editor y arqueólogo irlandés Peter Harbinson, con historiadores medievalistas y estudiosos de la antropología religiosa (Bradley, 1999: 1).

<sup>10</sup> Dicha corriente antropológica surge de los trabajos y planteamientos de los antropólogos Víctor y Edith Turner, que trabajaron en México durante las décadas de 1970-1990, proponiendo una serie de postulados teóricos sobre el carácter, desarrollo e importancia de las peregrinaciones, entendidas como un fenómeno socio-religioso propio de incontables culturas (Straffi, 2015: 120-130).

La aportación teórica de la corriente de la *Arqueología de la Peregrinación*, hace énfasis en el marco físico donde se realiza este hecho socio-cultural-político y económico. Los conceptos básicos que he considerado de esta corriente, corren a cargo de los estudios de Julie M. Candy, quien concibe a la peregrinación como una secuencia de movimientos a través de paisajes, en donde los sitios construidos y los lugares sacros como espacios no alterados del medio (ríos, montañas, peñas, cuevas, manantiales y llanuras), son parte integral de la experiencia y el significado de los viajes devocionales (Candy, 2009: 2). Además, propone que las áreas de estudio del peregrinaje, serán topográficamente distintas y constituirán la base para el análisis de conjuntos localizados de la cultura material a lo largo de rutas, mismas que se estructuran en espacios geográficos conectando áreas geoculturales (Candy, 2009: 2-6).

Dentro de estas áreas, existe información arqueológica, histórica y geográfica, con presencia de materiales, monumentos y estructuras arqueológicas e históricas, que se combinan para formar conjuntos de datos, con los que se puede hacer frente a cuestiones de investigación contextuales más refinadas (Candy, 2009: 2-6).

De acuerdo con Harbinson (1994: 91-98), los asentamientos que existirán en las áreas del peregrinaje se organizarán en dos categorías, que son: 1) los puntos del recorrido; y 2) los santuarios. Los puntos de peregrinaje son lugares de descanso y de actividad ritual secundaria, con importancia en la geografía ritual y en la cosmogonía correspondiente, pudiendo ser seleccionados y mantenidos en virtud de las rutas de intercambio preexistentes (Prabha Ray, 1994: 35-46).

El santuario es el centro y meta del recorrido, donde existirá un oráculo; la representación sobrenatural de una deidad o entidad; una reliquia u objeto asociado a la deidad; el escenario ritual de un acontecimiento primigenio o cosmogónico; una entrada al mundo espiritual, etcétera (Silverman, 1994: 10-14; Saunders, 1994: 107-111; Petersen, 1994: 49-51). Aparte de su carácter sacro, su origen, sostenimiento y asentamiento se puede explicar por el apoyo de comerciantes o de élites políticas a su existencia y funcionamiento, ya que estos grupos lo utilizan como zona neutral. El santuario funcionará como mecanismo de seguridad diplomática y territorial, en síntesis será un punto de comercio,

intercambio y de interacción interregional (Prabha Ray, 1994: 35-46; Stopford, 1994: 59-69).

El concepto de santuario como centro de peregrinaje y de intercambio político y económico, puede cambiar el eje de interés desde la cima hacia la circulación regional, uniendo en itinerarios tanto la evidencia arqueológica de bases, localidades intermedias y cimas, así como las localidades cercanas (Saunders, 1994: 107-112; Mignone, 2013: 147). Situación particularmente interesante para la investigación, ya que esta incluye escenarios geográficamente variados de los estados de Puebla, Tlaxcala y Estado de México.

Complementando la visión de la arqueología de la peregrinación, se ha recurrido a los aportes teóricos de los paradigmas que han propuesto Víctor Turner y Edith Turner sobre la peregrinación como fenómeno cultural y religioso. Su enfoque permite abordar cuestiones de las relaciones de los peregrinos frente a la identidad local, el ejercicio del control sobre el flujo del tráfico e intercambio de bienes valiosos, la expresión material de la conducta religiosa en diferentes etapas culturales y el análisis del complejo engranaje existente entre el paisaje ritual, la percepción social y religiosa y los sistemas vigentes de creencias mágico-religiosas (Straffi, 2015: 120-130; Candy, 2009: 2-6).

Las aportaciones elaboradas por los investigadores norteamericanos Víctor y Edith Turner desde 1978, comprenden una serie de postulados teóricos referentes a una guía y un conjunto de hipótesis acerca de los atributos geográficos, de los procesos sociales y el significado de los ritos y símbolos de la peregrinación (Turner y Turner, 1978).

Dichas hipótesis guiaron diferentes trabajos realizados sobre peregrinaciones hacia Chalma y la Villa de Guadalupe, considerando en ellos un análisis procesual, simbólico y comparativo y un examen sociológico, tratando de formalizar lo que se puede definir como una teoría “universal” de la peregrinación, que siguieron y siguen numerosos investigadores nacionales y extranjeros (Straffi, 2015: 121-122).

De tal manera, es posible presentar algunos conceptos básicos de estos paradigmas turnerianos:

Primeramente, la peregrinación se puede entender y vivir, según los Turner, como una experiencia social de movimiento y de transición en que los peregrinos abandonan de manera temporal y voluntaria, las estructuras y patrones de la vida social normal, para

emprender como nuevas personas, un viaje extraordinario por un paisaje sacro y culturalmente creado en los intersticios de las experiencias normales (Turner y Turner, 1978).

Además, el espacio geográfico que es recorrido por las peregrinaciones, desde los pueblos que son puntos de partida hasta los santuarios, es el denominado “campo” de la peregrinación, un espacio simbólico por donde se busca llegar al santuario (un sitio sacro por definición), donde se encuentran símbolos muy poderosos. Los que organizan de manera jerárquica el resto de símbolos que están dispersos a lo largo de toda la ruta recorrida por la peregrinación. Este sistema, tendrá una serie de rutas o “caminos”, con sus propios marcos socio-geográficos (Garma, 1994: 87).

La ruta de regreso del santuario, por el mismo espacio o “campo”, será para los peregrinos psicológicamente diferente y más fácil con respecto a la ruta de acceso (Garma, 1994: 87), ya que han experimentado un cambio interior, semejante a los procesos asociados con los ritos de paso, donde dicho cambio es interior o espiritual, que debe ser correspondido con un cambio en el “campo” o espacio externo o físico.

Entendamos que el punto de inicio de la peregrinación será por lo regular una necesidad de carácter individual, originándose en una promesa, en una manda, un voto a Dios o a un milagroso santo, ángel, virgen o manifestación cristológica o mariana, que se debe cubrir, emprendiendo el camino para liberarse o liberar a alguien querido de una aflicción, una enfermedad o desgracia (Turner, 1988: 13).

Así, durante el peregrinaje o experiencia, los códigos usuales de ordenamiento y jerarquización socioeconómico y de género, son suspendidos temporalmente, pudiendo marchar los peregrinos en una inusual condición de igualdad y camaradería, pues los principios de jerarquía y diferenciación social que organizan la sociedad de los pueblos peregrinos se debilitan, desaparecen o se suspenden durante el peregrinaje (Rodríguez-Shadow y Shadow, 1998: 26-29).

Surgen así entre los peregrinos, una serie de relaciones “anti-estructurales” de comunalidad, universalismo y fraternidad, que destacan los aspectos de unión e igualdad entre sus miembros, a manera de una “anti-estructura” (Turner 1984: 273-274; Turner y Turner, 1978: 250).

De esta manera, se pueden caracterizar a las peregrinaciones como “asociacionales”, donde los individuos se sienten integrados en comunidad por una devoción común a un santo patrón, o bien a un milagroso santo, ángel, virgen o manifestación cristológica o mariana, sintiendo que su condición cambia durante el viaje, por su contacto con lo sobrenatural en su viaje y meta (el santuario). A la vez, por la existencia de vínculos entre ellos, de amistad, de asociación voluntaria e incluso de conocimiento casual, más que sobre vínculos de estatus previos (Turner y Turner, 1978: 13).

Sin embargo, esta transformación de los peregrinos no es un rito de paso, ni un camino a mejorar de status socioeconómico, porque los ritos de paso e iniciación son obligatorios para los miembros de los grupos, siendo que el acto de peregrinar es totalmente voluntario, poseyendo así, características y resultados distintos (Turner y Turner, 1978: 8).

Sobre la fe, la posición de Turner en su *Antropología de Peregrinación*, es que las normas canónicas y populares de la fe, exigen el cumplimiento del viaje ritual, sea como peregrinaje o romería. Sin embargo, esta fe se une regularmente a las necesidades de comercio o intercambio con otras regiones, así como del poder para organizar el viaje, así como justificar y reproducir identidades (Turner, 2009: 28, 29).

De tal forma, fe, intercambio y poder se constituyen como necesidades del peregrinaje, ayudando a mantener una red de comunicaciones adecuada entre las tierras del santuario y de los peregrinos (Turner, 2009: 28).

Luego, al terminar el festejo del recibimiento de la peregrinación en su pueblo de origen, los peregrinos dejan de serlo automáticamente, careciendo así de cualquier cambio de estatus social a su regreso. Los únicos cambios que experimenta el peregrino son puramente morales y espirituales durante la peregrinación (Garma, 1994: 87).

Junto con estos conceptos relativos a la peregrinación y a la romería como viajes rituales, ha surgido recientemente la cuestión de analizar y estudiar junto a la realidad antropológica de estos, el fenómeno del turismo cultural en nuestro país, que se trata con los otros tipos de viajes religiosos, líneas más adelante.

Dentro de los cambios y rupturas que representan las peregrinaciones, romerías, y el fenómeno caracterizado como turismo religioso, ha tenido que surgir la coyuntura de la Historia y la Antropología en el análisis de la génesis de estos viajes religiosos, y su

desarrollo por los pueblos de Texcoco, al caminar en forma de peregrinaciones al santuario tlaxcalteca de San Miguel del Milagro; por lo que es necesario reiterar, como se expresó al principio de este Capítulo I, que la participación de ambas ciencias sociales viene a propósito porque una y otra se complementan.

Dichas rupturas, continuidades y crisis, llevaron a los pueblos y comunidades de Texcoco y de Puebla-Tlaxcala, a realizar acciones reparadoras de alguna clase e intentar una reintegración social y cultural, mediante una serie de invenciones religiosas de nuevos significados culturales, que se manifestaron periódicamente en eventos comunitarios, como fueron los casos de las peregrinaciones y romerías del siglo XX y anteriores, y recientemente en el turismo religioso del siglo XXI (Kapferer, 2000: 133-134; Grodzin, 2000: 485).

## **1.2. Las peregrinaciones, romerías y viajes rituales en la Antropología**

El viaje ritual en todas sus variantes (peregrinación, romería, rogativa y recientemente, el turismo religioso), es un proceso de transformación social e individual, que comprende realizar viajes a lugares de gran importancia cultural, al encuentro en un lugar sacro (usualmente el santuario) con deidades, objetos o personas (vivas o muertas), además del retorno al hogar con los bienes o reliquias que los peregrinos obtuvieron o intercambiaron en el santuario o a lo largo del camino. Dichos viajes sagrados enfatizan la experiencia de compartir, individual y colectivamente, los ideales religiosos y los símbolos que se entrelazan de forma simultánea con las experiencias sociales e individuales.

No siempre los peregrinos, romeros o suplicantes o turistas religiosos, detallan sitios específicos en su trayecto, pues el viaje ritual puede girar en torno a un traslado para encontrar más que un santuario o lugar sacro, a una importante persona religiosa ubicada o un objeto sagrado que a menudo cambia de ubicación; si los lugares de peregrinación son fijos en el espacio (como los orientados a viajar hacia santuarios establecidos), tal vez el significado de estos cambia de acuerdo a las expectativas, contexto o características de peregrinos y peregrinación (Morinis, 1992: 2; Patel, 2012: 73).

Peregrinación, romería y rogativas con frecuencia son utilizados como sinónimos, siendo el turismo religioso el que trae una connotación lúdica y de esparcimiento, pero en la

presente investigación, se plantean a todos los anteriores, como términos diferenciados y distinguibles no sólo etimológicamente, sino también en una perspectiva etnohistórica y antropológica. Por ejemplo, romería y peregrinación serían recorridos rituales que parten de pueblos y poblaciones hacia lugares sacros y/o santuarios. A su vez, por características singulares la romería y la peregrinación se podrían considerar (al menos en el mundo hispano latinoamericano y peninsular) como experiencias distintas por tres razones (Fernández y Fernández, 1976: 233-234; Straub, 1985: 107), que serían:

- Primero, la romería es una breve excursión hecha en repetidas ocasiones por una persona en su propia localidad, por consiguiente, la salida lleva consigo un sentido de intimidad. En cambio, la peregrinación es un largo viaje y a los moradores del santuario, el peregrino les parecerá un ser misterioso y enigmático por ser extranjero de alejadas regiones.

- Segundo, la romería supone una agrupación de personas que al viajar se ven como una unidad solidaria, mientras que la peregrinación es emprendida por una sola persona o por miembros de un grupo, los cuales son discernibles entre sí como individuos distintos.

- Tercero, aunque la peregrinación se emprenderá especialmente por devoción y/o promesa, la romería se hará por varios motivos como: el acudir a la feria y comercio del santuario, la compra de bienes desde recuerdos, reliquias, ganado, participar de comidas en común, el celebrar ávidamente la fiesta del santuario con bailes y cantos, el poder encontrar parejas amorosas, etc.

Por tanto, se reconoce que históricamente el romero es el nombre con el que se llama al viajero medieval que se trasladaba a Roma para visitar la tumba de los apóstoles y mártires, considerando a esta ciudad como sagrada (Covarrubias, 1611: 616-1258); simbolizando su recorrido con una hoja de palma que portaba, pudiendo pasar la vida vagando de santuario en santuario (Rey, 1944: 25; Callejo, 2011: 81). Peregrino en cambio, es el nombre histórico del viajero que salía de su tierra a visitar alguna casa santa o lugar santo lejano (Covarrubias, 1611: 585-1196), trasladándose a santuarios como Jerusalén, Tierra Santa, Santiago de Compostela, etc., cuyo símbolo usualmente era su vestido, cayado y sombrero, al igual que la concha o venera que portaban a su regreso (Callejo, 2011: 81). En este trabajo los términos de romero y peregrino, al igual que romería y peregrinación, no se refieren a los términos históricos usuales, sino a la conceptualización que se hizo previamente.

Se puede agregar además, que si bien lo religioso tiene preeminencia sobre lo mundano en las primeras etapas tanto de la peregrinación como de la romería, sobre todo cuando la imagen de la Virgen o del santo sale de la capilla o de la iglesia del pueblo o comunidad de partida, para llevarla en procesión, en las últimas etapas de la romería y de la peregrinación, la importancia del final con la llegada al santuario es clara. En la peregrinación el final relevante es el cumplimiento de la promesa, manda y devoción manifestada al realizar la danza, la acción disciplinar o sacrificial, el ceremonial, la entrega de ofrendas, la misa-comunión-unción, etcétera. Mientras que en la romería, será la celebración de la comida y el festejo comunitario, etcétera. (Fernández y Fernández, 1976: 233-234, 253; Straub, 1985: 108; Piedras, 2016: 1-2).

Con base en estas diferencias, si bien puede distinguirse una romería de una peregrinación, también se puede reconocer un área ambigua entre estos dos tipos opuestos de actividad, pues cuando los romeros perciben que cuanto más distancia cubre el viaje tanto más llega a tornarse el romero en peregrino, y tanto menos romero (Fernández y Fernández, 1976: 234).

Además de esta zona ambigua entre romería-peregrinación, sucede la situación de necesidad de pueblos, comunidades e individuos de rogar por alivio en tiempo de sequía, epidemia, calamidades o de crisis semejantes, incitó e incita a una procesión rogativa en

vez de una romería o peregrinación de parte del grupo de personas, tanto en España como en Hispanoamérica<sup>11</sup>.

Dicha rogativa implica el transporte de la imagen sagrada por los alrededores del lugar sacro, capilla, cueva, monte, santuario, etcétera, elevar oraciones especiales, a veces convocar grandes reuniones de grupos de pueblos vecinos y diferentes, y aún, celebrar una comida festiva. Esto no sólo pasa en España sino también en Centroamérica, ya que como ejemplo, se reporta que en El Salvador a estas rogaciones se les llama de “peregrinos” (Straub, 1985: 122).

Además de las diferencias, semejanzas e inter-relaciones sobre peregrinaciones y romerías, es necesario tocar el tema del turismo religioso, fenómeno creciente en nuestro país, en este siglo XXI.

El turismo religioso es sin duda una de las modalidades turísticas que pueden considerarse fundadoras, por tratarse de una de las movilizaciones humanas más antiguas y recurrentes a través de la historia. Por su carácter aglutinador, el fenómeno pertenece a diversas religiones como el Cristianismo, el Islam o el Budismo, que postulan que el hombre puede relacionarse con lo sobrenatural; por sus características, el peregrinaje ha implicado e implica desplazamientos territoriales con conexiones de múltiples puntos de la geografía, como pasa con las visitas periódicas a los santuarios cristianos, budistas o bien a la ciudad sagrada de la Meca, cumpliendo así una función de paso y aprovisionamiento; por el tiempo empleado, pues el turismo religioso ha tratado y trata con eventos limitados y fijados según los diversos calendarios litúrgicos-religiosos; dada su organización implica, por algún motivo, la formación de un conglomerado humano, que ha integrado e integra a individuos asociados a un conjunto mayor ordenado en jerarquías y rangos, unos internos al grupo en movimiento y otros externos, postulados por la misma autoridad religiosa comprometida en el evento; por su objetivo, se trata de una marcha, de un viaje a algún lugar considerado santo, o tocado por lo sagrado (Padilla, 2003 : 272).

De manera general, el turismo religioso trata actualmente de aprovechar el acervo patrimonial religioso que cierta comunidad vive, tratando de respetar tanto el espacio

---

<sup>11</sup> Por ejemplo, el caso de la Virgen de Guadalupe y la Virgen de los Remedios que en épocas novohispanas cada que se inundaba la Ciudad de México sacaban a las vírgenes de sus iglesias y las llevaban a peregrinar por la ciudad para eliminar o paliar con la calamidad (Rubial: comunicación personal).

físico-simbólico patrimonial (iglesia, capilla, santuario o sitio sacro), como el sentido de las prácticas religiosas allí realizadas, a las que se consideran en conjunto como un recurso patrimonial que es expresión material e inmaterial de la Cultura (Padilla, 2003: 275).

En síntesis, para el presente trabajo, el turismo religioso, como actividad turística realizada por motivación religiosa, es una variante del turismo cultural de carácter sostenible, un espacio o nicho que aún no ha sido suficientemente estudiado o aprovechado por las industrias culturales comunitarias o regionales<sup>12</sup>; se origina a partir de una lectura diversa de monumentos y manifestaciones del patrimonio cultural inmaterial ligado al rito católico, dirigido a visitar iglesias, capillas, catedrales y sobre todo, a santuarios, así como a consumir artesanías locales, actividades gastronómicas, tradiciones y saberes populares, y a participar individual y colectivamente en devociones, procesiones, romerías y peregrinaciones (Padilla, 2003: 272-273; Ruezga y Martínez, 2006: 168-169 ; Caraballo, 2006: 131-132, 140 ; Solórzano, 2012: 157-159).

Para algunos investigadores, el santuario es el término y punto por excelencia del turismo religioso, ya que la historia, la tradición, el folclor y las expresiones artísticas de cada santuario son el testimonio de una cultura que refleja la influencia y el estilo de vida de las poblaciones que lo rodean, de la región y del propio país; tiene hondas raíces en el ser popular. En el caso mexicano, los santuarios no son lugares situados en tierra de nadie, sino son espacios enclavados en jurisdicciones políticas, que corresponden a los municipios, y por lo tanto, inmersos en toda una red de intereses socioeconómicos y políticos locales y regionales (Padilla, 2003: 273-274 ; Ruezga y Martínez, 2006: 169-170).

A los santuarios han acudido y acuden personas de todas las clases sociales, en el caso de México, la mayoría provienen del medio rural; con todo, los visitantes de medios urbanos suelen tener prácticas rituales estereotipadas, como realizar ofrendas de dinero y en ocasiones prestaciones físicas que implican sacrificio, aunque estos suelen tener también

---

<sup>12</sup> El turismo religioso como nicho u oportunidad a desarrollar en el turismo cultural, implica actualmente, ocupar un segmento o sector de posibles usuarios, estudiándolos como posibles clientes, en este caso peregrinos que se comportan como consumidores de bienes y servicios asociados a un patrimonio material e inmaterial de carácter espiritual. Las estrategias de promoción y mercadeo son diseñadas para este turismo, implica desarrollar industrias culturales que aprovechen de manera sustentable este patrimonio cultural, en una perspectiva de mercado masivo, que pueda ofrecer productos, precios y promociones que sean competitivas y atractivas para los clientes potenciales, identificados por medio de una segmentación del mercado y un mercadeo dirigido (Ver Cáceres y Carrera, 2013: 14-29 ; García, et. al., 2017: 133-140).

devoción a la tierra del santuario, a las reliquias, cintas, imágenes, cruces, estampas, etc. y eso representa también una posibilidad de derrama económica (Padilla, 2003 : 272; Ruezga y Martínez, 2006: 170).

El turismo religioso a los santuarios en nuestro país, oficialmente fue y es objeto de estudio por parte de diversos investigadores, así como de dependencias, la Coordinación Nacional del Patrimonio Cultural y Turismo del CONACULTA (CNPCT-CONACULTA), oficialmente hasta 2016. En ese contexto, la peregrinación como elemento que promueve las visitas a los santuarios, se consideraba como una faceta muy importante del turismo religioso, ya que movía y mueve masas humanas unidas por un mismo ideal religioso, cultural e incluso recreacional y lúdico (Ruezga y Martínez, 2006: 169).

El viaje en sí y sus efectos económicos en el núcleo receptor (preferentemente un santuario establecido según el rito católico), son práctica y teóricamente iguales a cualquier otra motivación de la actividad turística, pues tanto el turista como el peregrino utilizan los servicios y la infraestructura, y adquieren en trayectos y estancias los bienes que necesitan (Ruezga y Martínez, 2006: 168).

En muchos de los casos la afluencia religiosa es la que determina por sí sola el crecimiento paulatino o rápido de los polos de atracción, como es el caso precisamente de La Villa de Guadalupe, en CdMx, San Miguel del Milagro en Tlaxcala, y San Juan de los Lagos, en Jalisco (Ruezga y Martínez, 2006: 169).

A los peregrinos dentro de esta visión de Turismo Religioso, en el caso de México, se les contemplaba, para su consideración y clasificación, de acuerdo al fundamento legal de la Ley Federal de Turismo que ve al turista en sus Disposiciones Generales, Artículo Tercero, como la persona que viaja *“desplazándose temporalmente fuera de su lugar de residencia habitual y utiliza alguno de los servicios turísticos a que se refiere esta Ley, sin perjuicio de lo dispuesto para efectos migratorios por la Ley General de Población”*; la misma definición encuadra perfectamente con la del peregrino que visita los santuarios en México (Ruezga y Martínez, 2006: 169).

Dentro de la visión del turismo religioso en México, las peregrinaciones y romerías son celebraciones populares y fenómenos culturales que tienen un innegable impacto económico y social sobre los santuarios y en las comunidades de los lugares aledaños

(Solórzano, 2012: 157). Esto es porque las actividades culturales y religiosas de las peregrinaciones en un santuario, generan una actividad económica concentrada en los días específicos de afluencia, tanto en los preparativos de las actividades rituales y penitenciales: misas, ofrendas, oraciones comunitarias, danzas, etcétera, y eventos tales como: comidas colectivas, procesiones locales, adquisición de reliquias o recuerdos, etcétera. Todo esto generado por los visitantes durante los tiempos rituales de visita (Padilla, 2003: 273 ; Solórzano, 2012: 159).

Las preparaciones de las actividades marcadas en los calendarios rituales del Santuario y de las comunidades visitantes se dan a lo largo de los meses anteriores. En particular, el día del Santo, Arcángel, Virgen o manifestación cristológica, resultaba importante estudiar el fenómeno concentrado en el santuario, durante los días principales. Las preparaciones y algunas ceremonias tienen lugar también en municipios aledaños al Santuario, aunque este estudio de impacto económico se circunscribe al municipio y comunidad adscrito al santuario visitado (Solórzano, 2012: 159).

Tal impacto según los investigadores del tema, necesita ser valorado, para dar curso a industrias culturales ligadas a la actividad del turismo religioso, para propiciar la definición de políticas públicas que no sólo preserven el patrimonio cultural, sino que también lo potencien como una fuente generadora de bienestar para las comunidades involucradas (Padilla, 2003: 279; Solórzano, 2012: 159).

Pese al interés por su importancia económica y a las cifras de derrame económico generadas considero, qué en México, no se presta suficiente atención a este tipo de turismo. En el aspecto legal no se cuenta aún con una reglamentación para su protección y fomento pese a las facultades que a las autoridades municipales les confiere el Artículo 115 de la Constitución federal vigente. Se necesita, además, la concientización de la población local y la voluntad comunitaria para aplicarlo en provecho de una serie de poblaciones e instituciones locales que desde siempre se han beneficiado con esta actividad (Ruezga y Martínez, 2006: 173).

### **1.3 Antecedentes prehispánicos e históricos**

#### ***Peregrinaciones y romerías medievales***

Las peregrinaciones y romerías realizadas en Hispanoamérica y en España actualmente y en épocas pasadas (siglos XVI al XIX<sup>13</sup> y XX), tienen su antecedente directo en las romerías y peregrinaciones cristianas de la Europa Medieval.

Los cristianos medievales estaban convencidos que los viajes a lugares santos, eran de particular beneficio material y espiritual, existiendo tres modalidades posibles, practicadas en la Alta y Baja Edad Media (Le Goff y Schmitt, 2003: 646-649), que fueron:

- La primer variante implicaba la visita a Tierra Santa, a los lugares citados por la Biblia, donde habían transitado Cristo, la Virgen, los apóstoles, profetas y diversos santos, haciendo el recorrido en la ciudad de Jerusalén, Belem, Mar Muerto, el Monte Carmelo, etcétera.

- La segunda modalidad era de aquellos que visitaban los lugares en los que, todavía en vida, habitaban personas tenidas por santos (eremitas, religiosos, monjes y ascetas), buscando su consejo y sus objetos (tenidos como reliquias); estos lugares seguirían siendo visitados cuando estos santos y santas murieran, pues acudirían los peregrinos a sus tumbas, a nuevos focos de peregrinaje y sobre sus tumbas se erigirían iglesias, monasterios, capillas y santuarios.

- La tercer variante de viaje sagrado, estaba enfocada a visitar las reliquias de los santos y mártires en los templos, conventos y catedrales que contenían el cuerpo o partes de él, expuestas o conservadas como reliquias, que se cree podían curar males físicos y espirituales muy concretos, o bien, donde habían ocurrido apariciones o existían imágenes milagrosas de Cristo, la Virgen María o de ángeles y santos.

Dichas modalidades se reelaboraron en este trabajo, de acuerdo a la clasificación hecha por Fernández y Fernández (1976), proponiendo dos tipos generales; uno sería el de las peregrinaciones de amplio radio, de alcance global que se dirigen a Jerusalén y Tierra Santa, Roma, Santiago de Compostela, Canterbury, a Nuestra Señora de Rocamadour, Mont Saint-Michel, etcétera, donde peregrinaban principalmente miembros de los estratos sociales superiores (nobles, clérigos, caballeros, comerciantes), todos los que podrían afrontar los peligros, incomodidades y elevados costos y amplios tiempos de viaje,

---

<sup>13</sup> Para el siglo XIX como consecuencia de la Revolución Mexicana y la Guerra Cristera, en ciertas regiones hubo prohibiciones de realizar rituales católicos públicos y las peregrinaciones y romerías fueron las más afectadas.

generalmente en barco y/o a caballo (Fernández y Fernández, 1976: 233-234; Andrade, 2014: 20-22).

El otro tipo, serían peregrinaciones de cortos trayectos, romerías locales y a lo sumo regionales, que tendrían como metas, santuarios y sitios sacros a visitar con un mínimo de gastos y de tiempos, generalmente hechas a pie, y con la participación de estratos sociales inferiores (mujeres, campesinos, artesanos) (Fernández y Fernández, 1976; Andrade, 2014: 20-22).

Cronológicamente, durante la Alta Edad Media (VI al XI d. C.), la peregrinación por excelencia fue a la ciudad de Roma, para visitar las tumbas de los innumerables mártires y de San Pedro y San Pablo, mientras que para la Baja Edad Media (XII al XV d.C.), las peregrinaciones a Jerusalén y a Santiago de Compostela, fueron las peregrinaciones por excelencia, que por lo general estaban acompañadas de navegación y de comercio (Le Goff y Schmitt, 2003: 649).

Es muy posible que durante la Alta Edad Media, antes del siglo XII, las peregrinaciones y romerías realizadas, tuvieran un carácter informal, más apegado a una popular y extendida religiosidad, teñida de diversas características poco ortodoxas; sin embargo, a partir del siglo XII, con las reformas de Inocencio III y la progresiva centralización de la iglesia y el poder del papado romano, se formalizó y volvió cada vez más institucional. La práctica popular de las romerías y el peregrinaje en la Europa medieval, cuando se concentró en éstas prácticas; el conjunto de actos y valores culturales que definió y consolidó al peregrinaje, la romería y las rogativas, conservándose y reforzando sus caracteres en la medida que la Contra-reforma y de los Concilios de Trento, se convirtieron en un tema de estudio del análisis sociocultural comparativo ejercido por la Antropología Cultural, los estudios históricos religiosos y corrientes arqueológicas como la Arqueología de las Peregrinaciones (Fournier *et al.*, 2012:13).

Los intentos de legislar y formalizar las romerías y peregrinaciones por parte de Papas, obispos, sacerdotes y ordenes monásticas, y de las principales instituciones religiosas dominantes en el período medieval fue determinante, puesto que en unión al poder estatal (real, feudal o imperial) se autorizó o prohibió la construcción de edificios religiosos en los espacios sacros (santuarios), es decir, se poseyó el poder de legitimar.

Habitualmente, las creencias y prácticas al interior de romerías y peregrinaciones eran controladas por el poder eclesial, de forma que en la normatividad eclesiástica los sacerdotes fueron los encargados de establecer las normas a seguir, controlar el acceso, la liturgia, las contribuciones, o simplemente de encabezar dichas peregrinaciones. A pesar de ello, la evidencia empírica y la práctica social reflejada en los documentos medievales, muestra que tampoco fueron excepcionales las peregrinaciones laicas sin sacerdotes durante la Baja Edad Media (Lagunas, 2012: 40).

Los santuarios<sup>14</sup> hispanos, desde el principio de la cristianización en la Antigüedad Tardo-romana hasta la Edad Media, tuvieron características propias; hasta antes de la invasión musulmana, los santuarios a nivel general, eran puntos de una religión popular y local, que estaban dedicados a una serie de santos del lugar, venerados en ermitas, tumbas y pequeños lugares. Dicha veneración se expresaba en una serie de cultos regionales y locales, centrados sus propias historias sagradas de mártires y santos, que fungían como intermediarios entre Dios y la comunidad o el suplicante, y donde esta relación se expresaba en rituales periódicos a las sacras reliquias de huesos de santos, expuestos a la veneración popular (Christian, 1976: 49-65)

El culto popular hispánico a estas reliquias, veneradas con anterioridad a las imágenes marianas o cristológicas, representaba un mundo religioso con cierto sentimiento mágico. Estas reliquias de huesos santos, tenían en la mentalidad de la época, la virtud de obrar milagros y curaciones. Su valor como símbolos de la cultura religiosa, era tan importante que se protegían de todo posible robo o saqueo por parte de extranjeros, herejes o musulmanes. Así, al suceder la invasión musulmana en el siglo VIII, se trasladaron muchas reliquias al norte de España (Christian, 1991: 157-180).

Este traslado de reliquias, junto con la consolidación de la ocupación musulmana hasta el siglo XII, provocó un vacío de santuarios; sin embargo, a partir de la Reconquista y la reocupación cristiana de territorios, con la influencia papal y de la Francia del siglo XIII, y el avance de los reinos hispanos al sur de la península, se fundaron y refundaron nuevos santuarios, pero con un cambio devocional significativo, pues junto con una menguante

---

<sup>14</sup> W. Christian definió al santuario como el lugar donde existe una imagen o una reliquia que recibe una devoción particular, con una valoración en sí misma, por la devoción de la gente y no por una característica histórica o artística inherente al edificio o institución en particular que le aloja o la contiene (Ver Christian, 1976: 49).

devoción a las reliquias de los antiguos santos locales, surgieron en los nuevos santuarios, una serie de fuertes devociones dedicadas a diversas imágenes de manifestaciones marianas y de santos especialistas (Christian, 1976: 60-61).

El poderoso impacto e influencia de las imágenes de múltiples advocaciones de la Virgen María y de los nuevos santos, se manifestó en las leyendas que surgieron a partir del siglo XV, sobre el origen de los nuevos y refundados santuarios hispanos. En estas leyendas populares, era el santo o la Virgen María, la que iniciaba el encuentro y escogía a la comunidad; esta elección tenía lugar a través de apariciones o mediante el hallazgo de imágenes providencialmente ubicadas o halladas. Aquellas imágenes manifestaban la irreductible voluntad de ser veneradas en un lugar concreto. Y al igual que los mensajes de las apariciones, no solo eran una promesa de ayuda para aquellas gentes, sino una indicación del lugar donde había que acudir para obtenerla. Los santuarios se distinguían de las ermitas y los humilladeros en la España del siglo XVI-XVII, porque el emplazamiento del santuario, tenía un significado sagrado. Dichas leyendas condensaban así todo un programa de devoción comunitario e individual (Christian, 1991: 93-156).

La devoción preferente a la Virgen en los santuarios hispanos, continuó en los siglos XIII a XV, pero al terminar la Reconquista, e iniciar la Reforma y la Contrarreforma, para los siglos XVII y XVIII, las señales milagrosas en santuarios y parroquias hispanas, se relacionaron más con crucifijos e imágenes cristológicas de la Pasión; esto posiblemente fue influencia de la orden franciscana, que tenía una presencia mayoritaria en los pueblos y parroquias españolas, y que además tenían el cuidado de los santuarios de Tierra Santa y promovían la identificación de San Francisco con los signos de la Pasión de Cristo, a través de la devoción a la Cruz y la Pasión en la España rural (Christian, 1976: 55-94 ; Christian, 1991: 101-138).

Las leyendas que justificaban la fundación de los santuarios en España entre los siglos XV al XVIII, presentaban elementos comunes. Pues estas eran por lo general, relatos que pertenecían a un pasado atemporal y remoto, localizado en antiguas ciudades, a veces desaparecidas o en espacios sagrados, y en el marco de la Reconquista. En ese tiempo indefinido, caracterizado como fundacional, se situaban las apariciones principales de la Virgen, el ángel, el santo, o una imagen con poderes sobrenaturales, ante un elegido o

visionario, que servía de intermediario ante la comunidad de futuros creyentes. El intermediario solía ser varón, rara vez mujer. En esta aparición, hallazgo o señalización, el visionario o elegido, por ejemplo, un pastor, era avisado por algún fenómeno singular de la presencia de la aparición o de una portentosa imagen o la intervención prodigiosa de un animal doméstico a manera de signo o señal. Las imágenes de la Virgen aparecían para tener culto, en el campo, en lugares elevados característicos como árboles, montañas, etc., puntos de contacto con el cielo; o en grutas y fuentes, puntos de contacto con lo subterráneo. La conexión con el cielo o el mundo subterráneo era frecuente tanto en los santuarios de España como de la Europa Occidental (Christian, 1976: 49-105; Christian, 1991: 93-156, 157-180).

Con estos elementos, se ha propuesto agrupar a las leyendas de las apariciones producidas en España entre los siglos XIV y XIX, (Christian, 1991: 60-108; Christian, 1991: 87-122), que dieron origen a santuarios y devociones locales, regionales y aun nacionales, en tres tipos:

- Imágenes que aparecieron en circunstancias milagrosas, o bien apariciones corpóreas marianas, angelológicas o de santos diversos, que hablaban o tocaban a sus videntes, caminaban a su lado o les entregaban objetos sagrados. Fueron en su mayoría de la Virgen María en diferentes advocaciones, y se produjeron a lo largo de dos periodos, siendo el primero entre 1400 y 1525, y el segundo, desde fines del siglo XIX hasta el siglo XX. Para el segundo periodo, las apariciones fueron escasas por temor a las acciones del Santo Oficio, por lo que pocos santuarios se fundaron después de una aparición, sobre todo con el avance de la Inquisición en España, tras el V Concilio de Letrán en 1516.

- Hallazgo de imágenes o pinturas, que las gentes consideraban milagrosas, asociadas con signos o fenómenos singulares. Solían predominar las imágenes de la Cruz, teniendo lugar estos hallazgos generalmente en parroquias y conventos, entre los siglos XVI y XIX.

- Signos o fenómenos que podían ser contemplados o vistos por cualquier profano, no necesariamente un elegido o intermediario. Dichos signos eran el llanto, la sudoración, la exudación de sangre en las imágenes religiosas; señales características entre los siglos XVII y XVIII, que coincidieron con el fin de las apariciones. Estas manifestaciones se dieron con más frecuencias, en las imágenes y representaciones de Cristo.

### *Peregrinaciones y romerías prehispánicas*

En general, los etnohistoriadores mexicanos han propuesto que existían santuarios (lugares sacros con templos y edificios religiosos) en el México Prehispánico y que estos santuarios mesoamericanos (mayormente dedicados a las deidades del agua, la fertilidad, y dioses patronales de grupos étnicos) localizados en Teotihuacán, Cholula, Tajín, Xochitécatl, Área Maya y de Oaxaca, por mencionar algunos, eran centros de viajes rituales de concentración selectiva, sostenidos por unidades políticas-territoriales para propiciar intereses colectivos, sobre todo el mantenimiento del orden cósmico y tal vez el intercambio regional y extra-regional de bienes de prestigio. Siguiendo esta idea, los peregrinos usuales a estos santuarios, eran los miembros de elites locales, regionales o extra-regionales, que para peregrinar tenían como motivación principal, intereses económicos, políticos o individuales (Martínez, 1972: 161-179; Kubler 1985: 313-316; Straffi, 2015: 190-195, 204-209).

La mayor parte de la información arqueológica disponible, hace pensar a algunos arqueólogos (en especial a la Dra. Beatriz Barba A.), en la posibilidad de que los viajes rituales en Mesoamérica se desarrollaron primero como romerías, comenzando estas hacia finales del Preclásico (300 a. C.), vinculadas a una veneración a las deidades del agua (Tláloc, los Tlaloques y Chalchiuhtlicue). Puntualizando que en la Cuenca de México, durante este periodo temprano, habría contado con la presencia de centros de peregrinación como Cuicuilco, que podría haber estado dedicado al dios del viento, y Tlapacoya, lugar donde se veneraba a las deidades del agua (Moya, 2013: 195).

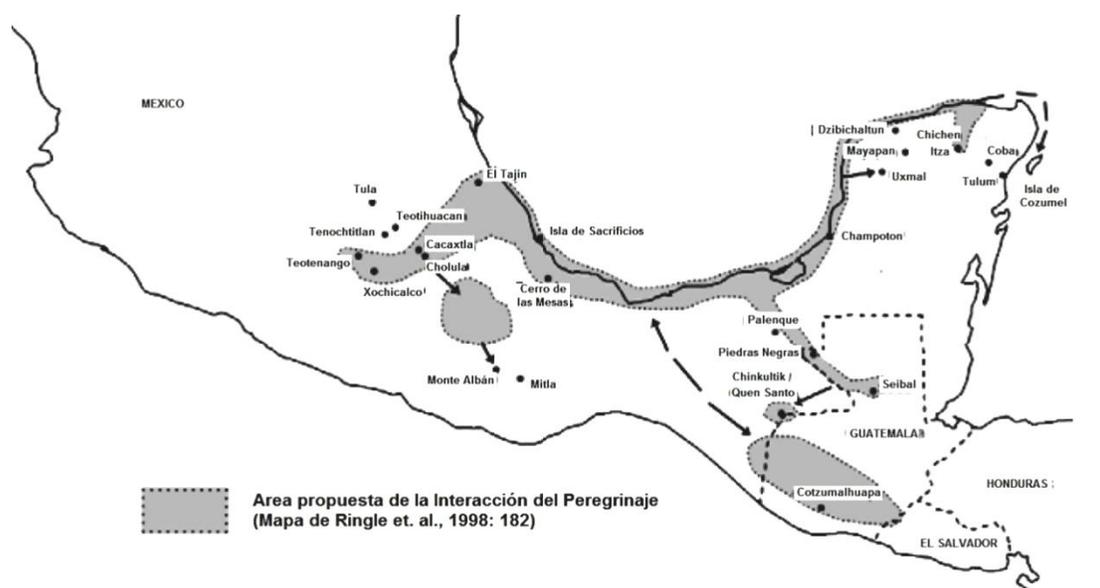
Luego, para el periodo Clásico, apareció el siguiente tipo de viaje ritual, la peregrinación hacia las ciudades sagradas, donde el mejor ejemplo, en el Altiplano, fue Teotihuacán, convertido en uno de los mayores centros de peregrinación a lo largo de los siglos (hasta el XVI), habiendo alcanzado notoriedad hacia el Clásico temprano (Moya, 2013: 195-196).

El centro cívico-ceremonial de Teotihuacán se caracterizó por un conjunto de grandes templos dedicados a diferentes deidades con atributos asociados al jaguar, a la serpiente, a aves preciosas nocturnas y diurnas que posiblemente representaran a deidades solares, de guerra, de fertilidad femenina, etcétera. Es visible que Teotihuacán empezó a absorber a los pequeños santuarios de los alrededores y a organizar las romerías existentes con los nuevos peregrinajes, a través de estructuras arquitectónicas específicas, los andadores rituales o

grandes calzadas que conducían a los conjuntos de templos, plazas y basamentos piramidales, como “caminos de peregrinos” (Moya: 2013: 195-196).

Esta cuestión se ejemplificaría por medio del caso sobresaliente de la Calzada de los Muertos en Teotihuacán, donde esta extensa construcción dio la posibilidad de recibir a los devotos que arribaban de todas partes de Mesoamérica, siendo el eje central de la ciudad que llegaba hasta la pirámide de la Luna, donde estaba el templo a la diosa del agua, antecedente de Chalchiuhtlicue, cuya efigie fue encontrada desbarrancada, en los cuerpos inferiores de la pirámide de la Luna (Moya: 2013: 195-196).

A imitación de Teotihuacán, surgieron durante el Clásico Medio (400-600 d, C), Tardío (600-900 d.C) y el Epiclásico (700-900 d.C), una serie de santuarios interconectados entre sí, pero adjuntos a centros políticos regionales y extra-regionales que eran, a la vez, sede de peregrinajes, puntos de bienes de prestigio y de alianzas políticas mediante la concertación de matrimonios e intercambios de mujeres, de linajes prestigiosos, entre diversas zonas mesoamericanas. Muchos de estos centros y santuarios continuaron durante los siguientes siglos, en el período Posclásico (Patel, 2012: 258-259) (Ver Mapa 1).



**Mapa 1: Mapa de la interacción de peregrinación mesoamericana en períodos Epiclásico y Posclásico (Tomado de: Patel, 2012: 159, Figura 6.1).**

Uno de estos santuarios interconectado, asociado a un centro político-militar, fue el santuario de Xochitécatl, vinculado con el poderoso centro político de Cacaxtla, en el periodo Epiclásico, establecidos a lo largo de una ruta comercial que conectó el centro de México con la Costa del Golfo y con los valles de Oaxaca. El complejo arquitectónico de Xochitécatl fue construido en el Preclásico Tardío, y posteriormente reocupado durante la hegemonía de Cacaxtla con la Pirámide de las Flores edificada entre el Epiclásico y el Posclásico Temprano (Patel, 2012: 258-259).

Xochitécatl fue un centro de peregrinación que tuvo dos etapas de ocupación. La primera fue en el Preclásico Medio y la segunda en el Epiclásico; fue construido sobre una loma de un antiguo volcán en el valle de Puebla-Tlaxcala. La cima de dicha colina había sido nivelada para crear una plaza que sirvió de base para un complejo arquitectónico monumental que constaba de cuatro estructuras. En el norte estaba el Edificio de la Serpiente, en el sur la plataforma de los Volcanes, el Oeste representó el Edificio de la Espiral, y la estructura más grande se encontraba en el Este, alineada con una cueva cercana que denotó la Pirámide de las Flores (Patel, 2012: 258-259), alineada con los Volcanes: La Malinche y El Popocatepetl.

Como activo centro ceremonial en el periodo Epiclásico, Xochitécatl fue centro de peregrinos foráneos que pasaron por la región, y de romerías realizadas por los habitantes locales del valle poblano tlaxcalteca. Desde las primeras excavaciones llevadas a cabo por Spranz (1970, 1973), este sitio fue identificado como santuario a la fertilidad, por un conjunto de artefactos interpretados como evidencias de rituales centrado en la mujer y la fertilidad (Patel, 2012: 258-259).

Dichos artefactos, fueron las numerosas figurillas femeninas excavadas y clasificadas por Spranz (1973) como representaciones de diosas, situación que le llevaron a concluir que ese sitio había sido importante para el culto de deidades femeninas asociadas a Tlazolteotl, Xochiquetzal y Cihuacoatl. Sin embargo, Serra Puche (2004), de acuerdo en un principio con esta evaluación preliminar, señaló que dichas figurillas eran en realidad, representaciones de mujeres en varias etapas del ciclo de vida (Patel, 2012: 258-259).

La mayoría de las ofertas materiales que unen este centro a las mujeres se derivan de la Pirámide de las Flores. Numerosas figurillas fueron encontradas bajo la escalera junto con

numerosos fragmentos de malacates (instrumentos de tejido e hilado asociado a diosas y al trabajo textil femenino) y el entierro de varios niños y adolescentes (Patel, 2012: 258-259).

Algunas de las figuritas incluían cabecitas sonrientes, mujeres con tocados florales, mujeres que llevaban el *quechquemitl*, embarazadas, con niños pequeños, bebés en cunas, mujeres de linajes de poder y guerreras, ancianas y estatuillas articuladas con articulaciones móviles y figuras parecidas a sonajeros. Además, una escultura de piedra delante de la Pirámide de las Serpientes, representaba a una mujer con atributos de serpientes (Patel, 2012: 258-259).

Otro centro de peregrinaje que se desarrolló en el Clásico y perduró, alcanzando su máximo esplendor en el Posclásico, fue el sitio ceremonial y de peregrinaje del cerro Tláloc, situado en el cúspide de dicho cerro, localizado en el Espolón de Sierra Nevada, a 4120 msnm. Actualmente el cerro Tláloc junto con el cerro Telapón en la jurisdicción de Texcoco forman parte del Parque Natural Zoquiapan (Solís *et al.*, 1996: 157; Madrigal *et al.*, 2016: 8). El acceso prehispánico a este sitio se realizaba desde Texcoco–Huexotla–Tequexquinahuac, siguiendo el camino paralelo al acueducto construido por Netzahualcóyotl en el siglo XV, por cañadas cubiertas de bosques de pinos y oyameles (Solís *et al.*, 1996: 157-158).

El santuario del Monte Tláloc es un conjunto formado por un gran recinto de forma rectangular, al que se accede por una calzada amurallada de 150 metros de largo, que está orientada de Este a Oeste y cuya entrada apunta hacia la Cuenca de México (Solís, *et al.*, 1996: 159-160). Dicha calzada fue una vía procesional que llevaba al interior del recinto rectangular, circundado por un muro construido de bloques de roca sin argamasa, de una altura original de 5 a 6 metros); al interior de este conjunto, probablemente había un templo hecho de madera y paja, con varias esculturas de Tláloc y otras deidades, que representaban los cerros prominentes de la Sierra Nevada (Solís *et al.*, 1996: 161).

Según fuentes etnohistóricas, a este santuario acudían los gobernantes de las ciudades-estado de la Cuenca de México entre abril y mayo de cada año, subiendo el monte y marchando en procesión por la calzada hasta el recinto, para ofrendar a los dioses, dejando cajetes, sahumerios, objetos de turquesa, Ollas-Tláloc, etc., a fin de pedir a los dioses y a

las montañas de la Sierra Nevada, que atrajeran las nubes, iniciaran las lluvias y empezara la época de cultivo y de regeneración vegetal (Solís *et al.*, 1996: 160-161).

Según apunta Madrigal Calle (2016: 17), el etnohistoriador Robert H. Barlow comunicó en 1949, a los investigadores Wicke y Horcasitas (1957: 88-89) que en Texcoco todavía recordaban que en tiempos relativamente recientes sacrificaban bebés en el Cerro Tláloc, en el pico de la montaña, con el fin de asegurar lluvias y buenas cosechas. Según lo consultado por Barlow, los niños bautizados no eran aceptados por las deidades del agua como víctimas y buenas ofrendas.

Así podemos considerar que en la zona del Acolhuacan- Texcoco y Tlaxcala, a lo largo de la historia se ha tenido presencia de peregrinaciones constantes, sobre todo el uso de los caminos y la reutilización del espacio desde la época prehispánica, colonial y en los siglos XIX y XX, sufriendo transformaciones y cambios de acuerdo a las condiciones sociales y políticas, pero éstas peregrinaciones, siguen siendo una actividad cohesionadora e identitaria para la zona Texcocana.

## **CAPÍTULO II EL ACTO DE PEREGRINAR EN EL ACOLHUACAN TEXCOCO**

El objetivo de este capítulo es presentar las características e integración del marco físico como escenario del peregrinaje y las sociedades que le ocupan, aprovechan y transitan en él, desde una visión geográfica y cultural; de allí, la exposición del área de estudio como una serie de zonas geográficas-culturales vinculadas entre sí. Una región geográfica-cultural denominada Texcoco-Calpulalpan, donde se desarrollan una serie de recorridos rituales, que enlazan puntos focales como la micro-región del Acolhuacan Norte (hogar de los peregrinos), con el extremo del valle de Puebla-Tlaxcala (Santuario de San Miguel del Milagro), también se transita por varias micro-regiones diferenciadas como el Espolón de Sierra Nevada, la Cuenca del río Atoyac-Zahuapan y el Bloque de Tlaxcala.

Dicha visión geográfica y cultural de los recorridos realizados en diversas zonas geográficas-culturales, se complementa al revisar el contexto histórico general de estas, así como algunas características de los santuarios y las peregrinaciones detectadas (Santa María Tulantongo, La Preciosita y San Miguel del Milagro) en las zonas antes mencionadas. Esta presentación servirá para contextualizar los datos etnográficos recopilados a presentar en el siguiente capítulo, las peregrinaciones realizadas desde el Acolhuacan Septentrional (San Miguel Tocuila, San Andrés Riva Palacio y San Miguel Chiconcuac) al Santuario de San Miguel del Milagro, Tlaxcala, entre los años de 2015 y 2016.

### **2.1. Características geográficas del área del Acolhuacan- Texcoco y de la región del oeste de Tlaxcala**

El estudio del origen, desarrollo y características de las peregrinaciones anuales que realizan los pueblos del Acolhuacan- Texcoco (San Miguel Tocuila, San Miguel Chiconcuac y San Andrés Riva Palacio), al Santuario de San Miguel del Milagro, en el estado de Tlaxcala, implica revisar los antecedentes geográficos, históricos y sociales del

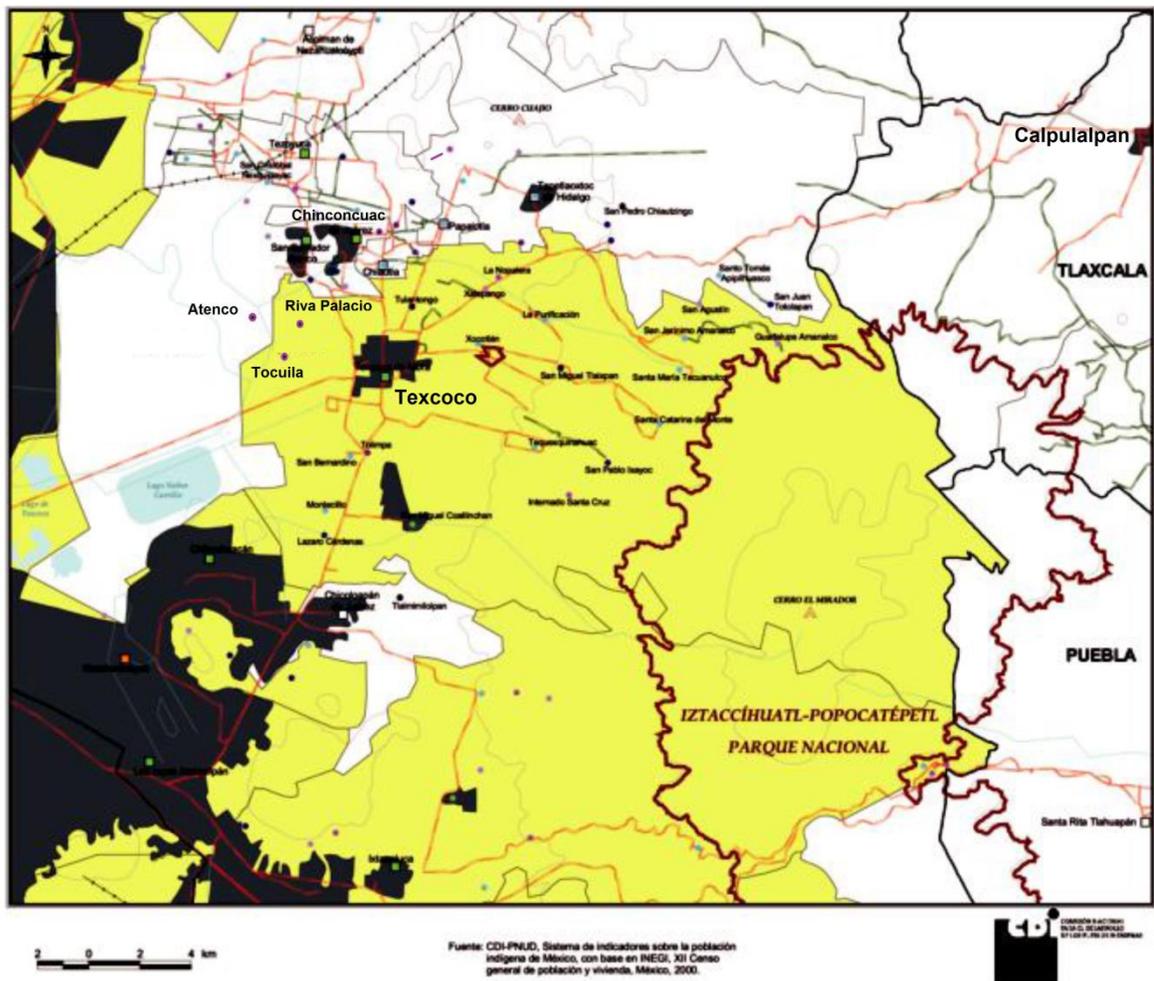
espacio físico donde se encuentran y se desarrollan estas comunidades; dicho espacio físico, se considera en este estudio, como una zona geo-cultural.<sup>15</sup>

Esta zona geo-cultural está integrada por las micro-regiones del Acolhuacan Septentrional, Calpulalpan y Tlahuapan, en los estados de México, Tlaxcala y Puebla que correspondería aproximadamente al antiguo territorio del Altépetl o “señorío” de Texcoco, y que ha sido denominada como Texcoco-Calpulalpan<sup>16</sup> (Ver Mapa 2) (Castro, 2006: 116-117; Carreón, 2007: 5-7; Cuervo, 2010: 64-67), integrada por varias áreas con simbiosis económica, geográfica y cultural que se desarrollaron desde tiempos prehispánicos, y que se fragmentaron en el último tercio del siglo XIX. Cuando el municipio de Calpulalpan fue anexado al estado de Tlaxcala (1868-73) (McGowan, 2013: 11-15). Adquirió una autonomía política y un desarrollo regional propio, que condicionó nuevas relaciones socioeconómicas con Texcoco, su anterior centro rector donde antiguamente residía el centro de la Alcaldía Mayor, y que posteriormente en el siglo XIX, funcionó sucesivamente como capital provisional del Estado de México y desde 1859 como centro político del Distrito del mismo nombre (McGowan, 2013: 19, 31, 75; Moreno 2007: 180).

---

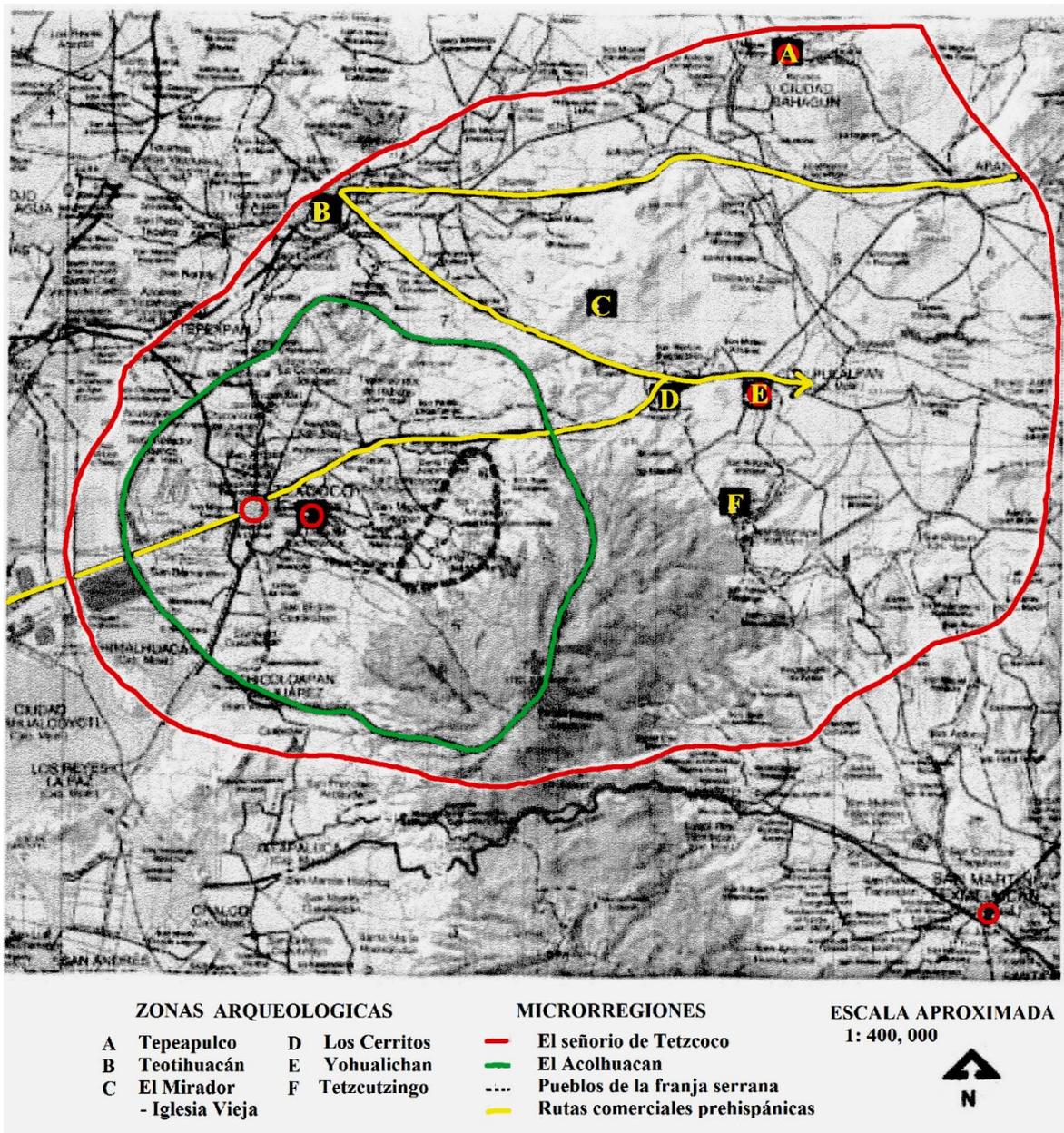
<sup>15</sup> El concepto de “zona geo-cultural”, se relaciona histórica y teóricamente con el concepto de “área sociocultural” (*un espacio donde una relación estructurada entre centros urbanos y regiones agropecuarias como producto de adaptaciones ajustes y contradicciones de instituciones, grupos y características físicas territoriales*, Ver Steward, 2001: 90-126) y “región” (*un espacio distinguible y físicamente controlado por una serie de instituciones, susceptible de una división política-administrativa que sustenta diferentes sistemas económicos de aprovechamiento de diferentes espacios o nichos ecológicos, y que tiene un desarrollo histórico y productivo*, Ver Palerm y Wolf, 2001: 131-144), que se pueden integrar de manera orgánica, dentro de la visión de la Ecología Cultural (Fábregas, 2009: 168-175). El sistema de zonas geoculturales para la Cuenca de México, fue utilizado por Jeffrey Parsons entre 1962-1964, dentro del proyecto de prospección y localización de los asentamientos arqueológicos de la Cuenca de México del Dr. William T. Sanders, conjuntando las características geográficas y culturales relevantes de áreas definidas históricamente en la época prehispánica, por el desarrollo de sociedades organizadas en unidades políticas-territoriales específicas y funcionales (Logan y Sanders, 1976: 36, 56). Para el estudio citado, se propuso la existencia de nueve zonas geo-culturales en la Cuenca de México, bien diferenciadas entre sí, las zonas de Zumpango, Pachuca, Cuautitlán, valle de Teotihuacán, Tacuba, Texcoco, Iztapalapa, Chalco, Xochimilco-Amecameca (Logan y Sanders, 1976: 57).

<sup>16</sup> La denominación de esta región, sigue básicamente los criterios que utilizó en Jeffrey Parsons entre 1962-1964. Los indicadores de la existencia de este territorio cultural de la Sierra de Texcoco-Calpulalpan-Tlahuapan, al menos para la época colonial y la primera mitad del siglo XIX, serían los recuerdos populares entre los habitantes de Calpulalpan de los intercambios comerciales que realizaban con los pueblos serranos de Texcoco (indios, huetetes o tecuanes), así como datos de fuentes documentales históricas, que mencionan elementos de esta unidad cultural del territorio, desde la época prehispánica, y que está basada en intercambios entre las poblaciones y los procesos económicos, políticos, administrativos y culturales que administraron y aprovecharon los recursos materiales y humanos existentes (Castro, 2006: 96, 113-115).



**Mapa 2. – Áreas de Texcoco (Acolhuacan Septentrional) y Calpulalpan, limitadas en el Parque Iztaccíhuatl-Popocatepetl que comprende el Espolón de Sierra Nevada (Ver Carreón, 2007: 56).**

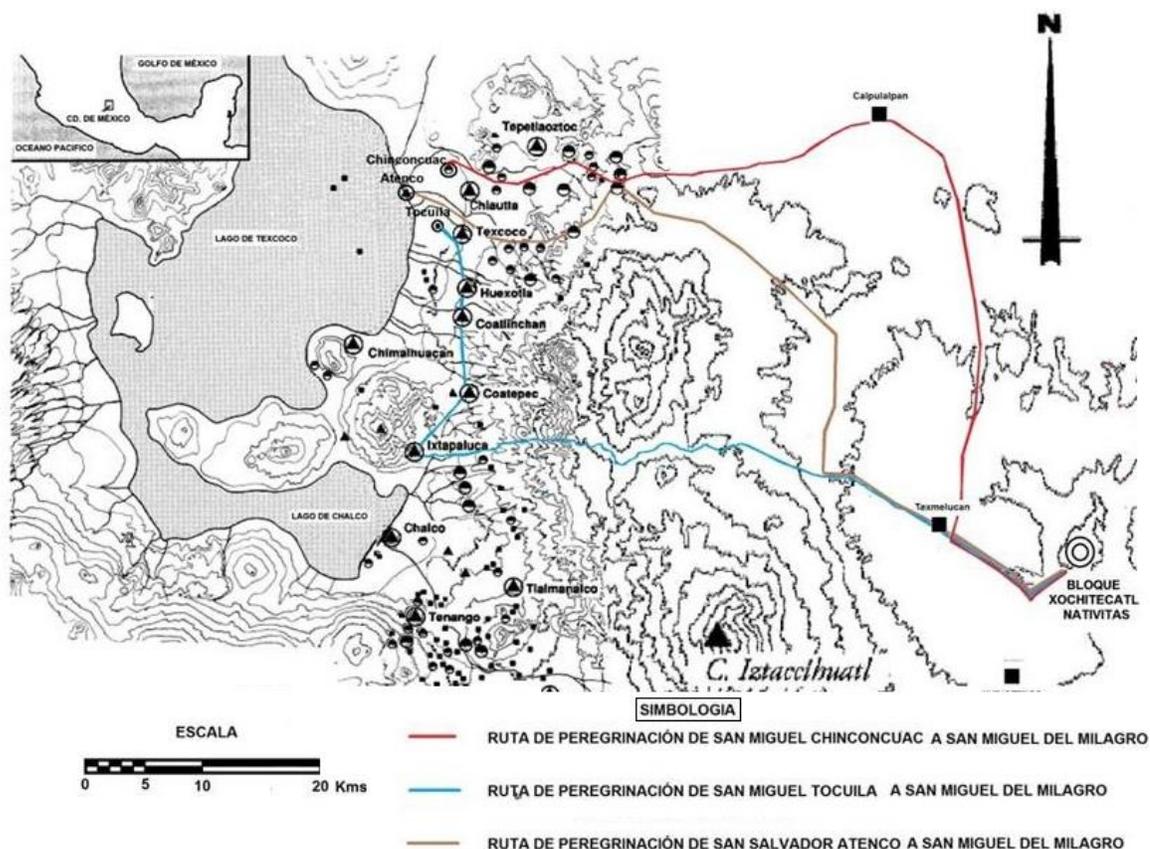
Hay que mencionar que la micro-región de Calpulalpan no solo comprendía el área del municipio que hoy conocemos como Calpulalpan, sino sobre las áreas actuales de varios municipios vecinos (Cuervo, 2010: 67), Nanacamilpa de Mariano Arista (la antigua hacienda de Nanacamilpa), Tlahuapan y San Salvador el Verde (que son parte tanto de la Sierra Nevada como de área de Puebla y que forman parte de la Cuenca alta del río Atoyac-Tlahuapan). Para el siglo XVI estaban casi despoblados en los límites con los territorios dominados por Huejotzingo y su sujeto, el pueblo de Tlahuzinteco o Texmelucan, en lo que posteriormente sería la jurisdicción de Puebla (Ver Mapa 3).



Mapa 3.- La región de Texcoco-Calpulpan y sus micro-regiones culturales (Adaptación de Castro, 2006: 142, Mapa 3).

En este territorio, se detectaron al menos tres peregrinaciones periódicas como desplazamientos cíclicos rituales, que recorrerán varias subregiones y regiones desde el oeste de la Cuenca de México hasta las zonas del actual territorio del estado de Tlaxcala. Estas peregrinaciones o recorridos rituales que realizan los pobladores de Tocuila, Chiconcuac y Riva Palacio, inician en la región de Texcoco-Acolhuacan, constituida por las áreas de los municipios de Texcoco, Atenco, Chiconcuac, Papalotla, Chiautla, Tezoyuca y

Tepetlaotoc, territorio que se comunica con la región del Bloque de Tlaxcala a partir de diversos territorios que pasan por los actuales estados de México, Tlaxcala y Puebla (Ver Mapa 4).



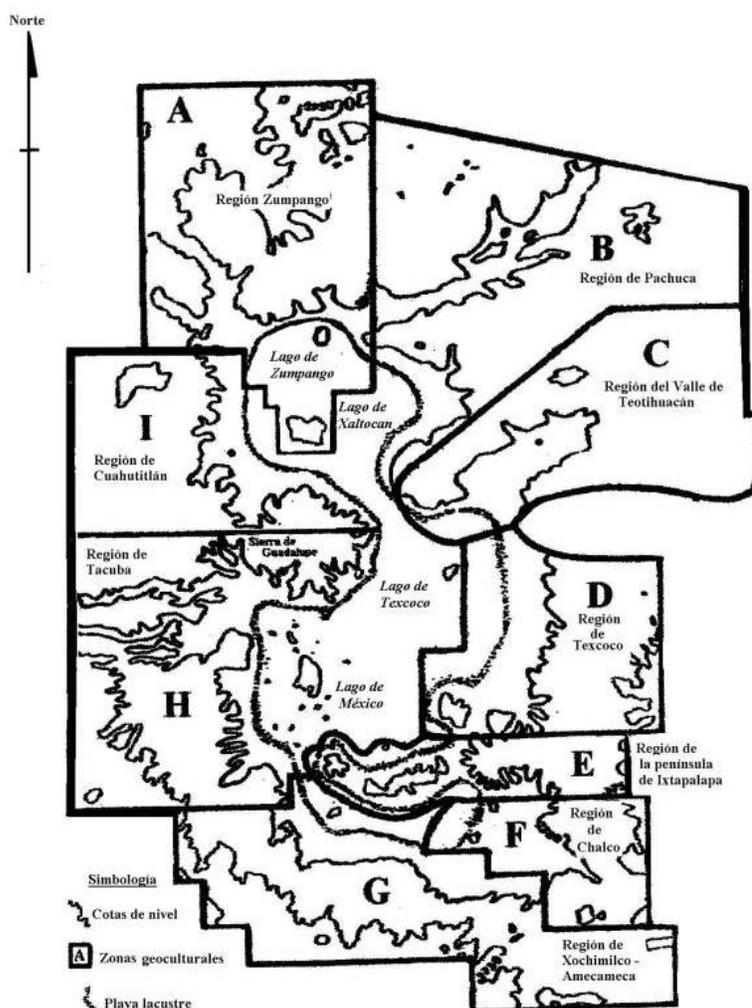
Mapa 4.- Área y rutas de las peregrinaciones entre los pueblos de Texcoco y el Santuario de San Miguel del Milagro, Tlaxcala (Adaptación de Serra *et al.*, . 2015: 17, Figura 1).

Para comprender mejor las vicisitudes de los recorridos rituales observados, se ofrece una breve síntesis de las características del territorio entre el Santuario de San Miguel del Milagro y los asentamientos peregrinos del Acolhuacan Septentrional.

### *El área de Texcoco-Acolhuacan*

La región situada al este de la Cuenca de México, al borde del lago conocido como México- Texcoco, es conocida históricamente como el Acolhuacan; en náhuatl significa

“lugar del Acolhua”<sup>17</sup> y forma parte de un sistema de varias zonas geo-culturales, propuestas por J. Parsons<sup>18</sup> (Logan y Sanders, 1976: 56-57) (Ver Mapa 5).



**Mapa 5.- Áreas geo-culturales de la Cuenca de México con la correspondiente a la de Texcoco (Logan y Sanders, 1976: 56, Mapa 1)**

<sup>17</sup> Del náhuatl *ahcolhuah* o *acolhua* en las fuentes históricas y la lingüística tradicional, la acepción de “el que tiene hombro o varón membrudo” (*acolli-huah*, *Brazo, del hombro al codo-poseedor*), aunque recientemente se maneja sin evidencias históricas firmes, que el dicho término originalmente tenía vocales largas que cambiarían el sentido por “el que tiene ancestros poseedores del agua”, (*a-col-hua*, *agua-abuelo-poseedor*); el término también tiene una connotación étnica, pues denominó a un grupo indígena náhuatl que entre los siglos XIV-XVI estaba organizado en una federación unida por lazos de parentesco y alianzas políticas como unidad política-territorial (*altépetl*), y que controlaba un territorio denominado *Ahcolhuahcán*, que estaba al este del Lago de Texcoco. El *Acolhuahcán* o *Acolhuacán*, se asocia a menudo con la población de Texcoco, que fue la capital de ese territorio en los últimos años de la época prehispánica (Siméon, 1997: 13-14; López Austin y García Quintanar, 1989: 866; Carreón, 2007: 6).

<sup>18</sup> En el estudio citado de J. Parsons, se propuso la existencia de nueve zonas geo-culturales en la Cuenca de México, bien diferenciadas entre sí, las zonas de Zumpango, Pachuca, Cuautitlán, valle de Teotihuacán, Tacuba, Texcoco, Ixtapalapa, Chalco, Xochimilco-Amecameca (Logan y Sanders, 1976: 57).

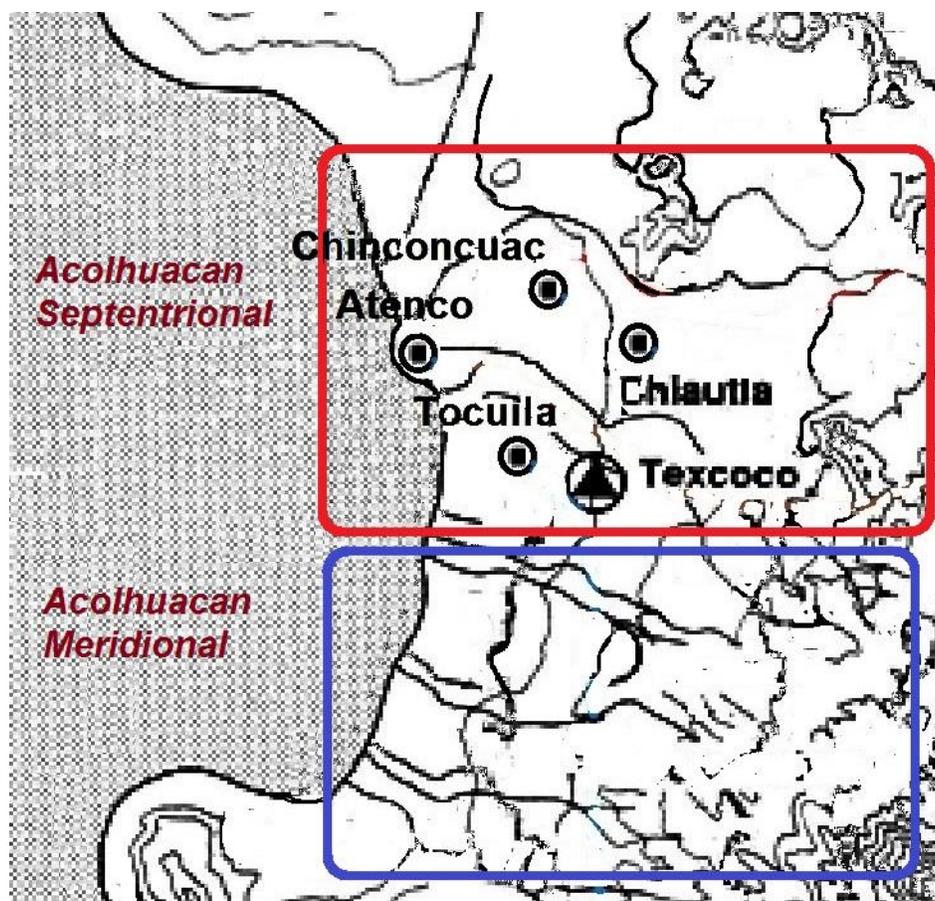
El Acolhuacan-Texcoco como región fue caracterizada siguiendo los criterios utilizados por Jeffrey Parsons y William T. Sanders, entre 1962-1964, en su proyecto de prospección y localización de los asentamientos arqueológicos de la Cuenca de México. Y en las investigaciones de Eric Wolf y Ángel Palerm, quienes fijaron sus límites: “*Al occidente por el lago de Texcoco. Al norte por la parte baja del río Nexquipayac, los cerros de Tezoyuca y las serranías del Tezontlaxtle y Patlachique, que separan el Acolhuacan del Valle de Teotihuacán. Al oriente y al sureste las estribaciones de la sierra de San Telmo, Tlamacas, Tláloc, Telapón, Ocoteppec y el cerro de Chimalhuacán, a la orilla del Lago de Texcoco*” (Palerm y Wolf, 2001: 131-134; González, 1994: 31; Carreón, 2007: 6).

La zona geo-cultural del Acolhuacan así delimitada, fue dividida en dos grandes áreas, el Acolhuacan Norte o Septentrional y el Acolhuacan Sur o Meridional, cuya frontera compartida son las aguas de los ríos Chapingo y Texcoco (Palerm y Wolf, 2001: 113) (Mapa 5).

Estas corrientes de agua junto con los ríos Tequixtlan, Coxcacuaco, Atlameya, Texapo, Atitla, Atexcatl, Nexquipayac, Papalotla, el río Chico y el San José, algunos manantiales estacionales y las pequeñas lagunas del extinto y salobre lago de Texcoco, conformarían el sistema hidrográfico básico del Acolhuacan Septentrional, que estaría integrado a la subcuenca de los lagos de Texcoco y Zumpango (Castro, 2006: 126).

### **El Acolhuacan Norte o Septentrional**

El área del Acolhuacan Septentrional coincide con el área del actual municipio de Texcoco, que en dirección oeste – este, comprende desde el antiguo vaso del Lago de Texcoco, luego una llanura de origen lacustre de un ancho promedio de 7 kilómetros, una serie de pequeños valles, cañadas y cerros, que suben de altitud hasta llegar a la Sierra Alta o Nevada, en el límite este del territorio. El Acolhuacan Meridional comprendería así, la llanura aluvial situada al sur del asentamiento de Texcoco, sobre lo que fueron los territorios de los antiguos altepemes de Coatlinchan y Huexotla (Campos, 1973: 14-15) (Mapa 5).



**Mapa 6.- El Acolhuacan Norte o Septentrional y el Acolhuacan Sur o Meridional. Se muestran las poblaciones peregrinas a San Miguel del Milagro, Tocuila y Chiconcuac (Adaptación de Serra *et al.*, 2015: 17, Figura 1).**

Para esta investigación y para la población nahua y mestiza, el territorio de Texcoco - Acolhuacan Septentrional-, es asumido como una serie de espacios jerarquizados, en donde en primer orden entran en juego ríos, montañas, manantiales, cuevas, cerros, cañadas, llanuras y lagunas como conjunto en un espacio geográfico organizado en área lacustre, planicie aluvial, pie de monte y sierra<sup>19</sup> (Gutiérrez *et al.*, 2005: 35-41).

<sup>19</sup> Dicha organización se hizo con el criterio del relieve, que es común para la descripción geográfica de la Cuenca de México. El área lacustre es una superficie casi horizontal con una altitud promedio de 2240 msnm. La planicie aluvial está constituida por arenas, rocas y arcillas acarreadas por ríos y arroyos en una extensión generalmente plana ligeramente ondulada, cóncava y escalonada. El pie de monte es una extensa superficie inclinada marginal a las cadenas montañosas que limitan a la Cuenca y que en este caso es la Sierra Nevada. Están constituidos por bancos de material aluvial y volcánico acumulativo. Por último, se tiene a la sierra o terrenos elevados que por su continuidad y longitud, reciben el nombre de sistemas montañosos, que en el caso de Texcoco-Acolhuacan, sería el de la Sierra Nevada, una estructura volcánica a la que la acción de los glaciares provocó barrancas, circos, valle en forma de “U”, y distintas formas de morrenas (Gutiérrez *et al.*, 2005: 35-36, 39-41).

En segundo orden dentro de estas áreas geográficas se constituirían los espacios domésticos, integrados por las construcciones domésticas-habitacionales, las milpas, los graneros o trojes, los oratorios y fogones familiares y en su oportunidad, las capillas compartidas. Por último, se encuentra el espacio comunitario del pueblo con la iglesia, el caserío, la plaza y el cerro asociado con sus manantiales y cuevas, todo presidido por el santo protector y patrón de la comunidad (Carreón, 2007: 31-33). Hoy en día, gran parte de los pueblos descendientes de nahuas, se asientan en el Acolhuacan Norte, en un hábitat que comprende varios niveles (González Nava, 2013: 30-31; Castro, 2006: 127; Carreón, 2007: 6) (Mapa 6), que de acuerdo a los estudios previos, son:

- a) La Sierra (2700 a 4100 msnm)
- b) El pie de monte alto o Zona erosionada (2500 a 2700 msnm)
- c) El pie de monte bajo o Sotomontano (2300 a 2500 msnm)
- d) La Llanura o planicie lacustre (2240 a 2300 msnm)

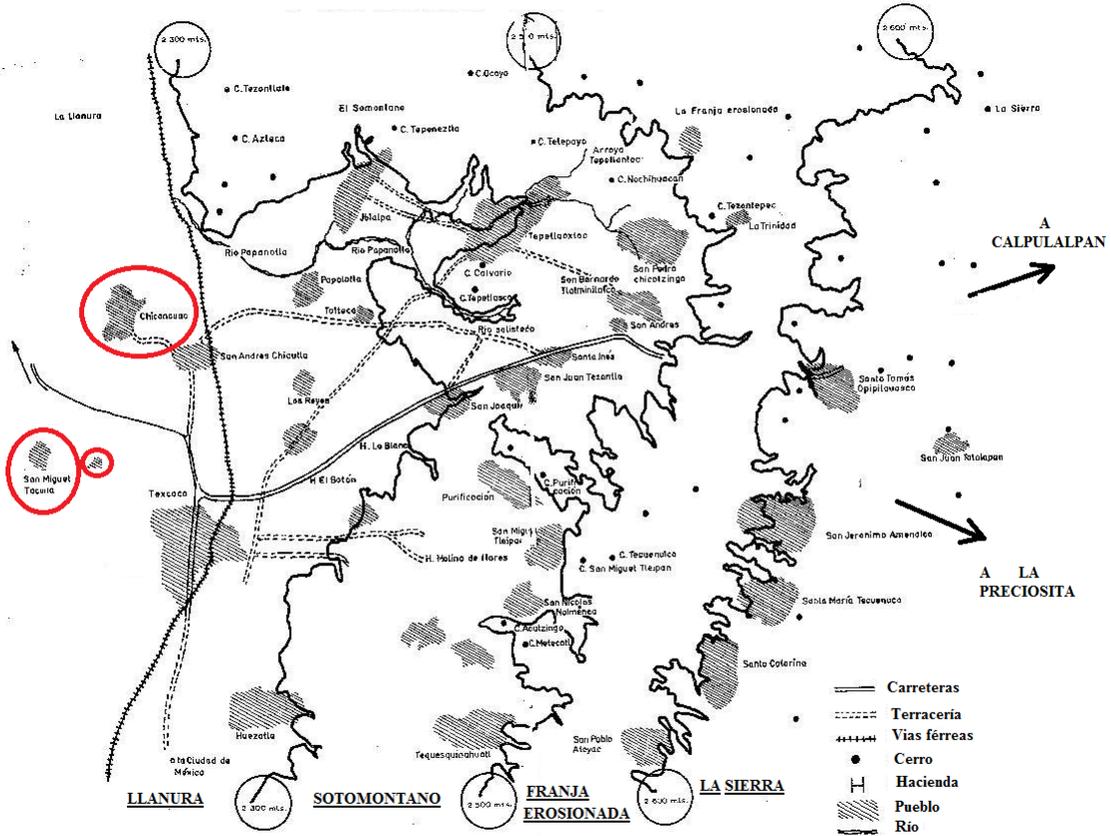
En la Sierra, con una flora que comprende bosques de pino y comunidades mixtas de encinos, pinos, piñoneros, etc., se localizan las poblaciones de San Jerónimo Amanalco, Santa María Tecuanulco, Guadalupe Amanalco, San Juan Totolapan, Santa Catarina del Monte, Santo Tomás Apipilhuasco y San Pablo Ixayoc.

Los habitantes de la sierra han ido poblando de manera gradual la antes deshabitada franja erosionada, (producto de un sobrepastoreo y una tala inmoderada), como consecuencia del crecimiento poblacional y las necesidades que éste implica.

Las actividades económicas de esta zona templada y sub-húmeda se relacionaron mayoritariamente desde la época colonial hasta los años de 1940-80,<sup>20</sup> con la explotación de madera, resinas, magueyales, el cultivo de trigo, avena, maíz, frijol y flores para los mercados de Texcoco y la Ciudad de México, así como la cría y explotación de ganado vacuno y caprino (González Nava, 2013: 34; Castro, 2006: 127; Carreón, 2007: 7-12; Moreno, 2007: 180) (Mapa 7).

---

<sup>20</sup> De 1980 en adelante, la actividad económica del municipio de Texcoco depende mayoritariamente de la actividad comercial, servicios y la pequeña industria maquiladora. Los establecimientos comerciales formales e informales, taxis con permisos oficiales y no oficiales así como instituciones educativas; son los que sostienen su estructura económica (Moreno, 2007: 183).



**Mapa 7.- Divisiones del Acolhuacan Norte o Septentrional (Campos, 1973: 24-25, Mapa 3).**

En el somontano (alto y bajo), se encuentra una flora que comprende entre los 2500 y 3000 msnm y que consiste en bosques de pinos, luego entre 2350 y 2600 msnm se encuentran bosques mixtos de pinos, encinos, sauces y otros árboles, junto con arbustos y pastizales e incluso árboles de pirúl (González, 1994: 36-37; Carreón, 2007: 7).

En estos escenarios se ubican las poblaciones de San Pedro Chiautzingo, San Bernardo Tlalmimilolpa, San Juan Tezontla, Santa Inés, San Joaquín Ixtlilxóchitl, Purificación, San Miguel Tlaixpan, San Nicolás Tlaminca, Tequesquináhuac, San Diego Nativitas, Santa María Nativitas y la cabecera municipal de Tepetlaoxtoc (González, 1994: 36-37; Carreón, 2007: 7).

Los habitantes del sotomontano alto y bajo en su hábitat tienen cultivos de maíz, frijol, calabaza, árboles frutales y magueyales; además de invernaderos florales.

La llanura (que es el área donde se encuentran los pueblos de San Miguel Tocuila, San Miguel Chiconcuac y San Andrés Riva Palacio) es una franja costera situada entre los 2250 y 2300 metros sobre el nivel del mar y era inundada periódicamente por las aguas salitrosas del lago de Texcoco por lo que carecía de condiciones favorables para la agricultura, pero permitía la explotación de sal, la caza, la pesca y la recolección (Corona, 1973: 17-18).

En la llanura, que es la parte más baja de la zona geo-cultural del Acolhuacan Septentrional, se halla tanto una flora lacustre moribunda, como una flora de pastizales mixtos, en donde se practican las actividades de cultivos forrajeros como alfalfa, de riego (cuando existen condiciones), agricultura de temporal preferentemente de maíz y ganadería caprina, bovina y ovina. La flora lacustre comprendía tulares de suelos húmedos y alcalinos; en cambio, la flora asociada a la llanura aluvial consiste en pastizales bajos y densos.

En ambos escenarios que corresponderían a las antiguas riberas del lago de Texcoco, existen los asentamientos de San Cristóbal Nexquipayac, Tezoyuca, San Salvador Atenco, San Miguel Chiconcuac, San Andrés Chiautla, Papalotla, La Magdalena Panoaya, San Andrés Riva Palacio, San Miguel Tocuila, San Miguel Coatlinchán, Tulantongo y San Luis Huexotla (González, 1994: 37; Carreón 2007: 7).

El clima de la zona descrita es un sub-clima semifrío y sub-húmedo con pequeñas oscilaciones térmicas y vientos escasos, donde se alcanza usualmente una temperatura promedio de 15° C en la llanura lacustre, con temperaturas extremas que van desde los 7° C hasta los 37° C, siendo el mes de enero, el más frío y el mes de mayo, el más caliente (González, 1994: 34 ; Castro, 2006: 126).

Las heladas, que afectan sobremanera los cultivos de cereales (especialmente el del maíz), así como de flores y hortalizas y la escasa producción frutal, se presentan a partir de septiembre y octubre, extendiéndose hasta marzo y ocasionalmente hasta el mes de abril. La época de lluvias, se presenta en el Acolhuacan Septentrional, entre mayo y octubre, siendo julio el mes más lluvioso.

Como dato relevante, hay que hacer notar que la cantidad de lluvia caída entre los meses de mayo y octubre, pueden representar 80 y 90% de la precipitación anual total del Acolhuacan Septentrional. Sin embargo, la diversidad del relieve geográfico ocasiona gran

variabilidad en la distribución de lluvias en toda la zona, pues en las partes bajas (las tierras de la llanura aluvial) la precipitación pluvial en el temporal suele llegar a solo 600 mm, mientras que las partes altas (las tierras de la Sierra) llega la precipitación hasta de 1100 mm (González, 1994: 34).

El panorama actual de la zona muestra cambios sustentados en la sobreexplotación ecológica, creciente importancia de otras actividades económicas de maquila y servicios por encima de las tradicionales agropecuarias<sup>21</sup> y una vinculación creciente con la cercana Ciudad de México, situación por la que se caracterizó a finales del siglo XX, a las poblaciones del lugar como, “pueblos contraídos y parásitos, destruidos por la sola presencia de la ciudad de México” (García Martínez, 1981: 28).

Reiterando, las localidades de San Miguel Tocuila, San Miguel Chiconcuac y San Andrés Riva Palacio, pertenecen al Acolhuacan Septentrional, y se localizan al este del Lago de Texcoco, en el área de la llanura aluvial, a unos 2250 msnm, con un clima templado seco y lluvias en verano y otoño, con una temperatura promedio de 15° C y una precipitación media de 600 mm de agua pluvial sin corrientes fluviales significativas, en suelos alcalinos con mal drenaje y una flora consistente en pastizales bajos y densos al igual que malezas diversas, producto de perturbaciones ecológicas prolongadas, donde se practica preferentemente una agricultura de temporal y actividades en pequeño de cría y aprovechamiento de ganado caprino, bovino y ovino, generalmente en régimen ejidal o bien de pequeña propiedad.

### ***Las regiones recorridas de Tlaxcala y Puebla***

Los recorridos peregrinos de las poblaciones de Texcoco-Acolhuacan hacia San Miguel del Milagro, Tlaxcala, atraviesan varias áreas de relieve distinto, como la Llanura, el pie de monte, la zona erosionada de la Sierra, barrancas diversas, para entrar finalmente al valle poblano - tlaxcalteca.

De esta manera, los recorridos rituales hacia San Miguel del Milagro, se desarrollan en una zona que antes era una sola unidad geo-cultural, que comprendía varias áreas de los

---

<sup>21</sup> Ver Moreno, 2007: 183.

estados de Puebla y Tlaxcala, limítrofes a la parte este y noreste de la Cuenca de México. Dichas áreas serían el Espolón de Sierra Nevada, La Cuenca del río Atoyac, el Bloque de Tlaxcala y la parte extrema del valle de Puebla-Tlaxcala.

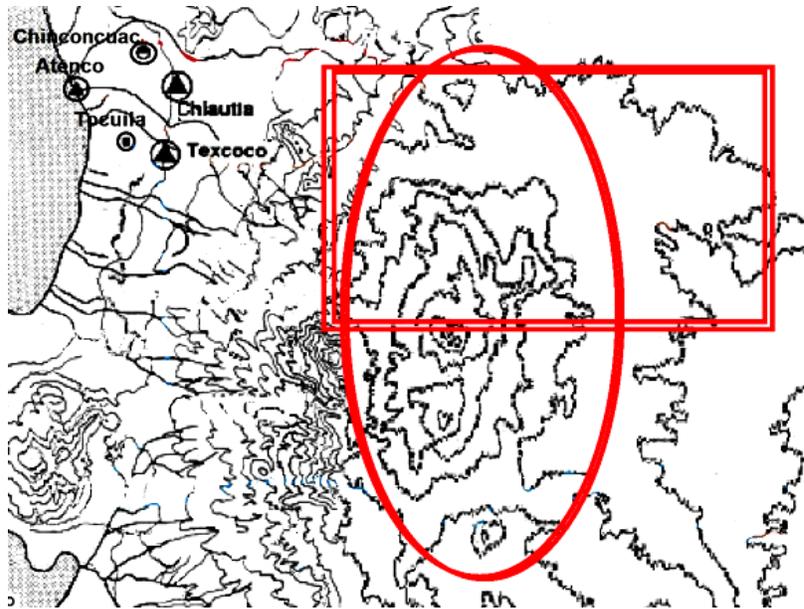
### **El Espolón de Sierra Nevada**

Dividiendo los actuales territorios de Puebla, Tlaxcala y Estado de México, se encuentra la Sierra Nevada, con una extensión de más de cien kilómetros. Esta es una formación orográfica que se puede describir como un gran alineamiento de relieve continuo, que forma parte del sistema Volcánico Transversal, el cual atraviesa la República Mexicana en dirección Este-Oeste; pero se extiende de norte a sur, al occidente del valle de Puebla y al oeste del Bloque de Tlaxcala<sup>22</sup> (Fuentes, 1972: 14; INEGI, 1986: 21).

Dicha sierra fue resultado de una serie de emisiones de lava que surgieron a través de las calizas plegadas, en la ladera sur del Popocatepetl, que formaron varios volcanes como el Tláloc (de 4150 metros), el Telapon (3996 msnm), el Papayo y el Tecamac; estas emisiones fueron de dacitas, que formaron los picos de la parte central de la Sierra Nevada (el Papayo, Tláloc y Telapon) (Fuentes, 1972: 12-14) (Mapa 8).

---

<sup>22</sup> El Bloque de Tlaxcala o Bloque Tlaxcala, como más adelante se menciona, es una formación geológica relativamente elevada con cerros, cañadas y colinas que divide la Cuenca donde se encuentran los límites de Puebla, Tlaxcala y el estado de México y que es alimentada principalmente por el río Atoyac; dicho Bloque es importante porque en su extremo sur, se encuentra el sistema de cañadas donde se fundó el Santuario de San Miguel del Milagro en el siglo XVII (Galicia, 2014: 22, Nota 2).



Mapa 8.- La Sierra Nevada (Ovalo) y el Espolón de Sierra Nevada (Rectángulo) (Adaptación de Serra *et al.*, 2015: 17, Figura 1)

Por su formación y composición volcánica, la Sierra Nevada tiene suelos y rocas que dejan filtrar el agua hasta grandes profundidades, por lo que al pie de los volcanes se puede obtener agua de pozos durante todo el año; la parte de la Sierra Nevada que colinda con el valle de Puebla, se forman numerosas barrancas que tienen pendientes sumamente pronunciadas, las cuales bajan con rapidez al valle, en tramos relativamente cortos con suelos porosos presentes en laderas y pendientes, compuestos de materia orgánica y de ceniza volcánica, de color naranja-amarillento, a veces pardo (Fuentes, 1972: 16, 40).

La porción occidental de la Sierra Nevada, que entra en la parte occidental del territorio tlaxcalteca se denomina el Espolón de Sierra Nevada. Esta zona es boscosa y húmeda, de relieve accidentado, pendientes pronunciadas y gran número de barrancos y quebradas, donde se observa una gran variedad de depósitos sucesivos de rocas volcánicas de distinto y variado color, que va del crema al rojizo (CGSNEGI, 1981: 21-24; Porrúa, 1995: 3519-3520).

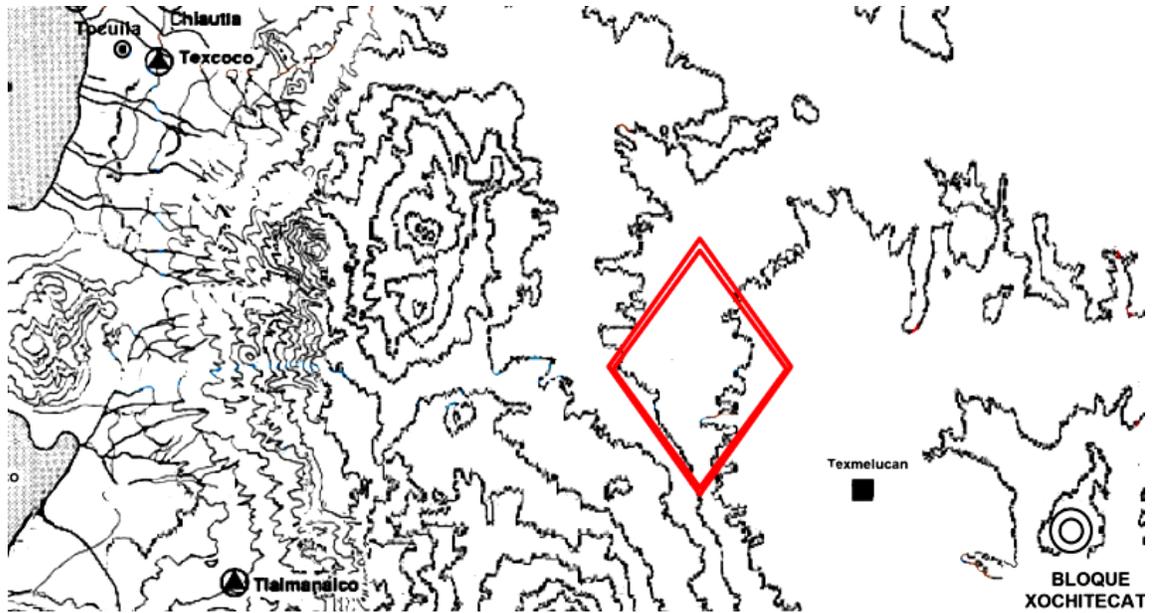
Este espolón montañoso, es como un contrafuerte que detiene las nubes cargadas de humedad que vienen de la costa del Golfo; los sitios más altos de la región, son algo

aplanados y de laderas suaves que frecuentemente se vuelven abruptas en su descenso al valle de Puebla-Tlaxcala y a la Cuenca del Atoyac (CGSNEGI, 1981: 21-24).

En comparación con el resto de la Sierra Nevada el Espolón es el tramo menos húmedo y frío de la sierra, por su altitud moderada y su cercanía a los llanos más secos de Apan y del Bloque de Tlaxcala. Hay bosques de ocote, oyamel y encino, así como pastizales y pequeñas explotaciones agropecuarias de riego y de temporal (CGSNEGI, 1981: 21-24; Aguirre, 1985: 157, 184-185).

### **La Cuenca del río Atoyac-Zahuapan**

La Cuenca Atoyac-Zahuapan en el suroeste de Tlaxcala, colinda con el estado de Puebla, formando una unidad denominada tanto valle Poblano-Tlaxcalteca o Cuenca de Puebla. Teniendo dos secciones llamadas Norte y Sur, inicia la Cuenca, en la parte norte donde se localiza el sistema de riego de la llanura que va de Tepehitec a San Nicolás Panotla, donde el río Zahuapan comienza su recorrido con el agua colectada por varios afluentes y ya reunida desciende del Bloque de Tlaxcala -principalmente en la temporada de lluvias- hacia el sureste (González, 2008: 22-82). La Cuenca Atoyac-Zahuapan es la región que cuenta con mayor disponibilidad de agua en Tlaxcala, hay en la zona 92 manantiales, más de 700 pozos, varias presas de almacenamiento y los propios ríos Atoyac y Zahuapan, cuyos principales usos consuntivos son las labores agrícolas, el agua urbana y la industria (Salas y Velasco, 2014: 148) (Mapa 9).

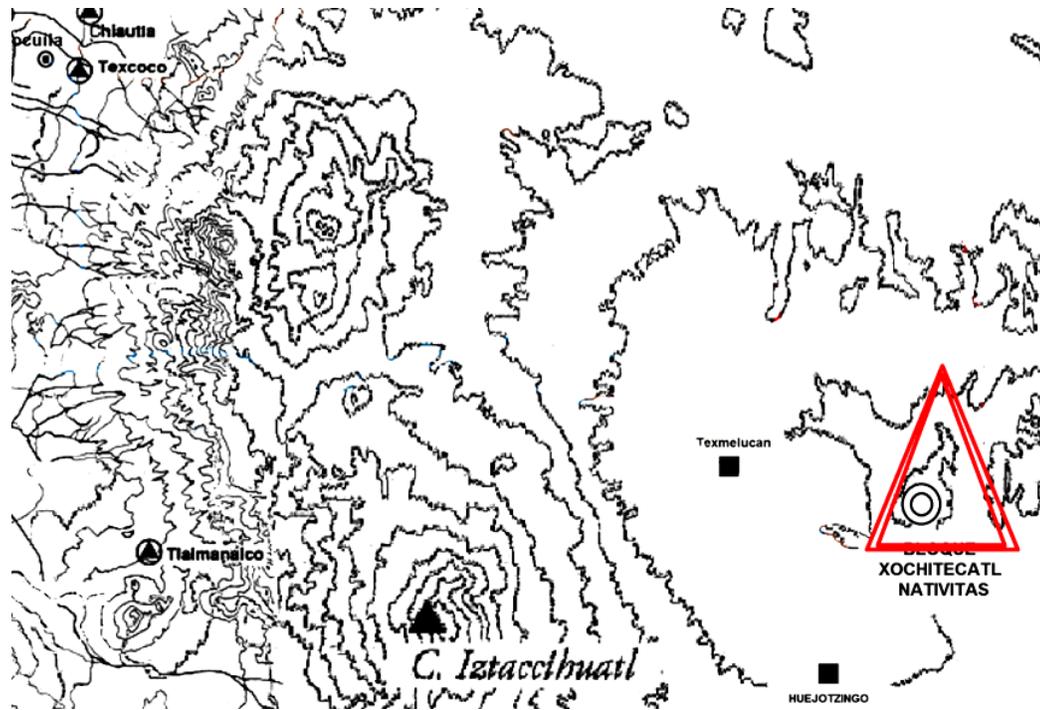


Mapa 9.- La Cuenca del río Atoyac (Rombo) (Adaptación de Serra *et al.*, 2015: 17, Figura 1).

En la parte occidental del valle de Puebla-Tlaxcala, donde se levanta la Sierra Nevada la Cuenca alta del río Atoyac, en ella se forma una gran cantidad de lechos de ríos y arroyos, hondonadas y gargantas que pasan por conjuntos irregulares de prominencias rocosas (Fuentes, 1972: 40). La Cuenca alta del río Atoyac bordea el NO con el valle de Tlaxcala y con la formación geológica denominada Bloque de Tlaxcala.

### **Bloque de Tlaxcala**

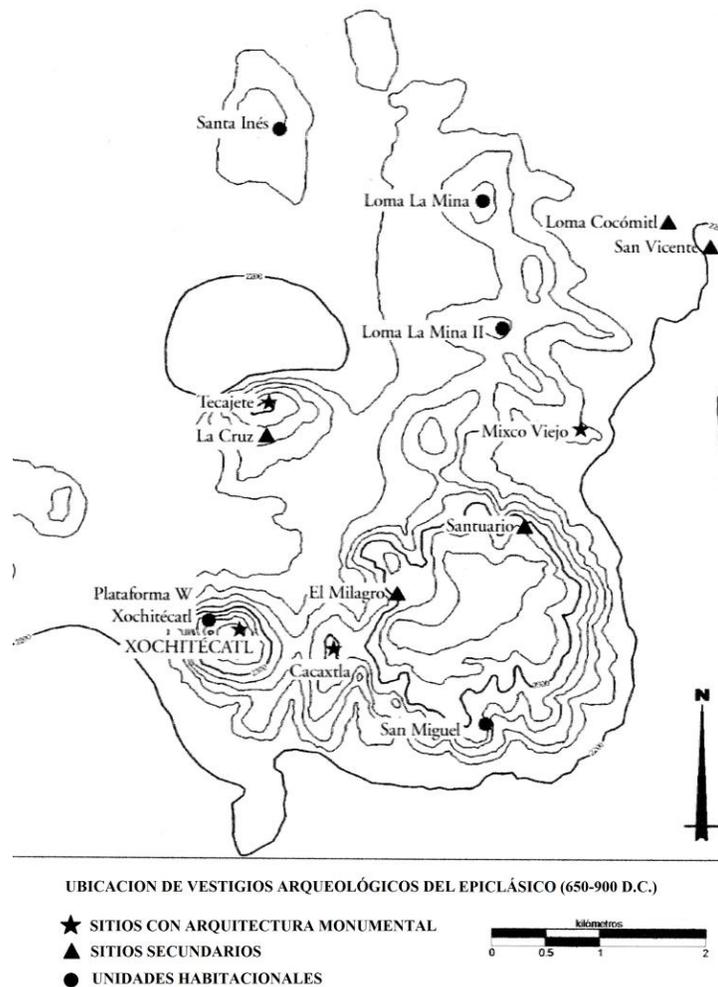
El Bloque de Tlaxcala o Bloque Tlaxcala, puede considerarse una sierra ancha de laderas rocosas y abruptas y cimas aplanadas, surcadas por muchas cañadas y zanjas, que los geólogos han denominado el Bloque de Tlaxcala, región dividida por muchas cañadas y barrancas; esta formación orográfica limita el norte del valle del mismo nombre y con una formación de rocas sedimentarias del periodo Terciario, que se levantan sobre una planicie y que de manera general tiene la forma de una meseta muy erosionada, ya que propiamente, no tiene el relieve de una sierra ni formalmente el de una meseta, aunque a veces parece una u otra según desde donde se le mire (García Cook, 2014: 22, Nota 2, 35; Serra *et al.*, 2015: 16; CGSNEGI, 1981: 21-24; Porrúa, 1995: 3519-3520) (Mapa 10).



Mapa 10.- El Bloque de Tlaxcala (Triangulo) (Adaptación de Serra *et al.* 2015: 17, Figura 1).

El Bloque de Tlaxcala es un paraje rocoso cuyas laderas no son más que capas de materiales volcánicos y lacustres que se han depositado y endurecido a lo largo de muchos miles de años; se comenzó a elevar a partir del periodo Cuaternario y en la época prehistórica, aparecieron en ella algunos lagos y lagunas que los materiales de las posteriores erupciones del Popocatepetl (entre el formativo temprano y el Posclásico tardío), formando así depósitos de sedimentos volcánicos húmedos (lahares) propios de laderas volcánicas. (Serra *et al.*, 2015: 16; CGSNEGI, 1981: 21-24; Aguirre *et al.*, 1985: 184-185).

En el extremo suroeste del Bloque de Tlaxcala, delimitando a la Cuenca del Atoyac-Zahuapan, se encuentra el Volcán Xochitcatl o cerro Nativitas (González, 2008: 31) y un sistema de lomeríos y cañadas que en conjunto, reciben el nombre de Bloque Xochitcatl-Nativitas-Nopalucan y que delimitan tanto la Cuenca del Atoyac como la parte distal del valle de Puebla, y donde se localiza Nativitas y San Miguel del Milagro (Mapa 11).



**Mapa 11.- Xochitcatl-Nativitas-Nopalucan y sus asentamientos (Adaptación de Serra, *et al.* 2015: 18, Figura 2).**

En el Bloque de Tlaxcala y en las secciones media y superior de lomeríos y cerros limítrofes a la Cuenca Atoyac-Zahuapan se localizan los restos arqueológicos de asentamientos de origen prehispánico, como Cacaxtla y Xochitecatitla. El área ha sido utilizada para actividades agrícolas desde tiempos prehispánicos (González, 2008: 30), pese a que en la actualidad por los procesos de sobreexplotación y erosión, la actividad agrícola es difícil, poco amplia y de temporal, por los relieves abruptos, los suelos ya pobres, y fácilmente erosionables (CGSNEGI, 1981: 21-24, Aguirre *et al.*, 1985: 184-185; Porrúa, 1995: 3519-3520).

## El valle de Nativitas

Formando parte de la ya mencionada Cuenca Atoyac-Zahuapan, el valle de Nativitas se inicia al oeste, en el vecino estado de Puebla. Este valle casi cuadrado, limita al norte con las laderas escarpadas del Bloque de Tlaxcala (CGSNEGI, 1981: 21-24; Aguirre *et al.*,1985: 184-185; Porrúa, 1995: 3519-3520).

Hacia el poniente el relieve de la región se eleva suavemente hasta alcanzar las faldas de la Sierra Nevada; por el oriente termina donde comienza la pendiente del volcán Malinche, y por el sur se pierde en el valle de Tepeaca (CGSNEGI, 1981: 21-24; Aguirre *et al.*,1985: 184-185; Porrúa, 1995: 3519-3520) (Mapa 12).



Mapa 12.- Valle de Nativitas (Área delineada en rojo) (Adaptación de Serra *et al.*, 2015: 17, Figura 1)

Dentro de esa región está la localidad de Santa María Nativitas, cuyo territorio es prácticamente plano con algunas suaves ondulaciones que varían de 2 200 a 2 300 metros sobre el nivel del mar (CEM, 1987: 45-46). Nativitas conforma un municipio en la

estructura político-territorial del estado de Tlaxcala, con una extensión territorial de 61.990 kilómetros cuadrados. Colindando al norte con los municipios de San Damián Texóloc y Santa Ana Nopalucan; al sur limita con el estado de Puebla; al oriente se establecen linderos con los municipios de Tetlatlahuca, Santa Apolonia Teacalco y Zacatelco y al poniente colinda con el municipio de Tepetitla de Lardizábal (Paleta, 2014: 60).

Dentro del municipio de Nativitas se encuentran las zonas arqueológicas de Xochitécatl y Cacaxtla, las más importantes del estado de Tlaxcala, localizadas en lo alto de dos cerros, que son vecinos y que están separados por cañadas; junto a estas zonas prehispánicas, en la antigua barranca de los Zopilotes, se encuentra el Santuario angelológico de San Miguel del Milagro (CEM, 1987: 45-46; Serra *et al.*, 2015: 16).

## **2.2. Contexto histórico del área de estudio**

### *Época prehispánica*

Para el 10,000 a. C., el área de estudio (Espolón de Sierra Nevada, parte sur de llanos de Apan y Pie Grande y valle de Nativitas) recibió sus primeros pobladores, siendo el medio ambiente distinto al actual, pues este era más húmedo y frío, con abundantes bosques mixtos y numerosas lagunas y fauna pleistocénica. Durante el periodo prehispánico organizado en fases conocidas como Preclásico, Clásico y Posclásico, aparecieron diversos lugares con pequeños grupos establecidos, que practicaban la cacería y la recolección de vegetales, así como actividades agrícolas en medio ambientes tan distintos como monte alto, monte bajo, lagunas, ríos y pastizales altos. Se calcula que para el 2000 a. C., se iniciaron los primeros cultivos agrícolas, y una vida semi-sedentaria (García Cook y Merino, 1977: 72-80; García Cook, 2014: 92-102).

Para el Preclásico temprano (1800 – 1200 a.C.), en la parte baja del Espolón de Sierra Nevada y a orillas del río Zahuapan de la parte del valle de Nativitas, se presentaron los asentamientos más antiguos por ser la zona más fértil; allí se habilitaron terrazas para los cultivos, pozos para almacenar víveres, conjuntos habitacionales y hornos para producir cerámica y cocer alimentos, además de procesar algunos componentes del maguey para diversos usos (Serra y Lazcano, 2011: 68-74; García Cook y Merino, 1977: 72-80; García Cook, 2014: 92-102; Rendón, 1996: 25).

Durante el siglo X a.C. (Preclásico medio) se reportaron en la parte oeste de Nativitas y en el área limítrofe del monte bajo del Espolón de Sierra Nevada, cerca de 150 asentamientos (constituidos en centros cívico-religiosos que ejercían cierto control sobre las poblaciones aldeanas vecinas), que compartían las mismas características culturales, diseminados en un espacio que abarcaba poco más de 2 000 kilómetros cuadrados, entre Tlaxcala, Sierra Nevada y Tlalancaleca, Puebla (Kabata *et al.*, 2014: 82-99); los poblados en dicha región tenían intercambio con los habitantes de los valles de Puebla y Tehuacán, además de las costas del Golfo y del Pacífico (García Cook y Merino, 1977: 72-80).

Además es probable que para esta época, el sitio de Tlalancaleca dominara la parte norte del valle de Puebla y estableciera una red de caminos y relaciones con los sitios de Xochitécatl en el valle de Nativitas y con Cuicuilco en la Cuenca de México, a través de una red de caminos que cruzaban el Espolón de Sierra Nevada y el área de confluencia de los ríos Atoyac y Zahuapan (Kabata *et al.*, 2014: 73-105).

Para el siglo V a.C. se comenzó a poblar la parte sur de los llanos de Apan y Pie Grande, mientras que los asentamientos establecidos en el valle de Nativitas y la parte oriente del Espolón de Sierra Nevada, se habían convertido en aldeas y pequeñas ciudades que tenían un centro ceremonial, calles y residencias para los jefes, con una arquitectura más compleja, que constaba de conjuntos piramidales dedicados al culto y la habitación de los dirigentes, además de emplear avanzados sistemas de riego con canales, diques, chinampas y camellones; entre el siglo IV a.C. y II d.C, el área mencionada previamente, vivió un apogeo cultural y un clímax demográfico, en un territorio de aproximadamente 3 000 kilómetros cuadrados, que se extendió del centro-sur al norte y noroeste de los actuales límites de la entidad. Se calcula que ese territorio fue habitado por poco más de 180 000 personas (Serra y Lazcano, 2011: 114-116; García Cook y Merino, 1977: 72-80).

Al inicio del periodo Clásico (I–VII d. C), la región antes habitada del Espolón de Sierra Nevada poco a poco fue quedando vacía, el sitio rector de Tlalancaleca decayó y fue abandonado al igual que el sitio de Xochitécatl, sufriendo las poblaciones del valle de Nativitas un relativo estancamiento y abandono de muchos sitios, siendo responsable de este proceso las erupciones del Popocatepetl que cubrieron de cenizas el área durante el

siglo I, afectando la actividad agropecuaria, comunicaciones y el abasto de agua (Serra y Lazcano, 2011: 118-121).

Las poblaciones que permanecieron, iniciaron la construcción de fortificaciones; además se detectaron evidencias de la llegada de nuevos grupos culturales, (olmecas-xicalancas y después otomíes), con lo que se desataron luchas, movimientos migratorios internos y cierto caos sociopolítico (Serra y Lazcano, 2011: 250; García Cook, 2014: 92-102; Rendón, 1996: 25-26).

A la par, surgieron nuevos asentamientos con características foráneas en el norte y noroeste (llanos de Apan y Pie Grande), extendiéndose entre el área del Espolón de Sierra Nevada y el valle de Nativitas, hasta el extremo del valle Poblano, formándose un corredor central; dichos asentamientos estaban bajo influencia teotihuacana; en el extremo del valle Poblano, en los límites con el valle de Nativitas, aparecieron asentamientos con influencia de cultura cholulteca; todos estos centros representaron el poder que tuvieron dos grandes culturas vecinas, la de Cholula y la teotihuacana, que representaron una seria amenaza al desarrollo autónomo de los asentamientos del valle de Nativitas. Esta situación de competencia por el control regional, se incrementó con la caída de Cholula, ocurrida alrededor del año 650, situación que creó un vacío de poder en el sur de Tlaxcala y el valle poblano (Serra y Lazcano, 2011: 141-148; García Cook y Merino, 1977: 72-80).

Hacia los siglos VII – IX d. C., durante el periodo Epiclásico, la hegemonía de los nuevos grupos establecidos creció y se extendió, siendo su capital la ciudad de Cacaxtla, reocupando también el antiguo asentamiento del Xochitécatl. Este periodo se caracterizó por un incremento demográfico, producto en gran medida por el arribo de más grupos, como el de los otomíes con influencia huasteca y el de otros vinculados a la cultura del Tajín. También se multiplicaron los sitios fortificados iniciados en la etapa anterior, además de que desapareció el corredor territorial del centro de origen teotihuacano, se consolidó el gobierno militarista tlaxcalteca y se produjo un renacimiento cultural en la región, del cual el centro de Cacaxtla fue un claro ejemplo (Serra y Lazcano, 2011: 118-121, 141-148; García Cook, 2014: 92-102).

Hacia el siglo X volvieron a ocurrir importantes cambios. Los ocupantes de Cacaxtla-Xochitécatl perdieron su posición hegemónica sobre el área sureña ante el empuje de

nuevos grupos migrantes, mientras que otomíes huastequizados lograron el control de la zona de los llanos de Apan y Pie Grande; Cacaxtla y su santuario anexo Xochitécatl, fue abandonada en esta fase, por el 950 d.C. (Serra *et al.*, 2004: 157-159).

Para inicios del periodo Posclásico (1000 d.C. a 1521 d.C.), las unidades político-territoriales del valle de Nativitas y norte del valle de Puebla, que habían sobrevivido a la caída de Teotihuacán y Cholula, consiguieron una posición más autónoma, pero las del noroeste continuaron bajo la influencia de las culturas de la Cuenca de México; fue también entonces que resurgió Cholula en la frontera sur, sólo que esta vez tuvo que rivalizar con el poder de otros señoríos emergentes como Huejotzinco y Atlixco (García Cook y Merino, 1977: 72-80; García Cook, 2014: 92-102).

Hacia el siglo XII d.C. se consolidaron varios grupos culturales en los llanos de Apan y Pie Grande, el valle de Nativitas y centro de Tlaxcala y el norte del valle Poblano; en Nativitas, a orillas del río Zahuapan, en dirección centro-este, se encontraban poco más de 200 poblamientos en un área de casi 1500 kilómetros cuadrados, aunque sólo una veintena de éstos eran pueblos grandes o ciudades con categoría de señoríos, y de los cuales dependían los demás como tributarios; dichos asentamientos conformaron la cultura arqueológica Tlaxcala (García Cook y Merino, 1977).

El norte y este de Tlaxcala, partes de Apan y Pie Grande, fueron habitados por grupos otomíes, denominado genéricamente como cultura Tlaxco, agrupados en tres principales señoríos, denominados Atlangatepec, Tlilihquitepec y Tecocac; estos mantenían buenas relaciones con los pueblos del centro y les ayudaban a resguardar las fronteras por esa zona de Tlaxcala; posteriormente serían sus aliados en las luchas contra los mexicas.

El tercer grupo cultural se asentaba en parte oeste de los Llanos de Apan, lo que hoy forma el municipio de Calpulalpan; estaba muy ligado a los centros de poder de la Cuenca de México, que en el último periodo prehispánico fueron tepanecas, acolhuas y mexicas, estando en abierta rivalidad con los señoríos vecinos del norte y centro de Tlaxcala (García Cook y Merino, 1977: 72-80; García Cook, 2014: 92-102; Rendón, 1996: 27-28).

Durante este tiempo, el Espolón de Sierra Nevada fue controlado por los acolhua asentados en Huexotla, Coatlinchan y posteriormente Texcoco, sirviendo de frontera y barrera para los asentamientos de la cultura Tlaxcala de Nativitas.

La cultura Tlaxcala ante la rivalidad de sus vecinos (los señoríos de Calpulalpan y otomíes de los llanos de Apan y Pie Grande, los acolhuas, tepanecas y mexicas de la Cuenca de México y los señoríos poblanos de Huejotzingo y Cholula), quedo aislada durante los siglos XIV-XVI, del área del Espolón de Sierra Nevada y de otras partes del valle de Puebla, formándose así un corredor libre de caminos y de asentamientos humanos, una especie de "tierra de nadie", que separo el valle de Nativitas y el centro sur de Tlaxcala, de sus enemigos y rivales (García Cook, 2014: 92-102).

### *Época colonial*

Durante la época colonial, en el valle de Nativitas y el Bloque de Tlaxcala se produjo un proceso intensivo de desplazamientos y refundaciones, como producto de bajas poblaciones (epidemias de 1545, 1586, 1601 y 1667), nuevas y viejas supeditaciones políticas-económicas en base a la cercanía o lejanía de emergentes centros políticos regionales (la ciudad de Tlaxcala y Puebla), y la aparición de nuevos centros de congregación forzosa, que fue iniciada en 1606 (Trautmann, 1997: 54-55).

En el caso del Espolón de Sierra Nevada, territorio bajo la jurisdicción de la antigua área acolhua, como territorio de la Alcaldía Mayor de Texcoco, se explotaba como fuente de madera y carbón para la ciudad de México, teniendo pequeñas rancherías de emigrados tanto de Tlaxcala como de Texcoco, provenientes de los pueblos de Tequexquahuac, Santa Catarina e Ixayoc. Sin embargo a partir de finales del siglo XVI hasta el XVIII, la zona fue ocupada progresivamente por estancias, ranchos y haciendas cuyos propietarios venían del valle de Nativitas y de Puebla, y que en lo fundamental, fueron la base del sistema de ranchos y haciendas que se desarrollaron y ocuparon toda la zona durante el siglo XIX y que en lo fundamental, sus sistemas de organización y trabajo, no se modificaron hasta el siglo XX (Tyrakowsky, 2003: 165, 166).

En cambio, fue diferente la situación de los pequeños asentamientos situados a lo largo de las riberas, ciénagas y lomas de la Cuenca Atoyac-Zahuapan, entre el Espolón de Sierra Nevada, el valle de Nativitas y la parte norte del valle de Puebla (Rendón, 1996: 54; Tyrakowski, 2003: 160), pues durante la primera mitad del siglo XVI, se alejaron de la influencia de Texcoco y de la Cuenca de México, para irse sumando a la jurisdicción de la Alcaldía Mayor de Puebla.

De esta manera en la depresión fluvial del sur de Tlaxcala, perteneciente al señorío de Ocotelulco, en los años cuarenta del siglo XVI, se puso en marcha la política de congregación de las poblaciones indígenas, que propició la formación de nuevos pueblos de indios, a pesar de que la región estaba densamente poblada, aunque asentada en muchos caseríos dispersos (Salas y Luna, 2014: 99).

Santa María Nativitas se fundó así, con la congregación de indígenas que estaban dispersos en las ciénagas vecinas; en 1580 el pueblo con el que se conocía como Santa María Nativitas, Pueblo Nuevo o Tierra Nueva (de acuerdo con el vocablo náhuatl *Yancuitalpan*<sup>23</sup>) congregaba indios en ciénagas, donde los cultivos de maíz y legumbres eran muy abundantes, asentándose también después por 1560, una doctrina franciscana y en 1569, uno de los primeros conventos en Tlaxcala (Salas y Luna, 2014: 99; Trautmann, 1997: 54; Tyrakowski, 2003: 160). En 1585 se informaba que el pueblo de Nativitas se ubicaba en un valle muy grande y fértil de maíz, donde también había algunas estancias de ganado mayor y menor, y se sembraba algún trigo (Hernández Lara, 2014: 74; Paleta, 2014: 61-62; Velasco, 2014: 118).

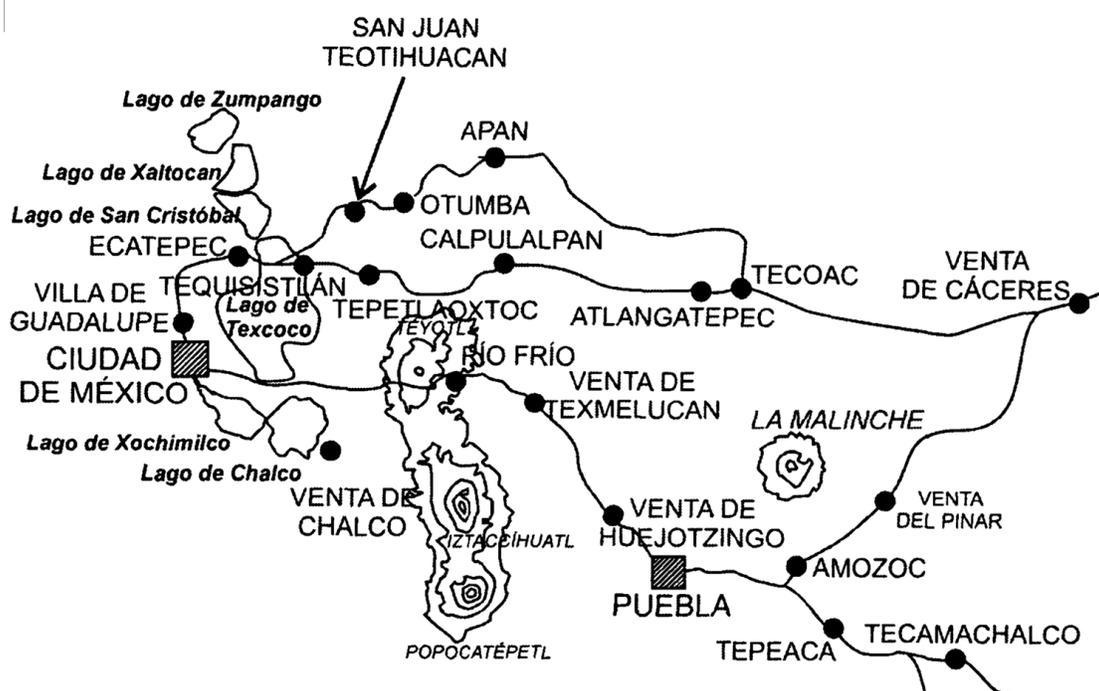
La fundación de la Puebla de los Ángeles en 1531 y el establecimiento en ese año del camino real que iba de San Juan de Ulúa, Orizaba, Tepeaca, Puebla, Huejotzingo, Texmelucan, Rio Frio, Chalco y Ciudad de México, reactivó la economía del área de Nativitas y el extremo norte del valle poblano, integrando así antiguos caminos prehispánicos y nuevas poblaciones coloniales, a la esfera y el dominio económico y social de Puebla, durante los siguientes 300 años (Del Valle, 2007: 7-44) (Mapa 13).

Entre los siglos XVI y XVII, uno de los antiguos sitios prehispánicos, Xochitécatl, tuvo una continuidad de su uso como espacio sagrado a pesar de haber sido abandonado desde el 950 d.C., ya que se siguieron depositando ofrendas en la Pirámide de las Flores, no solo durante el Posclásico (1400-1520 d.C.), sino también en el periodo colonial temprano, hallando allí candeleros y pequeños braseros de estilo colonial, como indicios de supervivencia de una práctica ritual local (Serra *et al.*, 2004: 159).

---

<sup>23</sup> Esta localidad se estableció al pie de una cadena de colinas separada a manera de isla, en el lugar que da paso al terreno de aluvión: sobre *tierra nueva*, como lo dice la etimología de Yancuitalpan o Yancuictlalpan (*yancuic* = nuevo; *tlalli* = tierra; *pan* = lugar) (Ver Tyrakowski, 2003: 160).

La situación geográfica de Santa María Nativitas Yancuitlalpan en este contexto, marcó desde sus orígenes una posición de centro entre rutas y territorios, pues su situación regional atrajo hacia sí los tres Caminos Reales de Tlaxcala, Huejotzingo-Cholula-Puebla y San Martín Texmelucan-Ciudad de México, que se cruzaban en las afueras del centro. Nativitas parece haber desempeñado una importante función de tráfico comercial, entre las principales vías de comercio y tráfico que existían al norte y sur de Nativitas (Mapa 13) (Tyrakowski, 2003: 162).



Mapa 13.- Caminos reales del siglo XVI entre San Juan de Ulúa y Ciudad de México (Ver Del Valle, 2007: 16-17, Mapa 2).

Es preciso aclarar que Nativitas fue fundada también con población española (Velasco, 2014: 119), y que estos en la segunda mitad del siglo XVI iniciaron la ocupación de tierras anteriormente propiedad indígena, vía compra o despojo, para estancias de trigo o sitios de ganado, ampliándose estas propiedades con el tiempo, a expensas de las tierras comunales indígenas y donde el crecimiento de las estancias, se acentuó con el aumento de la actividad ganadera (Paleta, 2014: 62-63).

El establecimiento y crecimiento de estancias, ranchos y haciendas, propiedad de españoles, generó litigios y confrontaciones con la población indígena, debido a las disputas por el control de tierras de cultivo. Las haciendas de Nativitas no requirieron de grandes extensiones de tierra para producir porque eran muy fértiles, pero necesitaban extensiones significativas para apacentar el ganado. El aprovechamiento de los ríos Atoyac y Zahuapan generó frecuentes conflictos entre las haciendas y las comunidades indígenas circundantes (Paleta, 2014: 71).

Dichos conflictos tenían su origen en el aumento del número de propiedades particulares y la presión sobre las tierras comunales indígenas y el aprovechamiento y control del agua (Paleta, 2014: 63; Salas y Velasco, 2014: 145). En 1712 el partido de Nativitas contaba con 22 haciendas, 15 ranchos y 2 casas de campo que sumaban en total 15 157 hectáreas en manos de 34 propietarios (Hernández, 2014: 74).

Durante el siglo XVIII, la población del área también creció de manera significativa, tanto en el valle de Nativitas como en Tlahuapan, aunque en menor medida en el Espolón de Sierra Nevada, fortaleciendo el sistema de ranchos-haciendas sobre todo en Nativitas (Paleta, 2014: 62-63; Hernández, 2014: 74; Salas y Velasco, 2014: 145).

De tal forma que Nativitas y su jurisdicción en el siglo XVIII, fue el punto utilizado por viajeros y comerciantes, tanto como ramal del camino real entre Texmelucan, Puebla y Tlaxcala, como punto de un camino alternativo y secundario, que era utilizado para llegar de Tlaxcala y Texmelucan a la Cuenca de México, siguiendo una red antigua de caminos y veredas que atravesaba el Espolón de Sierra Nevada, por las laderas norte del Cerro Tláloc, para llegar a Tequexquinahuac, Santa Catarina del Monte y San Miguel Tlaixpan, poblaciones todas de la jurisdicción de Texcoco (Villaseñor, 1746: 159-163).

Prueba de este tránsito, fue la fundación de la ermita La Preciosa Sangre de Cristo Rey a fines del siglo XVIII, en un punto de la ruta secundaria que unía la alcaldía mayor de Huejotzinco con la jurisdicción de Texcoco, a través de la Cuenca del Atoyac-Zahuapan y el Espolón de Sierra Nevada entre los cerros Tláloc y Telapon, para llegar al camino real entre Texcoco y Chalco (Lara, 2010: 80).

Dicha ermita fue el centro de una devoción popular desde 1787 (Lara, 2010: 67-68), pero la aparición de otras religiosidades similares fue común, como las tradiciones

alrededor de Jesús de los Tres Caminos, guía y patrono de los arrieros en Nativitas, y particularmente en Jesús Tepactepec, y por supuesto, la aparición del Arcángel San Miguel a principios del siglo XVII en la barranca del Zopilote, en la vecindad del Monte Xochitécatl, suceso religioso que provocó la construcción del santuario y el pueblo de San Miguel del Milagro en el mismo siglo (Salas y Luna, 2014: 100).

En el siglo XVII, por los años de 1632 y 1633, en el valle de Nativitas se fundó un santuario dedicado al culto del arcángel San Miguel, a raíz de varias apariciones de este arcángel al sur del Volcán Xochitécatl, donde se halló una fuente de agua considerada milagrosa; el nuevo santuario se denominó “San Miguel del Milagro” y estuvo en sus primeros años bajo la administración y vigilancia del convento de Nativitas, para luego pasar de una jurisdicción tlaxcalteca al territorio de la Alcaldía Mayor de Huejotzinco, en el área de influencia de Puebla (González, 2013: 80-83; Rodríguez-Shadow y Shadow, 1998: 81-89).

Dicho santuario creció de manera significativa gracias al reconocimiento y apoyo del Obispo de Puebla, Juan de Palafox y Mendoza y sus sucesores, entre los siglos XVII y XVIII, llegando a rivalizar con el Santuario de la Virgen de Ocotlán en Tlaxcala (González, 2013: 83; Rodríguez-Shadow y Shadow, 1998: 81-89).

### *Siglos XIX y XX*

Con la independencia y durante casi setenta años, bajo la zozobra política y militar nacional y regional, las poblaciones de área del Espolón de Sierra Nevada y el valle de Nativitas, hasta el extremo del valle Poblano, se dedicaron básicamente a trabajar para los ranchos y haciendas vecinas, trabajar la poca tierra comunal y/o particular existente, además de practicar comercio local y aprovechar de manera precaria los recursos disponibles (bosques y pastizales) para actividades ganaderas de bajo capital, producir carbón y vigas para llevar a ciudades como Tlaxcala, Puebla y Ciudad de México.

Para fines del siglo XIX, como parte de la expansión económica propiciada por el Porfiriato, se establecieron ramales particulares de ferrocarril-fábricas textiles, lo que aunado al nuevo esquema de organización de la propiedad, transformada en sociedades de inversión agrícola, convirtieron las antiguas haciendas coloniales en explotaciones agroindustriales de amplia envergadura, como fueron los casos de las explotaciones

agropecuarias o haciendas ganaderas intensivas establecidas en el valle de Nativitas y en la confluencia de los ríos Atoyac y Zahuapan (hacienda de Guadalupe, fábricas de San Juan, San Félix, La Asturiana, San Marcelino y el Molino de Santiago Coltzingo); además los bosques de las laderas del Espolón de Sierra Nevada (desde los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl hasta los cerros Telapon y Tláloc) fueron explotados sistemáticamente por la Compañía de Fábricas de Papel San Rafael, en Tlalmanalco y en varios aserraderos (el más grande llamado Tenerife), para lo cual se estableció toda una red de senderos y caminos que cruzaba todo el Espolón de Sierra Nevada (Lara, 2010: 74-76).

Esta situación propició que en el siglo XIX, se presentaran varias situaciones diferenciadas. En el área de Texcoco, los pueblos se incorporaron al sistema de ranchos y haciendas, formando en su mayoría un proletariado agrícola a cargo de hacendados que no realizaban una explotación intensiva del territorio. Mientras tanto, en la zona alta del Acolhuacan, los pueblos y comunidades realizaron una lucha sorda por defender sus derechos por tierras y aguas, en cambio en la zona de Tlahuapan, los asentamientos existentes funcionaron entre 1800 y 1880, como pueblos pequeños y rancherías de trabajadores y aparceros, integrados a un sistema de ranchos-haciendas que explotaba los recursos solo de manera extensiva (Rosenzweig, 1987: 218, 220; Carreón, 2007: 13; Tyrakowsky, 2003: 169).

Un caso aparte lo constituyó Nativitas, pues para el siglo XIX era una zona que contaba con el mayor número de haciendas en el suroeste de Tlaxcala y en la entidad, ya que estas se localizaban en un valle agrícola de tierras fértiles inmediato a grandes mercados y con vías de comunicación expeditas, y una fuerte tradición de explotación agropecuaria intensiva (González, 2008: 55).

A diferencia de las zonas de Texcoco y Tlahuapan, las haciendas decimonónicas de Nativitas, a partir de 1850 definieron la organización del espacio geográfico de la región, al controlar de manera intensiva las mejores tierras de cultivo y el agua de riego proveniente de los ríos Atoyac y Zahuapan, siguiendo la tendencia establecida ya en el siglo XVIII por las haciendas pecuarias coloniales de la jurisdicción, de una explotación intensiva de abundantes recursos naturales (sobre todo el agua), en una zona alta densidad poblacional indígena (Paleta, 2014: 60-71).

Este desarrollo diferencial se marcó a mediados del siglo XIX, con el desarrollo y número de pueblos y haciendas, pues la jurisdicción de Nativitas contaba entonces con ocho pueblos (Nativitas Yancuitlalpan, San Vicente Xiloxochiyocan, San Miguel del Milagro, San Miguel Xochitecatitlan, San Rafael Tenanyécac, Santiago Michac, Santo Tomás Xochtla y Santa Elena Michacatlán). Además, cada uno de los primeros seis pueblos tenía un barrio: San Bernabé Colonia, San Juan Tecpatepec, Jesús de los Tres Caminos, Santa Apolonia, Teacalco, Capula y Tlalcuitlalpan, respectivamente. El número total de haciendas era de catorce, denominadas San Juan Mixco, San Juan Bautista, Santo Tomás, Santa Ana Portales, Santos Reyes, Santa Águeda, Santa Clara Atoyatenco, San Antonio Michac, El Rosario, Los Dolores, San Rafael, Santa Elena, Santiago Michac y Santa Bárbara. Por último, existían también ocho ranchos (Santiago Michac, Capula, Rosario, San Rafael, San Miguel Teopanzolco, De los Rojas, Del Jagüey y De Santa Ana (González, 2008: 54).

Entre 1850 y 1900, las haciendas de Nativitas llegaron a tener producciones importantes de ganado, leche, cereales y maíz para abastecer al mercado regional y nacional, particularmente de las ciudades de Puebla y de México: en el último tercio del siglo XIX, la región de Nativitas, conocida como ciénaga de Tlaxcala y habitada históricamente por población indígena, se conformó como una zona de alta producción agropecuaria (Paleta, 2014: 59-66). Como parte de este proceso los hacendados y propietarios para ampliar más sus superficies productivas, y evitar daños por inundaciones estacionales, iniciaron en 1869 la desecación de la ciénaga, que a la postre transformó el paisaje de los humedales (Paleta, 2014: 63).

El sistema ferroviario, inaugurado en 1905, favoreció a una compleja red de negocios entre haciendas de la zona de Nativitas, Tlaxcala y Puebla al abastecer los mercados nacionales con su producción lechera, ganadera, de forraje y maíz, enlazándose incluso con el ferrocarril interoceánico, el cual conectaba la región de Nativitas con el puerto de Veracruz y con la ciudad de México, propiciando una fuerte presencia de población española en la localidad (Paleta, 2014: 60-66).

Fue tal la importancia de la presencia española en Nativitas que esta localidad se conocía como la “España chiquita”<sup>24</sup>, y varios de sus integrantes, eran administradores y propietarios de haciendas y ranchos, lograron amasar así importantes fortunas que invirtieron también en la industria textil de Tlaxcala y de Puebla.

En este contexto, en la zona del alto Atoyac, en Tlahuapan y Chiahutzingo para fines del siglo XIX, la situación cambió, pues surgió una nueva generación de propietarios ligados a empresarios y hacendados de Puebla, que adquirieron los latifundios existentes y los refundaron para constituirse como haciendas agroindustriales, las haciendas de Guadalupe, Apapasco y San Miguel del Molino en Tlahuapan, y San Juan Tetla en Chiahutzingo, Santa Ana de Arriba de Santa Ana Xamimilulco, etcétera, con sus ranchos y calpanerías (caseríos de peones acasillados) (Juárez, 1995: 20, 38, 40, 86, 117-120).

Estas haciendas criaban ganado y tenían cultivos de maíz, trigo, cebada, chile y alverjón, se cortaba madera, y a toda esta actividad agropecuaria, se añadían molinos de harina, aserraderos, pequeñas fábricas de hilados y tejidos, así como de muebles y cajas de madera para embalaje destinaban su producción a los mercados de las ciudades de México, Puebla y Tlaxcala (Juárez, 1995: 117-120). Para la manufactura y transporte de todo esto, las haciendas de Tlahuapan contaban con cerca de 24 642 hectáreas de extensión, y en sus instalaciones contaban con tiendas de raya, talleres mecánicos, plantas eléctricas, una red ferroviaria propia con ramales a las haciendas y varias máquinas ferroviarias de vapor de vía estrecha (Juárez, 1995: 118).

Todo esto fue posible porque los hacendados y comerciantes de Texmelucan impulsaron la construcción del ferrocarril entre 1876-1880, para construir así el ramal Texmelucan-Puebla, inaugurándose la estación de San Martín Texmelucan en 1882, que pertenecía al Ferrocarril Interoceánico. Esta zona era un polo de atracción para la explotación agropecuaria vía haciendas (como Nativitas) adicionando la formación de fábricas de hilados y tejidos en la región entre 1897 y 1902 (Juárez, 1995: 21).

Luego, en 1898, se construyó en Tlahuapan, una estación ferroviaria llamada Tláloc, que se enlazaba con la estación de San Martín Texmelucan, donde las haciendas se enlazaban con la línea principal para transportar insumos y productos destinados a los mercados;

---

<sup>24</sup> Ver Tyrakowski, 2003.

también la estación era punto para que las rancherías y pueblos de la zona sacaran sus productos para la comercialización, así como realizar un desplazamiento de mano de obra a las haciendas vecinas (Juárez, 1995: 36).

La población de la zona de Tlahuapan para fines del siglo XIX y principios del siglo XX, no tenía la misma dinámica poblacional que las localidades de Nativitas y Texcoco, la mayoría eran peones libres o acasillados que vivían en calpanerías de las haciendas, donde trabajaban y recibían su salario de dos maneras, en dinero o en especie (frijol, haba, maíz y otros productos): los ranchos en la zona eran propiedades de 43 hectáreas como mínimas, donde los dueños o arrendatarios explotaban las fincas en autoconsumo, casi sin contratar trabajadores, mientras que en los pocos pueblos de la zona, habitaban arrendatarios, medieros y unos pocos peones libres que trabajaban como eventuales (Juárez, 1995: 41).

En los primeros años de la revolución mexicana (1910-1914) se derrumbó gradualmente el dominio de los hacendados en el valle de Nativitas y, al mismo tiempo, se movilizaron los grupos campesinos locales integrados por líderes obrero-campesinos, asesores urbanos que provenían de las zonas aledañas a Nativitas. De esta manera, el valle de Nativitas se convirtió después de 1914 en una zona de transición entre los dominios militares arenistas<sup>25</sup> y los constitucionalistas<sup>26</sup> (González, 2008: 168).

En el caso de Tlahuapan, la zona se vio libre de la agitación revolucionaria, funcionando las haciendas y la producción agropecuaria e industrial hasta 1914, cuando el territorio fue escenario de luchas entre carrancistas y partidarios del General Domingo Arenas. En estos enfrentamientos, las haciendas fueron tomadas, saqueadas y parcialmente destruidas, comenzando los arenistas a repartir las tierras de las haciendas, formando colonias agrícolas con su dotación de tierras (Juárez, 1995: 73-74).

Luego del fin de la lucha armada, entre 1917-1921, comenzaron las afectaciones a la gran propiedad en la llanura de Nativitas para formar ejidos; allí se localizaban 10 haciendas, dos ranchos y 10 terrenos de propiedad privada que fueron objeto de

---

<sup>25</sup> Arenistas. Movimiento revolucionario agrarista de la región de Tlahuapan, Puebla, comandado por los hermanos Domingo y Cirilo Arenas. Tlahuapan fue la región más favorecida por el arenismo, el mayor reparto agrario en la zona fue entre 1919-1926.

<sup>26</sup> Constitucionalistas. Movimiento revolucionario encabezado por Venustiano Carranza, formado en 1914, con la intención de que se respetara la Constitución vigente en ese momento. Como consecuencia del movimiento Carranza crea la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos de 1917, vigente hasta la actualidad.

afectaciones ejidales. Las haciendas eran: Dolores, Santa Elena, Los Reyes, San Antonio Michac, Santa Águeda, Santa Bárbara, Santa Clara, Santo Tomás Xoxtla, Santa Ana Portales y San Antonio Michac; los ranchos eran San Rafael y la Soledad. Los terrenos pertenecían a Portales, Rosario, Capula, Rojas, Teopanzolco, Nativitas, Mixco, San Rafael, Santa Elena y Concepción (González, 2008: 99).

De esta manera, el Gobierno Revolucionario otorgó entre 1917 y 1920, 3,700 hectáreas a nueve pueblos, para formar núcleos ejidales. Sin embargo, a partir de 1917, los campesinos de Nativitas vivieron un período de gran inseguridad, ya que la Comisión Nacional Agraria (CNA) insistía en que devolviesen las tierras a los hacendados (González, 2008: 105).

En el caso de Tlahuapan, los antiguos peones y medieros solicitaron las afectaciones a las haciendas además de los repartos y fundaciones de las colonias agrícolas hechas entre 1914-1916. De esa forma entre 1920 y 1928, la CNA reconoció los poblados formados, y fraccionó las tres haciendas (Guadalupe, Apapasco y San Miguel Molino) formando 15 núcleos ejidales (Juárez, 1995: 84-86).

Entre 1920 y 1950, una serie de confrontaciones políticas y amagos militares locales entre antiguos hacendados, agraristas, políticos y caciques, a favor o en contra de la repartición de tierras, condicionaron y determinaron el reparto agrario y la consecuente explotación de tierras y aguas en Nativitas (Hernández, 2014: 74; Salas y Luna, 2014: 100). Esta situación también se presentó en Tlahuapan entre 1920 y 1940, con la presencia y choques entre agraristas, laboristas, cristeros, caciques y funcionarios que lucharon entre sí por la hegemonía y el control de la población, la tierras, bosques y aguas (Juárez, 1995: 103-107).

Ejemplo de esta agitación y desorden, es la noticia contenida en un telegrama dirigido en 1925 al presidente Obregón por un grupo de diputados y senadores federales que fueron enviados oficialmente a Tlaxcala de inspección, donde los funcionarios revolucionarios acusaron al General Manuel Montes, líder local del partido Agrarista, de ser responsable (por acción u omisión) de una serie de sucesos violentos en Santiago Michac, en San Gregorio Atzompan y de un atentado en Santa Rita Tlahuapan. El citado incidente fue perpetrado el 8 de septiembre de 1925, contra Macaria de Rangel, cuando el juez menor y

correcional de Moxolahuá, consignó y encarceló a la mujer ante el juez de Tlahuapan por el delito de brujería. Siguiendo las peticiones de la acusadora, se ordenó que fuese quemada viva, siendo salvada solamente por acción del presidente municipal (González, 2008: 185).

En general, para 1940 y 1950, la importancia del reparto agrario y la presencia del Estado Mexicano siguió vigente hasta fines del siglo XX, pues un segmento de los habitantes permaneció y permanece ligado a los resultados de su lucha revolucionaria por la tierra, ya que buena parte de la población de los pueblos de Nativitas trabajaba en las haciendas y una parte también fue beneficiada con el reparto de tierras convirtiéndose en ejidatarios (Hernández, 2014: 74; Salas y Luna, 2014: 100). De esta manera, al desplomarse el sistema de haciendas con la reforma agraria, la población se fue asentando en los pueblos, los que adquirieron el carácter de residenciales que mantienen hasta la actualidad (Hernández, 2014: 74; Salas y Luna, 2014: 100).

En general, casi todas las poblaciones de las localidades de Texcoco, Tlahuapan y Nativitas se dedicaron en el periodo de 1920 a 1970 a actividades como la ganadería caprina y ovina de bajo capital, el trabajo ocasional como albañiles, ayudantes u obreros en la capital, Puebla o Tlaxcala, además de la agricultura de subsistencia (mayoritariamente maíz, frijol, trigo y cebada y en menor proporción, alverjón, chile, tomate, calabaza y árboles frutales) practicada en sus dotaciones ejidales.

También en el caso de Tlahuapan se explotaban los bosques con permiso federal, el Espolón de Sierra Nevada fue declarado Parque Nacional Iztaccíhuatl-Popocatepetl en 1935, por decreto presidencial, que incluía los cerros Tláloc y Telapón y los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl (Lara, 2010: 77-80).

Solo hasta que las crisis y cambios en la macroeconomía y en el modelo político nacional que concluyeron en la integración de México en el marco de la globalidad dentro de un modelo económico y político democrático y neoliberal, entre 1980 y 2000, la vida cambió en los pueblos y comunidades de Nativitas, Tlahuapan y Texcoco.

Como comentario adicional, al contexto histórico-espacial presentado del área de estudio, una visión histórica y antropológica sobre los eventos reseñados en líneas anteriores, puede sintetizar estos, a partir de una serie de pares dicotómicos de *ruptura/continuidad, estabilidad/ crisis, modernidad/tradición*.

Dichos pares dicotómicos se pueden ejemplificar en varios casos. El primero de ellos de *ruptura/continuidad*, y es que con la independencia política de México en 1821, no se produjo al menos para las áreas de Texcoco, Tlaxcala y Puebla, una verdadera ruptura, que fuera similar en grado a la que se produjo con la conquista y destrucción del antiguo modo de vida prehispánico entre los siglos XVI y XVII. Si esta se hubiera dado, hubiera significado el vencimiento de la vieja cultura de pueblos, villas y ciudades en cuanto a las modalidades de apropiación y usufructo de riqueza, así como el modo tradicional de organizar a la sociedad en corporaciones y el ejercicio del poder mediante el *conceso/negociación/enfrentamiento* entre elites e instituciones, características todas y plenamente vigentes, desde la primera época colonial, hasta mediados del siglo XIX.

En cambio, en el periodo llamado Porfiriato en las áreas de Texcoco, Puebla y Tlaxcala, se dio un par dicotómico de *ruptura/continuidad*, pues las medidas impuestas en esta época, se manifestaron con toda una gama de filiaciones y cambios de rumbo; nuevas genealogías de poderosos que se sobrepusieron a las tradicionales, a la par de antagonismos, puntos de ruptura y líneas de continuidad entre comunidades rurales, pequeños propietarios, empresarios, ciudadanos y autoridades civiles y religiosas de todos tipos, propiciando una nueva realidad que se estabilizó por casi treinta años.

Con el estallido de la Revolución Mexicana en 1910 y los sucesivos gobiernos de la Revolución hasta 1980, es posible proponer en base a las características de los hechos y procesos reseñados en líneas anteriores para las zonas de Texcoco, Puebla y Tlaxcala, que se presentaron dos pares dicotómicos sucesivos de *ruptura/continuidad* y *estabilidad/ crisis*, que provocaron momentos de escisión, ruptura o discontinuidad entre campo y ciudad, entre antiguas y nuevas formas de producción, de acción y organización política, de pensamiento y cultura, a manera de “*un antes y un después*”, y tras él “*ya nada sería igual*.”. Eventos como expropiaciones y repartos agraristas de tierras, organización rural en torno a partidos locales, regionales y extra-regionales, educación y formación de núcleos industriales y urbanos de nuevos tipos, parecían mostrar momentos de creación absoluta, en las que una nueva realidad parecía surgir de la nada, y que creó un “*nuevo país*”, que las crisis políticas y económicas internas y externas, se encargaron de degradar y cambiar en décadas.

En estos términos, las actividades religiosas comunitarias como productos sociales de realidades locales y regionales susceptibles de organizarse histórica y antropológicamente, en pares dicotómicos de *ruptura/continuidad*, *estabilidad/crisis*, y *modernidad/tradición*, reflejarían en mayor o menor grado, las características de estos pares dicotómicos.

Sería posible proponer en esa visión histórico-antropológica, por ejemplo, que las peregrinaciones realizadas en Texcoco, Tlahuapan y Nativitas, se presentaron mayoritariamente en el siglo XX, tanto como acciones tradicionalistas que estaban susceptibles a modificarse y adaptarse, en el contexto de las frecuentes *rupturas/continuidades*, tanto como acciones reparadoras de alguna clase, que intentaban una reintegración social y cultural de una comunidad fracturadas por crisis (luchas por la tierra, conflictos religiosos, bandidaje, guerras civiles, etc.), como una manifestación periódica y colectiva, de una serie de invenciones culturales y religiosas con nuevos significados culturales, que intentaban conciliar el par dicotómico de *modernidad/tradición*.

### **2.3. Características de las peregrinaciones y santuarios en el área de estudio por época**

Recurrentemente, existen dos deficiencias en los estudios sobre peregrinaciones, por falta de una perspectiva diacrónica y/o sincrónica, situación que refleja la realidad histórica de la peregrinación en México, como si fuera un continuo desde la época prehispánica, o bien, desde el siglo XVI o XVII hasta el presente.

Esto se debe a que en la historiografía tradicional se plantea que los santuarios prehispánicos fueron suplantados por imágenes o reliquias cristianas y que los religiosos o evangelizadores motivaron la creación de capillas en donde se veneraban estas imágenes de sustitución ante la supervivencia de idolatrías. Esta idea, ha sido aceptada sin críticas y no demostrada con fundamentos teóricos (Rubial, 2017: 219-220).

El primer aspecto es el abuso de la “*retroproyección hacia el pasado*” (Andrade, 2014: 13), donde se propone una interpretación de hechos poco claros, por la comparación e interpretación de acontecimientos similares posteriores, sin importar su contexto socioeconómico-político y religioso; el segundo es prestar escasa atención a la cronología interna del fenómeno del peregrinaje, al considerar como sí todas las prácticas, modos y

tradiciones relacionados con la visita estacional a los santuarios, existieran, a la vez, desde una misma época y en la misma forma (Andrade, 2014: 13).

Entre trabajo se fundamenta en la hipótesis de que la devoción al santuario de San Miguel del Milagro en Nativitas, Tlaxcala, se origina y posiciona en la segunda mitad del siglo XVII, sobre todo por la promoción de los obispos de Puebla. En la segunda mitad del siglo XVI, concluida la conquista del centro de México, las ordenes mendicantes que habían servido en la conquista y primera evangelización de los indios, habían tomado una posición muy importante, pues estuvieron en el nacimiento de la ciudad. Para la primera mitad del siglo XVII el episcopado no quiso quedarse atrás y busco y logro consolidarse en el territorio americano. Entre las cosas que se esperaban, era el control del “*capital simbólico*” novohispano, así el episcopado demando reforzar su presencia en el territorio buscando el control de las parroquias y así consolidar el proceso de evangelización comenzado por las ordenes mendicantes.

*“Para la corona estos príncipes de la Iglesia (los obispos), debían convertirse en los protectores de la república, en los padres de los pobres, en los guardianes de lo moral y en los patriarcas de una nueva y santa Jerusalén terrena (Rubial, 2017: 217), y a su vez ejercer como defensores de las élites criollas. Los obispos fueron promoviendo en los diferentes obispados imágenes milagrosas que se buscaba florecieran en una suerte de apropiación de espacios urbanos.*

Promover santuarios, devociones y beatificaciones, así como exaltar y ratificar prodigios, fue una parte importante de sus actividades, así como su labor pastoral, caritativa o judicial, puesto que llegaron también a realizar labores importantes en los provisoratos dentro de la justicia eclesiástica y en las capellanías, administrando los ingresos del clero. Así, obispos, clérigos y criollos que compartían mismos intereses, junto a colaboradores miembros de sus cabildos catedrales y ordenes de monjas que ellos también habían impulsado, intentaron y lograron dominar el capital simbólico vía la promoción de santuarios de peregrinación y la promoción de los venerables relacionados muchas veces con esos santuarios. Pero entraron en conflicto con los ayuntamientos y las provincias religiosas (Rubial, 2017: 218).

Los visitantes regulares a los santuarios no eran en su mayoría indígenas, por lo tanto los obispos, promotores de una nueva política de cristianización y de los mandatos del Concilio de Trento, urgieron la promoción de santuarios. El éxito de estos, los ha determinado la aceptación, difusión e interés de los fieles.

En el concilio de Trento se concedió a los obispos las facultades para la promoción, aprobación y censura de culto y esto se reforzó en el 3er concilio provincial mexicano de 1585 donde se reiteran las funciones de promoción de imágenes y reliquias a los obispos (Rubial, 2017: 221).

*“La injerencia episcopal tanto en la motivación de culto a las imágenes y reliquias, como a los venerables, fue determinante para lo que Fernando de la Flor ha denominado como la episcopólis”* (Rubial, 2017: 222). El principal modelo de episcopólis en territorio novohispano es el arzobispado de México; los obispos Alonso de Montufar (1554-1569) y Pedro Moya de Contreras (1573-1591), comenzaron a ganar espacios a las ordenes mendicantes en la ciudad. Después para 1622, Juan Pérez de la Serna, siguiendo las acciones de sus antecesores se volvió gran promotor del culto a la imagen de la Virgen de Guadalupe y de santuarios con imágenes religiosas, por eso se le conoce como un pilar del culto guadalupano. Francisco Manzo y Zúñiga (1627-1635), su sucesor, es recordado por trasladar la imagen de la Virgen de Guadalupe en una procesión en canoas del santuario a la catedral y ahí estuvo por 5 años hasta 1634. Por este motivo y en los años venideros sin obispo, el Cabildo convirtió a la catedral en el centro espiritual de la ciudad capital (Rubial, 2017: 229). Para 1668-1680, con el obispo Payo Enríquez de Rivera, comenzaron a fabricarse los quince misterios a lo largo de la calzada que unía a la ciudad de México con el Tepeyac, el primero comenzó su edificación en 1676 y los catorce restantes hasta el siglo XVIII. Con Francisco de Aguilar y Seijas (1682-1698), tenido como dadivoso con los pobres y asceta, se publica en México, en 1688, el libro *“Estrella del norte en México”* del padre Francisco Florencia (Rubial, 2007: 224-233).

En el obispado de Puebla la participación de los obispos “poblanos” en la difusión del culto a santuarios también fue primordial, sobre todo con el traslado del episcopado de Tlaxcala a Puebla en 1543. Pero fue hasta el obispo Diego Romano (1578-1606), que comienza *“el proceso de apropiación del espacio urbano”*, con la fundación del Colegio de

Jesuitas y de conventos de los: mercedarios, carmelitas y franciscanos. Después el iniciador del culto en San Miguel del Milagro Nativitas, el obispo Gutierre Bernardo Quirós (1626-1638), construyó una pequeña capilla y fue el principio de este célebre Santuario (Rubial, 2007: 239).

El santuario de San Miguel en Tlaxcala se convirtió en la más importante promoción episcopal de Puebla, tanto que San Miguel se convirtió en el patrono de la capital episcopal. Así cuando llega el obispo Juan de Palafox y Mendoza (1640-1649), conocido por ser gran promotor de prodigios y protector de la ciudad de Puebla. En 1644, Palafox visitó el lugar del Milagro y decidió la construcción de un hermoso templo y abrió una hospedería para los peregrinos, en donde aún se encuentran sus escudos (Rubial, 2017: 239-240). Después de Palafox, el obispo Manuel Fernández de Santa Cruz (1676-1699), se considera el tercer gran promotor del Santuario del Milagro en Tlaxcala, prosiguiendo los planes de su antecesor en la edificación de templo y la casa del peregrino en el santuario (Rubial, 2017: 240-244).

Siguiendo las reflexiones del Dr. Rubial, desde la segunda mitad del siglo XVI y a lo largo del siglo XVII los obispos se constituyen en ejes fundamentales de poder en sus capitales episcopales. Los obispos construyeron sus episcopópoli a partir de obras materiales de funciones institucionales, de alianzas corporativas y una intensa actividad promocional de santuarios y venerables locales. Los prelados y cabildos elaboraron estrategias comunes para implementar el culto a imágenes y reliquias y conformaron verdaderas agendas históricas que pasaron de una generación a otra, con las cuales se fue construyendo una tradición (Rubial, 2007: 259-260).

Dentro de las actividades primordiales que llevaron a cabo los obispos para la promoción de santuarios, venerables, imágenes y reliquias están:

- Levantar información sobre los milagros
- Encargar o financiar la impresión de obras que les dieran publicidad
- Traslado de reliquias de santuarios a catedrales dándole protagonismo a la catedral, marcando cada vez más la pugna entre el episcopado y las órdenes religiosas evangelizadoras (Rubial; 2017: 260).

Independientemente de la discusión sobre sí las peregrinaciones actuales en México son resultados de un proceso de supervivencia directa de tradiciones, rituales y creencias prehispánicas, o bien una amalgama de creencias y tradiciones hispánicas católicas y prehispánicas mesoamericanas (Turner y Turner, 1978), es el resultado cambiante y dinámico de reinterpretaciones múltiples y contradictorias de los grupos indígenas y mestizos de sistemas e instituciones religiosas de distinto origen y diverso impacto social (Lockhart, 1985: 465-482).

Así se puede afirmar que al menos para el caso de las peregrinaciones organizadas durante la etapa Colonial, el siglo XIX y los siglos XX y XXI, los niveles políticos y religiosos nacionales e internacionales influyeron e influyen, en gran medida, sobre el entreverado religioso del conjunto de pares dicotómicos de “Evento milagroso/Santuario - Patrono celestial/Devoción popular” (Álvarez, 2003: 8).

Tales influencias derivan del hecho de que las devociones públicas y organizadas como conductas masificadas han despertado desde hace siglos, la atención de poderes como la Iglesia Católica, el Gobierno Virreinal, el Estado Mexicano, las organizaciones políticas del pasado y del presente (desde el Partido Conservador del siglo XIX, la Liga Nacional por la Defensa de las Libertades Religiosas de la Guerra Cristera de 1926-1929, hasta el Movimiento Antorchista Nacional en pleno siglo XXI), ya sea a favor o en contra, para intentar utilizarlas, manipularlas, impedir las, promocionarlas, desconfiar o apasionarse con ellas.

Históricamente es fácil documentar la interferencia de los mecanismos de poder con las romerías y las peregrinaciones de los pueblos y ciudades mexicanos (Moro, 2012: 115-118); la ausencia de testimonios sobre estas durante la lucha de Independencia (1810-1821), las Guerras de Reforma y contra el segundo Imperio (1857-1860 y 1862-1864), la Revolución Mexicana (1910-1920) y la Guerra Cristera (1926-1929), prueba la necesidad de exponer y explicar esta relación.

Como una hipótesis, esta interferencia probablemente sea una relación signada por una dialéctica de pares dicotómicos como los expuestos en líneas anteriores, y que se podrían ampliar con los de *amor/temor*, *caos/inquietud*, *orden/paz*, así como de *ruptura/subversión*, *regla/constancia*, donde se incluiría en esta dialéctica, los pares dicotómicos de *alegría-*

*desahogo, seriedad-represión*, además de religiosidad-credo y *devoción-conducta* (Álvarez, 2003: 10).

El resultado fue la constante vigilancia y diversos intentos de control que trataron de ejercer las diferentes autoridades virreinales, eclesiásticas y republicanas constituidas, y sobre todo en épocas de reformismo socio-religioso (como durante el siglo XVIII, la guerra de independencia, la guerra de reforma y la lucha contra el imperio, la guerra cristera y la lucha por la imposición de la educación socialista, etc.), épocas que trajeron la censura y la prohibición, bajo el pretexto del control de la superstición, el desenfado de costumbres, la expansión de la sedición conservadora, el avance científico, etc.

En todo este asunto, es innegable la enorme capacidad de administración de la materia religiosa en santuarios, peregrinaciones y romerías, que puede corresponder a la autoridad religiosa competente (curas párrocos, obispos y órdenes religiosas), en la dialéctica resultante entre feligresía culta y popular, devoción comunitaria y jerarquía religiosa institucional.

Para los sistemas de poder, dicho control y operación de romerías, santuarios y peregrinaciones era indispensable, ya que estos eventos podían ser canalizados en expresiones comunitarias contestatarias y poco ortodoxas, que podían, a juicio de la autoridad, rayar en actos de presión política, de herejía y aun de adivinación.

Ejemplo de estas situaciones son tres casos de los siglos XVI, XVII y XVIII, que se mencionan a continuación:

1. Entre enero y febrero de 1747, ocurrió un conflicto entre el pueblo ñañhú de San Bartolomé Tepetitlán (de una población aproximada de 345 a 450 indígenas) y la hacienda de San Lorenzo Endó (Jurisdicción de Tula, Hidalgo) por problemas de cinco sitios de ganado menor y del control del agua, cuyos derechos se disputaban el pueblo y la hacienda. Dicho conflicto provocó un motín de los indígenas contra obreros contratados por la hacienda y funcionarios comisionados; ante la situación, el gobernador indígena apenas electo, hizo entrar a la población al templo del pueblo misma que sin la intervención del sacerdote local, sacó de la iglesia la imagen del santo patrón (San Bartolomé), realizando una procesión con él, por todo el pueblo. Luego, en reunión, la población amotinada de Tepetitlán decidió organizar una salida, donde la mayor parte de los varones del pueblo

saldrían de este con el santo, rodeándolo con la mayor cantidad de gente posible, hacia la ciudad de México, para pedir tierras y aguas donde vivir, pues ya en el pueblo, no cabían, solicitando a la autoridad virreinal que se pronunciase a su favor en las diligencias presentadas. Al parecer la peregrinación llegó a la ciudad de México y allí permanecieron con el santo patrón durante cerca de dos meses (AGN, Tierras Vol. 776, Exp. 1, foja 91 v.; Jiménez *et al.*, 2011: 209-238).

2. El cura de una parroquia a ocho leguas del Santuario de Chalma, (posiblemente Tenango del Valle) a finales del siglo XVII, trató de evitar la peregrinación de sus feligreses indios a dicho santuario, que para el siglo XVIII se realizaba en Navidad y Pentecostés, (donde iban de romería no solo los varones, sino también las mujeres, ancianos y niños de muchos otros pueblos), mandando hacer una imagen semejante al Cristo de Chalma en la ciudad de México, para que se colocase en uno de los altares de la iglesia parroquial y se le diese culto. Los indios aceptaron, se trajo la nueva imagen y se le consagro (posiblemente el día de Navidad) con música, campanas y cohetes. Al día siguiente, ante la sorpresa del cura, entraron al templo los principales indígenas, sin hacer caso del sacerdote se acercaron a la nueva imagen del Cristo y mientras le hacían una gran reverencia, sacaron la imagen fuera de su nicho, y diciéndole con voz inteligible “*Vamos, que ahora veras a tu primo*”. Los principales levantaron al Cristo en alto, salieron de la iglesia y sin proferir una palabra más, tomaban en seguida todos los indios del pueblo, el camino a Chalma (Moxo, 1837: 204, 205).

3. Por 1598 la mulata María de la O, viuda que vivía por el tianguis de San Juan, en la ciudad de México y que vendía loza, le dijo a su amiga la morena Bárbara Xorge, que para saber quién la quería mal o bien, hicieran una romería al Santuario de Nuestra Señora de los Remedios, en la vecindad de la Ciudad de México, y que para hacerla tenían que salir juntas de la casa de María de la O, descalzas mirando al Cielo y en silencio absoluto por todo el camino, hasta llegar al santuario. Ya en el camino una tenía que ir delante de la otra, separada un tramo y rezando en el tiempo de un rosario, una oración especial donde se suplicaba a la Santa Trinidad que les concediese lo que le pedían. En el trayecto les salieron perros y hombres a caballo tocando una guitarra, y ya llegando al santuario, por señas pidieron al cura del templo que les hiciera una misa y les diera la comunión. Al terminar le dieron de limosna un tostón. Al terminar la comunión, salieron del santuario y se recostaron

en el campo y María de la O explicó los eventos que sucedieron, para que Bárbara Xorge supiera quien la quería mal o bien. María de la O interpretó a los perros del camino, como enemigos de Bárbara Xorge y del amo que la liberó, y que habían sido españoles pero que se habían vuelto perros, mientras que los caballeros que tocaban guitarra, eran señal de que Bárbara Xorge se hallaría pronto en mucho contento (AGN, Inquisición, Vol. 249, Exp. 24, fojas 209-210; Piedras, 2016: 3-6).

Ya entrando de lleno en materia, las actividades de culto exterior sobre las que se tratan en este estudio (romerías y peregrinaciones) tienen su antecedente más inmediato en el siglo XVI, con la práctica de las procesiones entre los pueblos indios de Texcoco y Huejotzinco, desde 1528.

Dichas procesiones que partían de las iglesias, que recorrían la población, llegando a los campos y regresando a los templos, fueron iniciadas con pequeñas cruces, que luego se complementaron con mangas de cruces y andas de oro y plumas donde transportaban las imágenes de la Virgen María y santos como San Antonio, además de arreglos en las iglesias, retablos y ricos ornamentos; la causa que justificó la realización de las primeras procesiones fue la petición para que terminasen las intensas lluvias de ese año que estaba arruinando los cultivos de maíz (Motolinia, 2001: 115). Esta situación, en apariencia se contraponía con el culto que se hacía una década atrás, de manera oficial en la peregrinación que se llevaba a cabo en Texcoco, en el santuario del dios de la Lluvia, en el Cerro Tláloc localizado en el Espolón de Sierra Nevada (Solís *et al.*, 1996: 157-170).

Las procesiones como recorridos rituales circunscritos a la jurisdicción del pueblo indígena colonial o del barrio de las nuevas villas y ciudades coloniales, prepararon a los conversos indígenas para acudir a los santuarios que empezaron a fundarse y a ser reconocidos como centros de culto, entre los siglos XVI y XVII, generalmente ligados a eventos de imágenes milagrosas marianas, cristológicas, o de santos y mártires, o bien en combinación con apariciones sobrenaturales de la Virgen, de Cristo, de San Miguel Arcángel o de otros santos.

Pero no solo fueron los indígenas los únicos actores en la organización y desarrollo de las romerías y peregrinaciones a los santuarios en la época colonial novohispana, sino también participo la abigarrada población mestiza y mulata de las rancherías, haciendas,

reales, villas y pueblos, como muestran testimonios como el del documento antes citado del AGN de 1598, o bien, las imágenes de devotos mestizos, mulatos, negros y de otras castas, presentes en diversos retablos y ex-votos ofrecidos en santuarios tales como los de la Villa de Guadalupe, Los Remedios, San Juan de los Lagos, del Santo Niño de Atocha, etc. (Luque y Beltrán, 1996).

Las peregrinaciones y romerías que realizaban los indios, mestizos, negros, españoles y castas varias hacia los santuarios, reforzaban el carácter sacro de estos. Pero los Santuarios como los del Tepeyac, San Juan de los Lagos y muchos otros, por medio de sus cofradías o bien por profesionales pagados, realizaban también viajes rituales de carácter comercial, en forma de giras de colectas acompañados de pequeñas reproducciones de las imágenes de los santuarios, que eran transportadas en altares portátiles para ser exhibidas entre los pueblos de origen de los peregrinos o bien poblaciones relativamente alejadas del santuario, con posibilidades económicas de aportar limosnas significativas y de desarrollar nuevos adeptos y futuros peregrinos (Moro, 2012: 115-143).

La organización y realización de dos tipos de viajes rituales, uno organizado por las comunidades a santuarios concurridos y relativamente alejados, y el otro, conformado por una serie de recorridos organizados por los santuarios, a los pueblos de origen de peregrinaciones, formo lo que se ha denominado “*una región devocional*”, que era un territorio cruzado por redes de itinerancia ritual, tanto de peregrinos rurales, como de promotores devocionales, donde uno o varios santuarios, eran focos o nodos de estas redes, constituidas de caminos sacros, que se transitaban cada año, estableciendo en esos viajes, las mismas pautas y marcas rituales a seguir (Barabas, 2007: 3).

Pueblos, barrios, rancherías, villas y todo tipo de asentamientos menores de las áreas comprendidas entre Texcoco, Tlahuapan y Nativitas, se conectaban así desde la época colonial y se conectan aun a los santuarios antes mencionados, por medio de peregrinaciones periódicas organizadas en un *circuito peregrino*<sup>27</sup>, por el que se visitaban los santuarios de esta *región devocional*, de Texcoco-Tlaxcala-Puebla.

---

<sup>27</sup> Un circuito peregrino era y es, el recorrido circular o semicircular que parte de un centro emisor (rancherías, barrios, pueblos, villas o incluso ciudades), que es el lugar de partida de los grupos que realizan el recorrido ritual (peregrinación), al centro receptor, que es el santuario, meta de la peregrinación; dicho circuito se completa, cuando el centro receptor (el santuario), se convierte a su vez, en centro emisor de los peregrinos, en su regreso hacia la meta, el pueblo, ranchería, barrio, etc., de origen de los viajeros rituales, ahora convertido en centro receptor final; en dicho viaje de ida y vuelta

En este panorama, en las áreas de Texcoco, valle de Nativitas y la zona de confluencia del Atoyac-Zahuapan, dentro de un circuito peregrino con *paradas*<sup>28</sup> diversas, surgieron tres santuarios entre los siglos XVII y XVIII que atrajeron tanto a romerías como peregrinaciones, de fieles indígenas, mestizos y aun españoles.

Dichos santuarios fueron, el Santuario de Nuestra Señora de Tulantongo en Texcoco, el Santuario de San Miguel del Milagro en el valle de Nativitas y la capilla-Santuario de La Preciosa Sangre de Cristo, en Santa Rita Tlahuapan, Puebla en la Cuenca de los ríos Atoyac-Zahuapan.

### ***Santuario de Nuestra Señora de Tulantongo, Texcoco, Edo. de México***

A casi tres kilómetros al norte del centro de la ciudad de Texcoco, existe el Santuario de Nuestra Señora de Tulantongo, en el barrio indígena de Tulantongo, donde se veneraba un cuadro con la imagen de la Virgen y el Niño Jesús de factura indígena; la tradición que se contaba sobre el origen del santuario mencionaba que, a principios del siglo XVII, un indio llamado Antonio de Candia poseía el cuadro de la Virgen, casi apolillado y sin que se percibiese la imagen (Villaseñor, 1746: 156-157; Castro, 1988: 460-461).

Antonio de Candia llevó el cuadro a la casa de otro indio, que estaba enfermo, viejo y ciego, le pidió al ciego que le pidiese a Dios su salud por intercesión de la Virgen; fue entonces cuando se oyó una voz que le dijo se lavase los ojos con el agua de un pozo que estaba en esa casa. Se obedeció la voz celestial y el indio ciego cobro instantáneamente la vista, renovándose a la par, de manera milagrosa, la imagen del cuadro de la Virgen (Villaseñor, 1746: 156-157; Castro, 1988: 460-461).

El pueblo se enteró del prodigio y la casa del antiguo ciego fue utilizada para construir la ermita original donde se venero la pintura, llegando peregrinos y romeros de la jurisdicción de Texcoco y otras colindantes y distantes, para pedir salud y favores a la Virgen y para

---

(circuito), hay una serie de puntos intermedios denominados *paradas* que tienen importancia simbólica, económica y religiosa para los participantes en el circuito peregrino (Barabas, 2009: 5-28).

<sup>28</sup> Estos puntos simbólicos o *paradas* del circuito peregrino, frecuentemente son lugares de particular sacralidad, como cruces o humilladeros en el campo o en la punta de cerros y lomas, pequeñas ermitas u capillitas, árboles sagrados, signos, manifestaciones o huellas consideradas sacras, en las rocas, cuevas, manantiales, etc. Ver Barabas 2003: 27, 28).

usar y llevar agua del pozo que quedó dentro de la ermita, pues el agua del pozo fue considerada milagrosa (Villaseñor, 1746: 156-157; Castro, 1988: 460-461).

Una revisión histórica crítica de este santuario colonial mostró que Antonio de Candia era natural de Texcoco y era un mestizo mendigo, y que en 1628 a raíz de tener una pintura mariana que le había devuelto milagrosamente la vista, le levantó a esta imagen una ermita en el barrio de texcocano de Tulantongo, atendiéndola el propio Candia, como ermitaño devoto del nuevo culto. Para 1633, se construyó una pequeña capilla dedicada al pozo milagroso (Rubial, 2006: 53).

La ermita levantada se convirtió en santuario de peregrinaciones y romerías en 1642. En 1645, el ermitaño Candia fue acusado ante las autoridades, llevándose a cabo una pesquisa que constató que ya había varias casillas instaladas cerca de la ermita, que en el sitio de la ermita funcionaba un obraje textil y una panadería donde trabajaban indias e indios. Allí mismo había tocinería y cría de mulas, ovejas, carneros y bueyes y una recua para traer semillas (Rubial, 2006: 53-54).

Candia, que atendía el santuario y recolectaba las limosnas de la Virgen, presumiblemente dueño y beneficiado de todos estos establecimientos, fue acusado de usurpador de la eclesiástica jurisdicción y de la sagrada dignidad del sacerdocio, pues en el santuario imponía la ceniza a los peregrinos durante el Miércoles de Ceniza, bendecía a los indios asistentes públicamente, y a los peregrinos que iban a visitar a la Virgen y a pedirle socorro en sus necesidades, les daba respuestas y mensajes en nombre de la Virgen del santuario (Rubial, 2006: 54).

Las autoridades obligaron a Candia a rendir cuentas de manera mensual de todos los ingresos del santuario, al guardián del convento franciscano de Texcoco, así como de entregarle las limosnas colectadas. En 1661, Candia tuvo que viajar a Puebla y dejó en la administración del santuario a su hijo Juan Bernardino. Para 1676, se levantó una nueva iglesia en el espacio de la antigua ermita; para entonces los ermitaños de la familia Candia habían muerto o desaparecido y el santuario quedó en manos del convento de Texcoco (Rubial, 2006: 54).

Para 1795, el santuario se había consolidado y organizado cuatro giras de colectas por los pueblos vecinos, donde dos se realizaban con imágenes peregrinas del Santísimo y dos

con imágenes de María Santísima, transportadas el interior de altares portátiles transportados en mulas, y acompañadas de mozos y cofrades, para recorrer pueblos y rancherías a fin de coleccionar limosnas para el santuario, ofreciendo a los donantes, pequeñas estampas, milagritos, rosarios a manera de “reliquias”, participando en funciones, misas y fiestas religiosas de los pueblos visitados (Moro, 2012: 118, Nota 35, 126-127).

Como testimonio y prueba de la devoción de los romeros y peregrinos que acudían al santuario mariano de Tulantongo, hay varios ex-votos. Los más notables son el denominado “María hija de Pedro” de 1651 y el llamado “Ex –voto de María Narajo” de 1774 (Rodríguez-Shadow y Campos, 2010: 129-133) (Figuras 1 y 2).

El santuario continuó funcionando bajo la administración de los franciscanos del convento de Texcoco, pero su importancia decreció con el tiempo, hasta que para fines del siglo XIX y principios del siglo XX, cuando se secularizó la parroquia de Texcoco, el santuario se convirtió en parroquia y, prácticamente, su importancia como lugar sacro, destino de romerías y peregrinaciones, se extinguió.

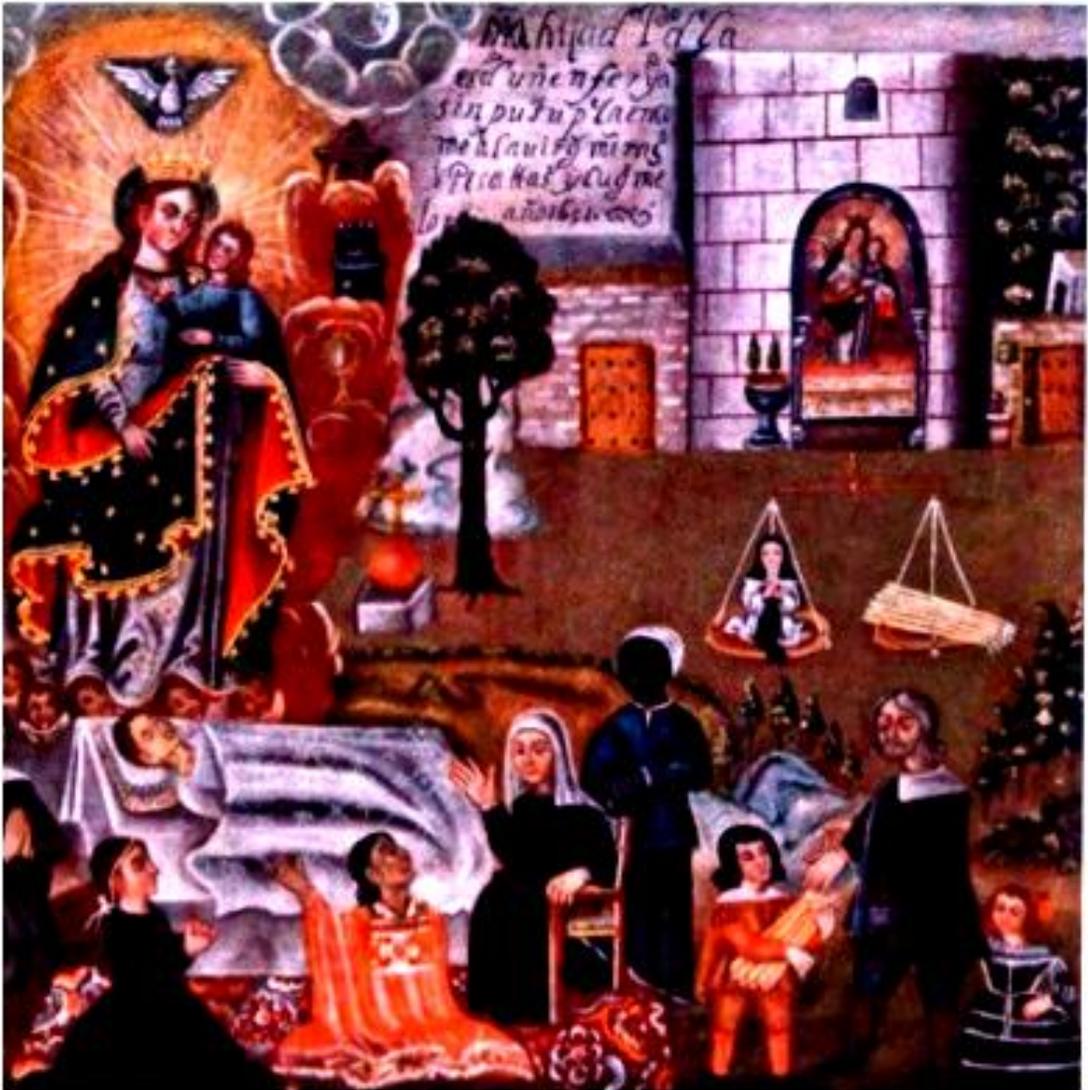


Imagen 1 .- Ex-voto de “María hija de Pedro” del Santuario de Nuestra Señora de Tulantongo, Texcoco



Imagen 2.- Ex-voto de “María Narajo” del Santuario de Nuestra Señora de Tulantongo, Texcoco

### *Santuario de San Miguel del Milagro, valle de Nativitas, Tlaxcala*

San Miguel del Milagro es un santuario dedicado al culto del arcángel San Miguel, ubicado en el valle de Nativitas entre Puebla y Tlaxcala, que se fundó entre 1631-1632, a raíz de correrse la voz de la aparición de este arcángel en el fondo de una barranca denominada “Barranca del Zopilote”, localizada en un cerro (Tzopiloatl), al sur del Volcán Xochitécatl, en la vecindad de los sitios arqueológicos de Cacaxtla y Xochitécatl (González, 2013: 79-83; Rodríguez-Shadow y Shadow, 1998: 82-83).

La tradición relata que el 25 de abril de 1631, en el sitio de San Bernabé, Colonia del Curato de Santa María Nativitas, un indio que se llamaba Diego Lázaro de San Francisco, se le apareció el Arcángel san Miguel, revelándole que en un sitio próximo, en el fondo de una quebrada del cerro, se encontraba una fuente de agua santa o milagrosa que tenía la virtud de sanar a los enfermos (González, 2013: 79-83; Rojas, 1939: 56-57).

Diego Lázaro tenía entonces 16 o 17 años, y solo él vio la aparición, sin que ninguno de sus acompañantes viera u oyera nada, sin embargo no dijo nada, no hizo caso del mandato y

a nadie menciona la aparición (González, 2013: 79-83; Rodríguez-Shadow y Shadow, 1998: 89-93).

Algunos meses después, Diego Lázaro enfermó de cocolixtle y después de unos días, entró en agonía en el jacal de su familia, a medianoche del 7 de marzo de 1632. Esa noche se apareció allí el Arcángel San Miguel, que transportó a Diego Lázaro al fondo de una quebrada, donde al toque de una vara de oro con una cruz al remate que llevaba el arcángel, brotó una fuente de agua milagrosa con la que curó a Diego Lázaro, transportándolo de nuevo a su casa, ya sano y con el mensaje de que en el fondo de la barranca había que erigir un santuario para adoración de Dios, donde estaba la fuente milagrosa que serviría para curar (González, 2013: 79-83).

Luego de su cura milagrosa, Diego Lázaro levanto allí una ermita entre 1631-1632, dedicándose mientras vivió a rendir, en ella, culto a la aparición de San Miguel, y aderezando la fuente milagrosa, informando de los hechos a las autoridades civiles y religiosas locales y regionales (principalmente el Obispado de Puebla), que le cuestionaron en un principio y que realizaron diversas averiguaciones en 1631, 1643 y 1675. Sin embargo, desde su aparición, el santuario atrajo gran número de romeros y peregrinos, que llegaban no sólo de Tlaxcala y de Puebla, sino de la Cuenca de México y más allá, que consideraban santa el agua del manantial y hasta la tierra donde estaba, llevándosela para aplicársela como remedio milagroso de sus males (González, 2013: 79-83; Rojas, 1939: 56).

Ante esa situación, el vecino convento de Nativitas reclamó la jurisdicción del santuario y diez años más tarde, el Obispo de Puebla, Juan de Palafox, controló en forma directa la administración del lugar, llamado San Miguel del Milagro. Bajo su dirección, se iniciaron varias obras, que comenzaron cuando se derribó en 1643 la antigua ermita, ampliándose y destruyéndose las cuevas de tepetate que allí existían y que hasta entonces habían alojado a peregrinos y aspirantes a ermitaños; en 1645 las obras continuaron, terraceando el cerro y nivelándolo, rebajando el cerro contiguo y terraplenando la antigua barranca, para así levantar un nuevo templo ampliado que incluía una capilla con el pozo milagroso de San Miguel (Rodríguez-Shadow y Shadow, 1998: 81-89).

Para 1683, el santuario se separó eclesiásticamente de Nativitas y se convirtió en parroquia dependiente del Obispado de Puebla, teniendo bajo su jurisdicción los poblados de San José Ayotenco y San Bernabé Capula. El santuario fue reconocido en el siglo XVIII como parte de la jurisdicción de la Alcaldía Mayor de Huejotzingo, Puebla, de la intendencia de Puebla, realizando numerosas obras de remozamiento e infraestructura tanto el Obispado como la Alcaldía de Puebla (Rojas, 1939: 60-63).

Para principios del siglo XX, por 1907, comenzó una serie de peregrinaciones anuales de San Miguel Coatlinchan y otros pueblos de Texcoco a San Miguel del Milagro, utilizando sus animales de carga y a pie, atravesando los cerros del Espolón de Sierra Nevada, para bajar a la Cuenca del Atoyac-Zahuapan y pasar Texmelucan y de allí a San Miguel del Milagro, iniciando el día 6 de mayo, llegando al santuario el 8 de mayo, para regresar después a sus pueblos, o bien otro recorrido que duraba de 20 a 25 días, para llegar a San Miguel el 29 de Septiembre, fecha en que se celebra al arcángel San Miguel, viajando por el antiguo camino real que iba a Rio Frío, Texmelucan y al santuario.



**Imagen 3. Aparición del Arcángel San Miguel a Diego Lázaro**

(san+miguel+del+milagro&source=lnms&tbm=isch&sa=X&ved=0ahUKEwjngfaC9azWAhWG5SYKHdkaC2kQ\_AUICygC&biw=1440&bih=747#imgrc=SMq4bPVIgfwEM)



Imagen 4.- Mapa anónimo de Santa María Nativitas en donde podemos encontrar el Santuario de San Miguel del Milagro y los ríos Saguapam y Atoyaque. AGN, Vol. 317, Exp. 4, foja 38 bis.



**Imagen 5.- Santuario "San Miguel del Milagro", Tlaxcala.**



**Fotografía 1.- San Miguel del Milagro, Tlaxcala, 4 de Octubre 2015**



**Fotografía 2.- San Miguel del Milagro, Tlaxcala, 29 de Septiembre 2016**

### *Capilla-Santuario de La Preciosa Sangre de Cristo Rey, Tlahuapan, Puebla*

La Preciosita y su capilla-Santuario, se encuentran en el municipio poblano de Santa Rita Tlahuapan, en el macizo montañoso de la Sierra Nevada, en la parte de la Cuenca del río Atoyac-Zahuapan, alimentada por los arroyos y ríos que viene de los deshielos de la sierra, zona accidentada que cuenta con bosques de encinos y pinos con matorrales (Lara, 2010: 67-68).

El poblado se fundó alrededor de la capilla-Santuario de La Preciosa Sangre de Cristo Rey. Sobre el origen de esta capilla, la tradición oral de la localidad, comenta que en 1787, en los linderos de las haciendas de Nanacamilpa y Santiago Coltzingo, un comerciante y caballero poblano, Don Atencio Hernández y su mozo, cabalgaban por el sendero siendo alcanzados por una tormenta, cayéndoles un rayo, despeñándose a un río que les arrastro (Lara, 2010: 80).

Solo se salvó Don Atencio al invocar a Dios y fue cuando se presentó la aparición milagrosa de la imagen de la Preciosa Sangre de Cristo, que le auxilió, salvándolo de morir ahogado. A raíz de esto, Atencio levanto la ermita que está actualmente en el pueblo de la Preciosita, y se inició el culto, extendiéndose este entre los viajeros y las rancherías aledañas (Santa Teresa, Piedra Parada y Calistra), celebrándose la fiesta de la ermita cada 25 de abril (Lara, 2010: 80).

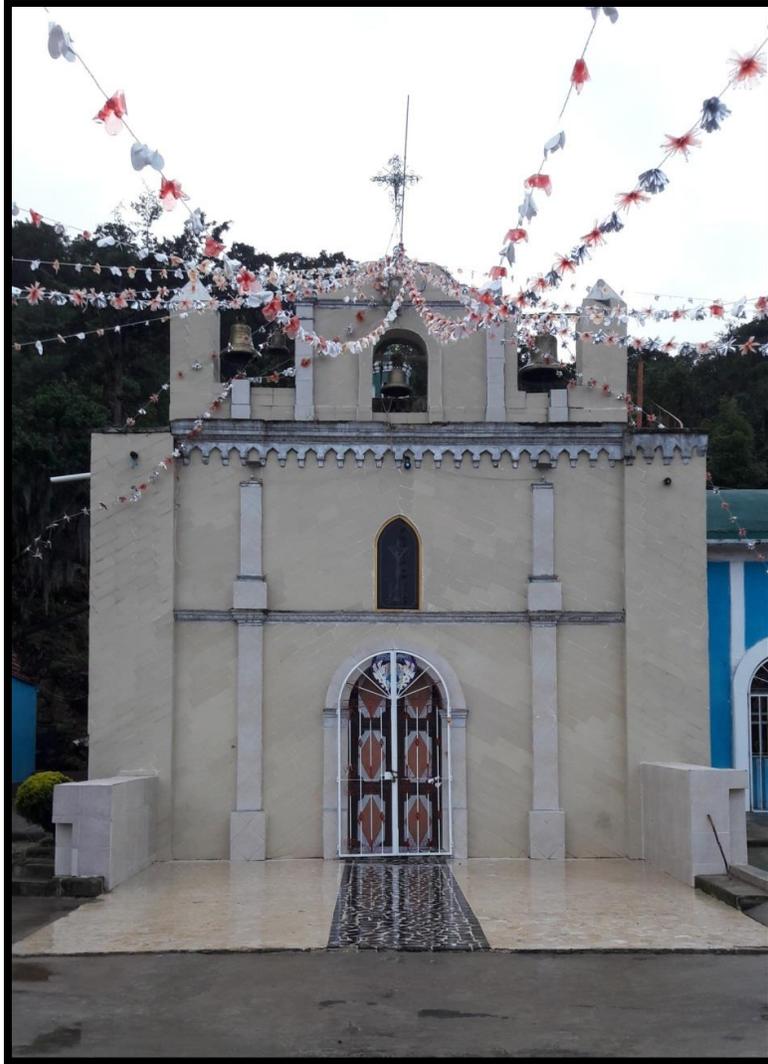
Durante los siglos XVIII y XIX, la zona de la capilla de La Preciosita y las rancherías de Santa Teresa, Piedra Parada y Calistra, fueron utilizadas como áreas explotables de cultivo y madera, por las haciendas de San Félix y Guadalupe. En el Porfiriato, la zona quedó bajo la jurisdicción de la Papelera San Rafael, que reclutó a la población del área como sus trabajadores para explotar de manera intensiva los bosques de la Sierra Nevada.

En la Revolución Mexicana, la zona fue campo de batalla y, de paso, de muchas fuerzas revolucionarias, por lo que la población de las rancherías de Santa Teresa, Piedra Parada y Calistra abandonaron éstas, trasladándose una parte a los centros de Coltzingo, Cuauhtémoc y San Felipe, pero una parte de los refugiados (40 familias), se reasentó en torno a su antigua capilla-Santuario, formando una nueva población que decidió tomar el nombre de “La preciosa Sangre de Cristo-Rey” o “La Preciosita”, formalizando su existencia en 1920, luego de finalizar la lucha armada revolucionaria (Lara, 2010: 80).

Los habitantes de este pueblo, informan que por sus montañas pasan peregrinaciones que no solo llegan a su santuario, sino que se dirigen a otros (el Tepeyac y San Miguel del Milagro), o bien, que llevan ofrendas al volcán Popocatepetl o al cerro Tláloc.

Se puede especular que el origen de la ermita de “La preciosita”, fue un incidente ocurrido en la última parte del siglo XVIII, asociado a una imagen peregrina en tránsito de colecta, que provenía de algún santuario poblano donde se veneraba a La Preciosa Sangre de Cristo (Texmelucan, Tehuizingo, etc.) y que en lugar de regresar a su santuario original, se quedó en la localidad, generando un nuevo culto y una nueva capilla en el cruce de caminos entre Puebla, Tlaxcala y Texcoco (Moro, 2012: 118-145).

A modo de reflexión final para este capítulo, se puede proponer que un territorio tan variado, entre Texcoco y el Bloque de Tlaxcala, escenario de peregrinaciones periódicas entre las poblaciones de la antigua rívera lacustre del Acolhuacan y el santuario tlaxcalteca de San Miguel del Milagro, tiene una unidad de trasfondo que se originó en la época prehispánica y que continuó hasta la mitad del siglo XIX. Que sí bien los antiguos elementos y características que mantenían unidos estas zonas, hoy divididas por límites administrativos y legales en municipios y estados diferentes, las peregrinaciones que se realizan en este territorio y las relaciones que se tienen con los Santuarios (“La Preciosita” y San Miguel del Milagro), son elementos que también tienen la funcionalidad de conservar esa débil unidad, aunque sea en el colectivo de las representaciones de los individuos y poblaciones peregrinas como lo son San Miguel Tocuila, San Andrés Riva Palacio y San Miguel Chiconcuac.



**Fotografía 3.- Frente de la Iglesia “La preciosa Sangre de Cristo-Rey, 27 de Septiembre del 2016.**



Fotografía 4.- Costado de la Capilla “La preciosa Sangre de Cristo-Rey, 27 de Septiembre del 2016



Fotografía 5.- Ex-voto en el altar de la Iglesia “La preciosa Sangre de Cristo-Rey, 27 de Septiembre del 2016



Fotografía 6.- Estandarte conmemorativo de la aparición del Señor del Río en la Iglesia “La preciosa Sangre de Cristo-Rey”, 27 de Septiembre del 2016

### **CAPITULO III      POR DIOS Y CON EL SANTO A CUESTAS: ETNOGRAFÍA DE LAS PEREGRINACIONES DEL ACOLHUACAN – TEXCOCO HACIA EL SANTUARIO DEL MILAGRO.**

Un eje de este trabajo, es la consideración de que, las peregrinaciones de los pueblos del área del Acolhuacan, hoy Texcoco Estado de México, a San Miguel del Milagro en el estado de Tlaxcala, son actos culturales que organizan y realizan miembros de grupos e instituciones para vivir experiencias religiosas, mediante traslados hacia santuarios o lugares sacros (García, 1986: 301).

Dicha afirmación se sostiene en la propuesta de que las peregrinaciones en el área de estudio forman parte desde sus inicios del ceremonial católico del culto a los santos patronos y a las advocaciones cristológicas, marianas y angelológicas, así como de sus reliquias y apariciones, iniciándose en los siglos XVI y XVII, donde estas festividades se vincularon desde el principio a los mitos fundantes de pueblos y comunidades y a las relaciones de ejercicio del poder y de organización comunitarias vía mayordomías o cofradías locales de estos santos (León, 2004: 20-21).

En cuanto a las funciones de estos actos comunitarios, se ha planteado en varias investigaciones previas de carácter antropológico, que las peregrinaciones de los pueblos del área de Texcoco tienen como uno de sus propósitos principales, la reproducción de la identidad comunitaria actualizando su memoria colectiva, a partir de una convivencia ritual que refuerza los lazos sociales en un nivel simbólico. Expresando estos lazos en un espacio que va más allá de la comunidad, recordando así periódicamente a los participantes que ellos y sus comunidades forman parte de un todo mayor (Bravo, 1994: 39-49; Vázquez, 2005: 2).

Se considera así que las peregrinaciones de los pueblos del área de Texcoco-Tlaxcala, aparte de todos los propósitos anteriormente enunciados, cumplen acuerdos implícitos y explícitos, de:

1. Confirmar o establecer relaciones de apoyo y ayuda mutua, con individuos, comunidades e instituciones que se encuentran en el circuito espacial del recorrido peregrino.

2. Lograr la reciprocidad con entidades espirituales que proporcionan o proporcionarían de acuerdo a suplicas y peticiones de los peregrinos y a sus comunidades y grupos, apoyo en protección ante los infortunios y enfermedades, la solución de problemas, otorgamiento de salud, buenas cosechas y matrimonios, viajes venturosos, buena fortuna, recuperación económica y enriquecimiento material.

Siguiendo con la propuesta teórica de Víctor Turner (1988) en cuanto al proceso ritual, se plantea que dichas peregrinaciones, que parten de los pueblos de Texcoco hacia San Miguel del Milagro, tienen las características de:

- a) Marcar una *Separación* clara de eventos: Como lo sería el principio de la jornada o peregrinación que regularmente inicia con una misa de bendición para los peregrinos y el camino
- b) Existencia de *Liminalidad*: La condición de comunalidad igualitaria y recíproca, que marca un estado intermedio que rompe jerarquías cotidianas, que sería la vida en la jornada o peregrinación en sí misma
- c) Presencia de situación de *Agregación*: Donde se pretende que los peregrinos alcancen el encuentro con lo sagrado en el templo o santuario y el regreso al lugar de partida

En este contexto de *separación, liminalidad y agregación*, para los peregrinos de Texcoco, los Santuarios de San Miguel de Chalma, de Nuestra Señora de Guadalupe y de San Miguel del Milagro, se pueden describir como centros sagrados, en donde se venera a una entidad sobrenatural (una virgen, un Cristo y un arcángel) y hacia donde acudirán poblaciones, grupos e individuos en viaje ritual periódico.

Además, en este estudio, el Santuario de San Miguel del Milagro se puede caracterizar por la amplitud geográfica de su esfera de atracción (que sobrepasa tempranamente su ámbito local tlaxcalteca), además del carácter multitudinario de las manifestaciones religiosas a las que sirven de escenario.

Tales condiciones mencionadas previamente, se aprecian en la forma histórica de su legitimación como centro o espacio sagrado, remitiéndose fundamentalmente a una

cratofania (indica un acto de poder, como un milagro o aparición) originaria, que se presenta para dicho santuario angelológico en formato de relato maravilloso.

El testimonio escrito más acabado de dicha legitimación histórica es la *“Maravillosa Narración de la maravillosa aparición que hizo el arcángel San Miguel a Diego Lázaro de San Francisco: indio feligrés del pueblo S. Bernabé, de la jurisdicción de Sta. María Nativitas fundación del Santuario que llaman S. Miguel del Milagro de la Fuente Milagrosa”* del padre Francisco de Florencia, con la colaboración de Manuel Fernández de Santa Cruz.

Junto con la legitimación del santuario, las características del proceso de integración y sucesivos estados de los participantes en estos viajes sacros estacionales, aparecen los mecanismos organizativos de las actuales peregrinaciones texcocanas a San Miguel del Milagro.

Por lo general, dichas peregrinaciones se organizan mediante el sistema de cargos o “encargados” presente en pueblos y comunidades del Acolhuacan Septentrional, donde grupos corporados de gentes que tienen a su cargo una imagen peregrina de bulto o figurada, tienen la encomienda (generalmente autoimpuesta) de llevar a cabo las peregrinaciones, organizando como líderes las tareas de:

- a) Realizar las visitas de “imágenes peregrinas”.
- b) Organizar las sucesivas recepciones de estas con sus contrapartes en los pueblos y comunidades por los que pasa.
- c) Cuidar, transportar, asignar y proteger los estándares con el nombre de la corporación y/o del santo.
- d) Vigilar y asignar la responsabilidad del uso de cohetes y de danzas vinculadas.

Todas estas tareas implícitas y explícitas en la peregrinación al santuario angelológico que constituye el núcleo del área devocional y que supervisa los o el organizador como líder del viaje ritual, podrían definir estas como una expresión de territorialidad simbólica que reclama la comunidad de origen de los peregrinos y sus líderes, que incluiría una serie de pueblos que acudirían año con año a la peregrinación hacia San Miguel del Milagro

llevando la imagen de su santo patrono hacia el santuario. Sin embargo, uno de los resultados del trabajo de campo de este proyecto, mostró que al menos para las actuales peregrinaciones texcocanas, no hay rutas que recorran varios santuarios específicos en la misma jornada durante algunos días.

Otro producto del trabajo de campo realizado, fue confirmar que el motivo principal de las peregrinaciones de las comunidades texcocanas, será el propósito explícito o implícito (real o ficticio) de pagar o cubrir una manda, una petición de salud, la solución de un problema de otro tipo (económico, etc.) o por una obligación adquirida.

Como parte de la exposición de avances y resultados de la temporada de campo 2015-2016, a la par de presentar las características de las peregrinaciones relacionadas por grupos e individuos de San Miguel Tocuila, de San Andrés Riva Palacio y de San Miguel Chiconcuac, se relacionan dichas características con:

- a) Clasificar y analizar los viajes rituales realizados por grupos e individuos de San Miguel Tocuila, de San Andrés Riva Palacio y de San Miguel Chiconcuac, dentro de las categorías teóricas revisadas de romerías y peregrinaciones.
- b) Examinar en el caso del viaje ritual de individuos y grupos de San Miguel Chiconcuac, la propuesta de contemplar el peregrinaje y el turismo como conceptos intercambiables, proceso vigente en el cambiante mundo del viaje moderno, al que parecen pertenecer el grupo de ciclistas peregrinos de Chiconcuac (Turner; 1988).

En esta dinámica, tal propuesta de equiparar peregrinos con viajeros, considera que la peregrinación es un proceso que puede, a juicio de la ortodoxia católica (de una manera inicial), aparecer sin estructura o ser antiestructural y fuera de los límites convencionales de dicha ortodoxia, dando lugar entre sus integrantes, estados de asociación igualitaria e inclusiva, donde se perderán las jerarquías o como dicen los Turner, dar lugar a estados de *communitas* (Turner y Turner, 1978; Turner, 1988).

De tal forma, las peregrinaciones serían primeramente un rito, una aventura en la experiencia religiosa más que una transición o un rito de paso para alcanzar un estatus más elevado; así, una peregrinación como viaje de carácter tanto lúdico como religioso, tendría cierto tipo de “elasticidad” considerable sobre el tiempo y poder de renacimiento o reinvención de un individuo o grupo social. Así se comprende que los peregrinos de todo el

mundo, por lo general, atestiguan la profundidad de su experiencia que frecuentemente sobrepasa el poder de las palabras, ya que el aprendizaje o re-invencción personal es difícil de explicar por la fluctuación de sentimientos que se dan en el camino (Lagunas, 2012: 37-38, 43-44).

### **3.1 *SAN MIGUEL TOCUILA Y SU ROMERÍA***

San Miguel Tocuila es una población mestiza localizada en la antigua ribera lacustre del lago desecado de Texcoco, refundada probablemente a mediados del siglo XVI dentro de la jurisdicción de la ciudad de Texcoco. La economía del poblado, hasta 1950, era fundamentalmente agropecuaria bajo el régimen ejidal y de pequeña propiedad, donde el calendario ritual comprendía una serie de festividades y rituales propiciatorios, como la fiesta patronal a San Miguel Arcángel, procesiones a campos, canales y manantiales cercanos, peregrinaciones a la Villa de Guadalupe, San Miguel Chalma y a San Miguel del Milagro, entre otros lugares.

El viaje ritual que se emprende de la población de San Miguel Tocuila hacia el Santuario de San Miguel del Milagro en Tlaxcala, se realiza de manera anual desde 1989-1990 utilizando principalmente bicicletas y transportes automotores de apoyo, una ruta que sigue carreteras y caminos pavimentados (antiguamente el camino real de la Ciudad de México hacia San Juan de Ulúa), van tocando los poblados de San Miguel Tocuila-Huexotla-Ixtapaluca-Rio Frio-San Matías Tlalancaleca-San Lucas El Grande-San Cristóbal Tepatlaxco-San Martín Texmelucan-San Miguel del Milagro, realizando en 6-7 horas, un recorrido que llevaría días a pie.

Por sus características se considera que el viaje realizado por individuos y grupos de hombres y mujeres de todas las edades y condiciones del pueblo, de San Miguel Tocuila hacia el santuario angelológico, más que una peregrinación, es una romería. El término romería proviene de Roma y hace referencia a los viajes que realizaban peregrinos hacia esta ciudad, por lo tanto, romería es un viaje o recorrido ritual que parte de algún pueblo o población hacia algún lugar sacro y/o santuario.

En la literatura antropológica de fines del siglo XX, se considera que la romería es una breve excursión hecha en repetidas ocasiones por una o varias personas, en el área próxima de su residencia. Este viaje breve se realiza por motivos religiosos, penitenciales, pero también lúdicos y aun económicos, como acudir a los comercios y ferias establecidas alrededor del santuario para comprar mercancías, adquirir recuerdos, pequeñas reliquias o ganado; participar en comidas comunitarias, bailes y diversiones varias después de cumplir las obligaciones rituales.

Generalmente se puede considerar que en la romería, los actos sacrificales y penitenciales del recorrido ritual y de la asistencia al santuario, pierden importancia ante la expectativa de comidas, compras y participación en eventos recreativos.

A continuación se presenta una breve síntesis de la observación participante registrada en la romería de San Miguel Tocuila - San Miguel del Milagro, realizada en la temporada 2015.

*Día: 1 de Octubre 2015*

Llego a San Miguel Tocuila, en el atrio me encuentro con Brandon, un joven Tocuileño que participa en la Danza de los Santiagos desde hace varios años, comienzo a preguntarle sobre la peregrinación de los “Tocuilos” hacia San Miguel del Milagro y me comenta que aquí en Tocuila se hace después de que los organizadores hacen una misa y una comida a los asistentes. También me platica de las peregrinaciones que hacen los pueblos de la zona de Texcoco hacia varios centros importantes de peregrinaje como: la Villa de Guadalupe y San Juan de los Lagos son a pie, y a San Miguel del Milagro, San Juan de los Lagos y Tepalcingo son en bici.

Aquí en Tocuila la misa será el día 3 de Octubre a las 4 pm, misa dedicada a los peregrinos de San Miguel Tocuila que irán en bicicleta hacia Tlaxcala a “visitar” al Arcángel Miguel. Camino un rato por el lugar, hace apenas dos días fue la fiesta grande y me doy cuenta que en este año no hubo danza de Santiagos; me comenta Brandon que el año pasado estuvo peor, al parecer la danza no se hizo porque ya quieren cobrar para poder participar en ella.

Este día me entero que uno de los organizadores de la peregrinación de Tocuila se llama Sabino y “tomó” la peregrinación a su cargo por agradecimiento ya que tuvo un accidente y estuvo en coma inducido, así se volvió organizador de la peregrinación ciclista a San Miguel del Milagro, Tlaxcala, la organización se toma por tres años y esta peregrinación lleva haciéndose 21 años aproximadamente.



**Fotografía 7.- Camión tipo torton que transporta las bicicletas de la romería de San Miguel Tocuila hacia el santuario del Milagro en Tlaxcala, 3 de Octubre de 2015.**

*Día: 3 de Octubre 2015*

Llego a San Miguel Tocuila minutos antes de las 4 pm con una caja llena de aguas para los ciclistas. La misa comienza pasadas las 4 de la tarde. En la misa se menciona a la familia Sánchez Alvarado, a Sabino Ruíz y a la familia Venegas.

Al finalizar, el sacerdote sale de la iglesia y bendice bicicletas, motores y carros. Veo mucha gente y bicicletas en el atrio, me comentan que aproximadamente 250 personas

asistirán en bicicleta a la peregrinación. Terminando las bendiciones un grupo de mujeres cargan el nicho con la imagen de San Miguel, comienzan a caminar entre rezos y cantos dedicados al arcángel, aquí comienza una procesión por las calles del pueblo hasta llegar a la casa de un matrimonio que donará la comida para los presentes, llegamos más de 300 personas a la casa y mientras la mayoría comienzan a comer, los organizadores de este año: Javier, Leobardo, Sabino, Carlos y Gustavo, comienzan a repartir los uniformes donados por uno de los peregrinos; la gente termina de comer y ya con su uniforme los peregrinos se retiran ya que mañana la romería saldrá muy temprano.



**Fotografía 8.- Misa de bendición de romeros, bicicletas y vehículos automotores en la iglesia de San Miguel Tocuila, 3 de Octubre de 2015.**



**Fotografía 9.- Misa de bendición de romeros, bicicletas y vehículos automotores en la iglesia de San Miguel Tocuila, 3 de Octubre de 2015.**



**Fotografía 10.- Nicho peregrino de San Miguel Tocuila, 3 de Octubre de 2015.**



**Fotografía 11.- Nicho peregrino de San Miguel Tocuila, 3 de Octubre de 2015.**



**12.- Nicho peregrino de San Miguel Tocuila, 3 de Octubre de 2015.**



**Fotografía 13.- Bendición de bicicletas y vehículos automotores en la iglesia de San Miguel Tocuila, 3 de Octubre de 2015.**



**Fotografía 14.- Bendición de bicicletas y vehículos automotores en la iglesia de San Miguel Tocuila, 3 de Octubre de 2015.**

*Día: Domingo 4 de Octubre 2015*

En San Miguel Tocuila, a las 4:45 am lanzan cohetes anunciando la salida de los peregrinos. En plática con los organizadores me comentan que ellos no se van por la autopista México-Calpulalpan, porque el camino por el que van es el antiguo, aparte que por Calpulalpan es más peligroso por los *trailers*.

A las 5:30 am, salen los ciclistas en su romería y a las 5:45 am salen 3 autobuses con mujeres, niños y bebés, la mayoría de ellos son las esposas e hijos de los ciclistas. Aquí en Tocuila la romería al parecer lleva 26 años haciéndose y desde hace 21 años es con uniforme.

A las 5:55 am estamos en el puente de San Felipe, pueblo a un costado de la carretera, vamos hacia Coatlinchan para llegar a un pueblo que se llama Coatepec, aún de noche pero

ya con la carretera llena de coches, van los romeros en sus bicicletas arriesgándose en la carretera. Me comenta Javier, uno de los organizadores que “cuando uno tiene ganas y la devoción suficiente el viaje no se hace pesado”, sobre la carretera ya comenzamos a encontrarnos con más peregrinaciones, ya que el domingo posterior al 29 de Septiembre es el día que más peregrinaciones y romerías llegan a San Miguel.

Pronto tomamos el camino hacia los Reyes y aproximadamente a las 6:50 am y aun de noche pasamos por el primer punto relevante, el pueblo de Coatepec, municipio de Ixtapaluca.

El camino hasta ahora ha sido mayormente de subida, así que ya se comienzan a ver los estragos de esto y algunos ciclistas han comenzado a subirse al torton con sus bicis para descansar. Aprovecho para preguntarle a Don Javier sobre los accidentes en la romería, me responde que gracias a San Miguelito los accidentes son pocos pero que hay que cuidarse del maligno, ya que es más peligroso.

Al respecto varios peregrinos me han comentado sobre historias que se dan en el camino romero, la ruta que ellos toman es el antiguo camino colonial que llevaba de la Ciudad de México hacia San Juan de Ulúa. Me comentan sobre dos historias en particular: la primera es sobre una mina de cal por la que pasamos en el camino de Chalco hacia Río Frio, se dice que ahí vive el maligno y que si vas en la romería sin la suficiente devoción, no te preparaste o si vas “crudo” por haber excedido en el alcohol en fechas anteriores próximas a la romería, el maligno te embaucará para que te caigas al barranco que da hacia la mina. La segunda es sobre un punto próximo al barranco y es un punto en donde está la Virgen de Guadalupe, comentan que si vas con mucha fe y devoción ella te protegerá y bendecirá el camino para todos, los peregrinos y romeros que toman este camino han habilitado un nicho en esa parte, con un arco de piedra han puesto un altar a la virgen en agradecimiento por la protección.



**Fotografía 15.- Mina de cal en el camino entre Chalco y Rio Frio, 3 de Octubre de 2015.**

Como podemos ver la devoción es relevante, me comenta Don Javier que todos los romeros, organizadores y acompañantes deben venir con mucha fe. Años atrás, viniendo de romero tuvieron muchos percances en el camino, al parecer los organizadores habían peleado entre sí, incluso uno renunció al compromiso y las consecuencias fue que algunos romeros se perdieron, uno de los camiones se descompuso y costó mucho trabajo llegar al santuario ya que deben llegar todos juntos. Por eso se debe procurar que haya armonía y se logra con los amigos y gente que ayuda.

Para las 8:30 am hacemos una parada para descansar y que los romeros coman algo de fruta y tomen agua, la parada es en una colonia del municipio de Ixtapaluca llamado Llano Grande, aquí se juntan la autopista y la carretera libre a Puebla. De aquí en adelante el camino es una pendiente marcada por la carretera libre que tiene solo dos carriles y por consiguiente el trayecto más cansado y peligroso de la romería, pasamos a un lado de la mina de cal y por el arco que marca el nicho a la Virgen de Guadalupe.



Fotografía 16.- Romeros en Llano Grande, municipio de Ixtapaluca, 3 de Octubre de 2015.



Fotografía 17.- Romeros en Llano Grande, municipio de Ixtapaluca, 3 de Octubre de 2015.



**Fotografía 18.- Romero en ascenso, 3 de Octubre de 2015.**



**Fotografía 19.- Romeros en ascenso se persignan ante la cruz, 3 de Octubre de 2015.**



**Fotografía 20.- Camino hacia Rio Frio, de fondo la Iztaccíhuatl, 3 de Octubre de 2015.**



**Fotografía 21.- Camino hacia Rio Frio, de fondo la Iztaccíhuatl, 3 de Octubre de 2015.**

Casi a las 10 am se hace la parada a desayunar, en un lugar descampado del camino y ya con el terreno más plano. Dos de los organizadores comienzan a bajar todo del camión para ofrecer el alimento, se organizan con ayuda de las mujeres, la mayoría de los ciclistas romeros aun no llegan a este punto pero se prepara todo para que cuando lleguen todo esté listo. Este año el alimento son tacos de carnitas con arroz como acompañamiento, refrescos y café ya que estamos en una zona fría.



**Fotografía 22.- Mujeres esperando a los romeros para el desayuno, Río Frío, 3 de Octubre de 2015.**

Poco a poco van llegando los romeros al punto, no saben cómo se llama pero son apenas unos kilómetros antes del poblado de Río Frío, la parada sirve para ingerir los alimentos donados por los organizadores, descansar y convivir, ya que por el gran número de personas que acompañan a la peregrinación (mujeres, niños y gente adulta) la mayoría son familiares de los romeros.



**Fotografía 23.- Romeros en el desayuno, Río Frio, 3 de Octubre de 2015.**

Pasadas las 11 de la mañana parten de nuevo hacia San Miguel del Milagro, no se saben los nombres de los lugares porque el recorrido se hace a la memoria de los organizadores o romeros que vienen año tras año. Apenas unos minutos adelante, a las 11:15 am pasamos por el poblado de Río Frío que marca la frontera del Estado de México con Puebla.

Ya en territorio poblano y los romeros sobre sus bicicletas sin dejar de pedalear, pasamos por una sucesión de pequeños pueblos establecidos a las orillas de los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl, siguiendo el camino pareciera que vamos rodeándolos. Así para las 11:40 pasamos por San Matías Tlalancaleca, San Lucas el Grande, San Cristóbal Tepatlaxco y pasado el mediodía llegamos a San Martín Texmelucan.

Cruzando por el pueblo de Texmelucan el chofer del camión en el que van las familias se metió por una calle en sentido contrario y los patrulleros inmediatamente detuvieron el

autobús, dos de los organizadores se bajaron a “negociar” con ellos y después de 20 minutos y 1500 pesos menos nos dejan seguir nuestro camino.

Pasadas la 1:30 pm llegamos a San Miguel del Milagro, los autobuses se estacionan en uno de los terrenos abajo del santuario, después de un rato llegan uno a uno los romeros, después de descansar un rato y de subir las bicicletas al torton destinado para eso se preparan para subir con el nicho hacia el santuario.



**Fotografía 24.- Llegada al Santuario del Milagro, Tlaxcala, 3 de Octubre de 2015.**

A las 3:00 pm subimos al santuario, como se había adelantado, hoy es un día en el que llegan una gran cantidad de peregrinaciones y romerías, entre la multitud los romeros se hacen paso y logran entrar a la iglesia a persignarse y agradecerle a San Miguel por permitirles llegar con bien a visitarlo. Después de esto todos tienen parte de la tarde libre para visitar el mercado, la feria, etcétera.



Fotografía 25.- Imagen peregrina de San Miguel Tocuila, 3 de Octubre de 2015.



**Fotografía 26.- Romeros de San Miguel Tocuila en ascenso al Santuario, 3 de Octubre de 2015.**

La cita es a las 7:00 pm y ya con todos en los autobuses emprendemos el viaje de regreso. Cerca de las 10:00 pm llegamos a una de las calles principales de Tocuila en donde esperan a los romeros en una casa para ofrecerles la cena que consta de pollo en mole y arroz. Después de cenar rápidamente la gente se despide para retirarse a sus casas a descansar, ya que fue un día agotador y muchos trabajan el día lunes muy temprano.

### **3.2 SAN ANDRÉS RIVA PALACIO, UNA COMUNIDAD PEREGRINA**

San Andrés Riva Palacio es el nombre de un pequeño asentamiento (colonia) dentro de la jurisdicción tradicional de San Miguel Tocuila; en ella reside una población mestiza dedicada tanto a actividades agropecuarias estacionales, como a labores asalariadas en torno a los servicios y la construcción. De acuerdo con los datos de los ejidatarios, la

colonia se fundó aproximadamente en la década de 1980, con familias oriundas de San Miguel Tocuila, Santa Cruz de Abajo y de otras partes del municipio de Texcoco.

A pesar de sus orígenes recientes, los habitantes de San Andrés Riva Palacio se identifican como “pueblo” y tratan de mantener su identidad comunitaria distintiva, pese a sus nexos y vínculos con el cercano pueblo de Tocuila, con el que mantienen una actitud de competencia, ostentándose como más apegados a las antiguas costumbres y tradiciones, como sería el caso de la peregrinación a caballo, que se realiza anualmente hacia el Santuario de San Miguel del Milagro, donde participan cerca de 30 a 60 peregrinos, la mayoría varones jóvenes y adultos, autollamados “caballerangos”.

El viaje ritual que emprenden dichos individuos en grupo y a caballo, desde San Andrés hacia el Santuario de San Miguel del Milagro en Tlaxcala, se realiza de manera anual desde hace por lo menos dos décadas atrás (1979-1980), utilizando cabalgaduras (caballos y yeguas) y siguiendo una ruta que recorre mayoritariamente caminos y senderos de tierra, que comunican las zonas de la antigua ribera lacustre de Texcoco, su llanura aluvial, monte bajo y alto del Espolón de Sierra Nevada, pasando la falda norte y este del Monte Tláloc, para llegar a la Cuenca del río Atoyac y pasar al valle de Nativitas Tlaxcala, donde se localiza el santuario. Este recorrido lleva varios días y recorre bosques y cañadas, se descansa en los caseríos y poblados de dichas localidades, donde los organizadores han establecido los tradicionales vínculos rituales y de reciprocidad que caracterizan a las peregrinaciones indígenas y mestizas del centro de México.

Por las particularidades de este recorrido, se considera que el viaje realizado por los individuos y grupos de San Andrés Riva Palacio hacia el santuario angelológico, donde se recorre una ruta que toca los asentamientos de Riva Palacio-Panohaya-Chiautla-Papalotla-San Jerónimo Amanalco-Guadalupe Victoria-Monte Tláloc-La Preciosita-San Martín Texmelucan-San Miguel del Milagro, es una peregrinación en todo el sentido del término antropológico turneriano.

Sobre este, en la obra de Turner y sus seguidores, se considera que la peregrinación será un viaje largo de carácter penitencial o sacrificial, que regularmente emprenden individuos o grupos de una comunidad o poblado, que está alejado del santuario, a fin de pedir o cumplir

promesas, demandas y peticiones necesarias para la sobrevivencia individual y colectiva de dicha comunidad.

En este viaje ritual prolongado o peregrinación, los participantes o peregrinos se identifican entre sí durante el viaje, como miembros de un grupo que está vinculado por una serie de devociones y/o promesas, por lo que en la peregrinación, el final que es relevante para todos los peregrinos, será el cumplimiento de las promesas, las mandas y la devoción manifestada al principio del viaje ritual, representado al final con la celebración de una misa-comunión-unción en el santuario. Este será el punto culminante de todo el evento peregrino.

A continuación se presenta una síntesis de la observación participante registrada en la peregrinación de San Andrés Riva Palacio - San Miguel del Milagro, realizada en la temporada 2016.

### ***“Cosas de Caballerangos”***

#### ***Día 1: Inicio de la Peregrinación, lunes 26 de Septiembre de 2016***

La cita es a las 9 de la mañana, afuera de la casa de Don Ricardo “Magin”, a dos cuerdas de la iglesia, en el centro de San Andrés Riva Palacio. Llegue ahí y ya están reunidas aproximadamente 25 personas entre caballerangos y peregrinos “de a pie”, es evidente la atención que provoca una mujer en el grupo. A las 9:15 am, aun no estando todos los peregrinos reunidos, el grupo ya presente comienza a caminar a la casa de Don Andrés a recoger la imagen que previamente había donado a los organizadores de la peregrinación. Ya con la imagen nos dirigimos hacia la iglesia, al paso de los caballos y el acompañamiento del tronar de decenas de cohetes.



Fotografía 27.- Camión tipo torton que transporta las bicicletas de la peregrinación de San Andrés Riva Palacio, hacia el santuario del Milagro en Tlaxcala, 26 de Septiembre de 2016.



Fotografía 28.- Uniforme peregrino, 26 de Septiembre de 2016



**Fotografía 29.- Camino a la iglesia, 26 de Septiembre de 2016.**

Llegamos a la iglesia minutos antes de las 10 am, un número cada vez más grande de caballerangos y peregrinos de a pie, el atrio de la iglesia se encuentra repleto de hombres, mujeres, niños y ancianos, gente del pueblo y familiares de los peregrinos que los acompañan para desearles un buen camino. A las 10 am en punto sale el sacerdote al atrio a recibir a “la peregrinación”, al frente de la comitiva de aproximadamente 200 personas entran los organizadores cargando las imágenes, del San Miguel donado, San Andrés y una imagen de la virgen de Guadalupe. La misa comienza ya con toda la gente al interior de la iglesia y la bendición de los presentes, el ritual de la misa avanza como lo marca el canon católico, pero en un momento suena desde el coro de la iglesia la música del mariachi que los organizadores pagaron para el acompañamiento. En el momento del sermón el sacerdote con una evidente molestia invita a los presentes a no perder de vista el motivo de la peregrinación y no hacer “cosas” que puedan enojar a Dios, así como alejarse de falsos dioses o ideas que no están dentro del ideal del buen cristiano. La misa termina entre bendiciones y cantos del mariachi para que todo salga bien y no haya percances en el camino.



**Fotografía 30.- Estandarte de la peregrino en la entrada de la iglesia de San Andrés Riva Palacio Texcoco, 26 de Septiembre de 2016.**

A las 11:20 am, de nuevo en el atrio de la iglesia y con las imágenes frente a todos, comienzan con la entrega de los distintivos para cada peregrino, van llamándoles y pasando de acuerdo a la importancia o antigüedad del peregrino como participante. El “obsequio” consta de un sombrero y su protector para la lluvia, un paliacate y una bandita para el brazo que te identifica como participante de la “Peregrinación a caballo de San Andrés Riva Palacio a San Miguel del Milagro, Septiembre 2016”. Casi al final me llaman para entregarme el “obsequio”, a la vista de todos. A partir de ese momento inicia la peregrinación, ya al final pasan los encargados y organizadores.

A partir de las 11:45 am exactamente a espaldas de la iglesia, se localiza la casa en donde año con año donan la comida para los peregrinos y toda la gente que acude a acompañar, despedir y desear buen viaje. Este año la comida consta de un plato con carne de res estilo barbacoa, arroz, nopales, salsa, agua de jamaica, refrescos y cervezas. Una de las señoras que dona la comida y que se encarga de prepararla y servirla me comenta que donar la comida la hace partícipe de la peregrinación, puesto que los peregrinos traerán consigo la bendición del arcángel San Miguel para toda la gente de la comunidad, además le dejan la imagen unos días en la casa y este bendice y le ayuda a que lo que ellos dan con amor a las personas se les regrese como actos redistributivos.

En punto de la 1:30 pm salen aproximadamente 40 caballos con sus jinetes e inicia la peregrinación anual del pueblo de San Andrés Riva Palacio hacia el Santuario de San Miguel del Milagro. La peregrinación comienza por las calles del mismo pueblo de San Andrés hasta llegar a La Magdalena Panohaya, pueblo vecino fundado a partir del establecimiento de una hacienda con el mismo nombre en el siglo XVI. Pronto estamos pasando por las calles de Zapotlán, para de ahí entrar a las calles de San Miguel Chiconcuac, Chiautla, Pentecostes, Papalotla, Tolteca, una serie de pequeños pueblos Texcocanos, después pasamos por la hacienda de San Joaquín, en todo el trayecto al frente camina una comitiva de aproximadamente 30 peregrinos “de a pie” y uno lleva la imagen a sus espaldas, después seguimos los de “a caballo” con el estandarte del grupo; tomamos la autopista México-Calpulalpan, pasamos por el puente de Santa Inés y comenzamos a subir para pasar por Santa Inés el pueblo, luego una parte de subida rodeados de campos en donde la vegetación cambia por una presencia cada vez más notoria de árboles, incluso la temperatura cambia por un frío húmedo. En una parte del paisaje alcanzo a mirar unas máquinas que literalmente están tumbando un pequeño monte, le pregunto a mi compañero de viaje, Don Pascual, sobre esas máquinas y me comenta que es gente que está tumbando todo para dejar planos para el nuevo Aeropuerto Internacional de la Ciudad de México: “en esta parte piensan hacer centros comerciales, hoteles, tiendas, todo para su aeropuerto, se supone que no deben, ya hace tiempo vino gente de Atenco, Tocuila y varios pueblos para detenerlos pero el ejercito los protege y ya sabe lo que pasa cuando los machetes se enfrentan a las balas”. Seguimos en el andar de los caballos, con un silencio de evidente indignación por la injusticia, pronto nos encontramos con dos camiones que acompañan a

las peregrinaciones de Nexquipayac y Santa María Chiconcuac. Aproximadamente para las 5:30 pm llegamos a nuestro destino del primer día, San Jerónimo Amanalco.



**Fotografía 31.- Camino peregrino por tierras Texcocanas, 26 de Septiembre de 2016.**

Se trata de un amplio terreno en donde al centro hay una pequeña casa propiedad de un matrimonio joven con dos pequeñas hijas. Ahí nos permitirán entrar al baño, dormir y amarrar a los caballos para que pasen la noche. Nos espera otra familia que nos invita la comida y nos dan la bienvenida, comemos todos sentados en el pasto del terreno, un plato

con pollo en mole verde con arroz, agua de jamaica, refrescos y algunas cuantas cervezas, esto comienza aproximadamente a las 6:15 pm, en el pueblo hay feria y muchos puestos de venta de comida e incluso cosas para los caballos como fuetes, fajas, espuelas, sillas, etc., porque saben que cientos de caballerangos pasaran este día por el pueblo. Otros pueblos peregrinos se quedan en este mismo lugar, como los de Tocuila, Nexquipayac, Atenco, etcétera.



**Fotografía 32.- Comida en San Jerónimo Amanalco Texcoco, 26 de Septiembre de 2016.**

Terminamos de comer a las 7 pm y es la hora de atender a los caballos, cuando llegamos los amarramos en alguna parte del terreno para que comiencen a “enfriarse”, después de comer es la hora de quitarles la silla, darles agua y su alimento que consta de maíz quebrado y cebada. Según me comentan algunos caballos están tan cansados que no quieren ni el alimento, los cepillamos, tapamos con unas mantas que les cubren los riñones para que no les den “cólicos” y es hora de descansar.

Para las 9 de la noche ya estamos varios listos para dormir, unos nos quedaremos en la pequeña casita, ventaja de mi condición de mujer, otros en el camión tipo torton que nos

acompaña vía carretera con el equipaje y la comida de los caballos, muchos otros van en búsqueda de lugar en locales comerciales, una carpa afuera de la pequeña casa o como un pequeño grupo de peregrinos de a pie que año con año pasan la noche junto a un gran árbol con una fogata encendida a la intemperie. Con el lugar para dormir asegurado la mayoría de los peregrinos están bebiendo o preparándose para irse al baile de la fiesta, yo estoy completamente destruida por el cansancio, me doy un buen auto masaje de piernas con una pomada que me obsequia Don Panchito, uno de los organizadores, mientras me dice “Yo si me canso le rezo a San Miguelito, si no me ayuda él, por lo menos se me olvida el dolor”.

Antes de dormir, reflexiono que muy probablemente las peregrinaciones fueron en un primer momento a pie, en la época Colonial comenzaron a hacerse a caballo, en algún momento del siglo XX el caballo fue sustituido por la bicicleta y esto no solo en el ámbito de las peregrinaciones sino en general, debido a los altos costos de tener un caballo y la falta de espacios al ir creciendo tan vertiginosamente las ciudades. Por último, considero que las bicicletas en algún momento también podrían ser sustituidas por motocicletas o cuatrimotos, cuantas veces no hemos escuchado la frase tan despectiva “ese pinche pueblo bicicletero”, lo cierto es que ya no son pueblos bicicleteros, si no con motonetas.

### *Día 2: Día de cruzar el Monte Tláloc, martes 27 de septiembre*

A la mañana siguiente, comienzan los encargados a despertarnos a las 6 am, es hora de ensillar los caballos y repetir la dosis de alimento, agua y maíz quebrado con cebada, muchos caballos siguen sin querer comer, listos para partir aproximadamente a las 7 am comienza a organizarse el desayuno para los peregrinos, un vaso de café caliente de olla y un bolillo, alimento que nos cae de maravilla debido al intenso frio que se siente en Amanalco. Ponen una estufa de viaje y un enorme comal, unos pican cebolla, limones y nopales, otros ponen a freír longaniza y calentar tortillas. “¡Ándele huera éntrele o se queda sin comer!” me grita Don Andrés a lo lejos, después de “echarnos un taco” y esperar a los peregrinos que casi acababan de llegar del baile estamos todos listos para cruzar el monte.



**Fotografía 33.- Cepillando caballos en San Jerónimo Amanalco Texcoco, 27 de Septiembre de 2016.**

Aproximadamente a las 9 am salimos los de a caballo a la peregrinación, en este día se le da 1 hora de ventaja a los peregrinos “de a pie”, subimos por el camino al monte, vamos poco a poco dejando atrás San Jerónimo Amanalco y nos encontramos con una colonia ya entrado el monte que se llama Guadalupe Victoria. Después de esta ya nos encontramos en ascenso, evidentemente la vegetación cada vez se vuelve más espesa en cuanto árboles y vegetación, el frío y la lluvia cada vez se sienten más, me comentan que el camino será difícil porque ha estado lloviendo y hay mucho lodo, lo cual podría ser causa de que los caballos resbalen. Mientras seguimos avanzando un grupo de experimentados jinetes toman la delantera y así el grupo se va separando poco a poco, con mi nula experiencia al montar, mi compañero de viaje Don Pascual decide que para nuestra seguridad vayamos despacio, y así nos quedamos hasta el final del grupo junto con un muchacho apodado el “Wipes”, nombre dado al grito tradicional de los caballerangos al ir montando su caballo. El viene desde hace varios años con la peregrinación, pero desde hace 3 le prometió a San Miguel venir caminando y jalando a su caballo, este es el último año que viene así porque para el próximo dice que ya vendrá arriba de su animal. Pasan las horas y así a paso de caballo seguimos avanzando por el monte, entre pláticas me comienzan a contar que el año pasado se perdieron varios de la peregrinación y que ya era de noche cuando salieron del monte.



**Fotografía 34.- Camino peregrino, San Jerónimo Amanalco Texcoco, 27 de Septiembre de 2016.**

En compañía de Don Pascual y el “Wipes” avanzamos y nos encontramos con aproximadamente 50 caballos, son los peregrinos de San Miguel Tocuila que están perdidos en el monte. Al verlos, mis compañeros se dan cuenta que nosotros también ya estamos agarrando por otro camino, muy a buen tiempo Don Pascual y Wipes deciden regresar un tramo de lo recorrido, pocos metros en nuestro andar de regreso nos encontramos con 14 compañeros de la peregrinación de San Andrés, al parecer ellos se quedaron atrás porque vienen tomando, traen una bocina en donde suenan las canciones de Antonio Aguilar. Mientras Don Olivares canta, los demás se pasan las botellas de tequila, Don Olivares hace

una pausa para gritar ¡esas son las canciones de caballerangos!, a lo que todos responden con los ya mencionados *wipes*.

Cerca de las 3 pm y muchos metros recorridos y con hambre, ¡estamos perdidos! Comenzamos a buscar el camino hacia el destino, una comunidad llamada La Preciosa Sangre de Cristo Rey en Tlahuapan, la frontera entre el Estado de México y Puebla. Nos sentimos muy desesperados porque avanzamos por tramos de hasta 40 minutos para encontrarnos con finales de veredas, subidas y bajadas entre la lluvia y pequeños riachuelos de agua que comienzan a notarse, mientras las piedras se sueltan con el pisar de los caballos.



**Fotografía 35.- Camino peregrino, San Jerónimo Amanalco Texcoco, 27 de Septiembre de 2016.**

El grupo ya está cansado y con apetito, la bocina está apagada y los *wipes* quedaron atrás, ahora reina un silencio penetrante y en la cara de todos se nota la desesperación por no encontrar el camino. Le pregunto a Don Pascual que es lo que hacen cuando están perdidos: “rezamos huera, pídale a San Miguelito desde su corazón que nos lleve al camino correcto”. Le insisto con mi platica, ¿Por qué se pierden Don Pascual?, “pues porque venimos pagando los pecados, apoco uste´ cree que nomas se llega así de fácil porque si” (...) “pues mire ya ve como nos hemos encontrado a varios peregrinos en su caballo que andan perdidos, pues es porque los caballerangos pagamos aquí los pecados para llegar con San Miguel”. Atrás se escucha el grito de Víctor, otro de los organizadores, “trae muchos pecados huera que venimos pagando por uste” todos responden con carcajadas y creo que por ahora la tensión de andar perdidos en el monte disminuye un poco.



**Fotografía 36.- Caminos de monte, 27 de Septiembre de 2016.**



**Fotografía 37.- Caminos de monte, 27 de Septiembre de 2016.**

Seguimos adelante y nos encontramos con algunos otros caballerangos de La Magdalena Panohaya, Nexquipayac y Atenco, todos perdidos y separados de su grupo de peregrinos, cabe decir que todos en un estado de embriaguez bastante evidente, igual que algunos de mis acompañantes. Debido al alcohol que no es el motivo de perdernos porque dentro del monte es difícil no hacerlo, pero sí la crueldad con la que los caballerangos tratan a sus caballos, no es fortuito escuchar durante la peregrinación expresiones como “ora’ jijo de tu madre” “ora’ cabrón estese quieto” y demás expresiones que entre más embriagado este el jinete más grosero y agresivo puede ser. Estas expresiones van acompañadas de fuetazos, golpes o patadas. Uno de los de mi grupo en particular que va bastante tomado golpea

constantemente a su caballo, la respuesta del animal es tumbarlo de su lomo. Sigue la tensión porque seguimos perdidos y nadie dice nada, pero otro jinete le propone cambiar de caballo porque como dicen “ya lo estas castigando mucho”. Poco después de eso, momento por demás incomodo, encontramos el camino, son aproximadamente las 4 pm, regresan las risas y la música y se oye que alguien de atrás dice, “ahora si hasta hablan y se ríen cabrones”.



**Fotografía 38.- Huellas peregrinas en los caminos del monte, 27 de Septiembre de 2016.**

Seguimos por un sendero de bajada por casi dos horas más, a las 6 pm llegamos a las “Preciositas”, en la casa donde nos vamos a quedar ya están los caballos amarrados de nuestros compañeros, “ya los esperábamos, ora’ si se tardaron arto’”; mientras les

comentan a los demás lo sucedido. Don Pascual y yo amarramos a los caballos y es hora de ir a comer, una familia “dona” la comida, un plato de pollo en salsa verde con arroz y frijoles, tortillas hechas a mano, refrescos y cervezas, comemos una vez más todos juntos. Ahora ellos cuentan que uno de los jinetes llamado Giovanni se desbarranco, se cayó con todo y caballo a un barranco, afortunadamente el quedo atorado en unas ramas a pocos metros y el caballo casi enseguida. A él lo pudieron sacar inmediatamente y al caballo lo tuvieron que sacar con ayuda de una cuerda, los dos evidentemente lastimados pero como dice Don Panchito “Gracias a la fe con la que venimos y a San Miguelito, están vivos”. Desafortunadamente ese no fue el único accidente de la tarde, para los compañeros que vienen “de a pie” ocurrió que uno de ellos que venía cargando la imagen de San Miguel tropezó y cayó, el golpe provoco que la pieza se rompiera en seis pedazos. Este tema es más delicado y pareciera que nadie quiere hablar de ello. Al insistir sobre el tema solo me comentaron que ya se mandara a componer y quedara como “nueva”; es hora de ir a desensillar los caballos y darles de comer. La dosis de todos los días, quitar la silla, tapar, dar agua y comida.



**Fotografía 39.- Caballos descansando en Tlahuapan Puebla, 27 de Septiembre de 2016.**



**Fotografía 40.- Caballo peregrino, 27 de Septiembre de 2016.**



**Fotografía 41.- Comida en Tlahuapan Puebla , 27 de Septiembre de 2016.**

Ya con los caballos descansando, vamos a bajar nuestro equipaje del torton y a buscar lugar para dormir, es una casa de dos pisos en obra negra, sin puertas y ventanas que se le presta a los encargados, un joven de esa comunidad. Cabemos todos, la casa tiene varios cuartos y hay que asegurar el lugar para poner la cobija. Este día es particularmente intenso, el desgaste físico y emocional se nota en todos, la mayoría está dentro de la casa, muchos dormidos y otros bebiendo.

### *Día 3: Llegar al Santuario miércoles 28 de Septiembre*

Siete am; la obligación de todas las mañanas, cepillar y ensillar al caballo, darle agua y alimento, dejarlo listo para la hora de partir. Los caballos agotados, comen poco y varios jinetes los inyectan, una vitamina llamada “buta”, un multi vitamínico u otra de “complejo b” para relajar los músculos.

Hoy las cosas son más lentas por el cansancio, a las 9 am vamos a una casa “nueva” a desayunar: consomé, barbacoa, pancita, tortillas hechas a mano, agua, café y pan. Me “toca” desayunar con un señor de la peregrinación de la Magdalena Panohaya, esta familia invita a las dos peregrinaciones a desayunar. Don Pedro dice que lleva 16 años participando en la peregrinación, entre bocados de la deliciosa comida: “qué bueno que este año no llovió tanto, el año pasado llovió tan fuerte y con rayos que parecía que los truenos te caían en la cabeza”, me platica particularmente de dos temas complicados para la peregrinación, la alta ingesta de alcohol y la homosexualidad. Uno de los organizadores de la peregrinación de San Andrés es abiertamente homosexual y otras peregrinaciones lo ven mal.

Pasadas las 10 de la mañana salimos los jinetes a completar el “viaje ritual” hacia el Santuario de San Miguel del Milagro, con la hora de ventaja que se le da a los “de a pie”, salimos de Las Preciosas; pocos kilómetros adelante nos encontramos con el pueblo de Santiago *Coltzingo*, pasamos a un lado del casco de la hacienda que queda del siglo XIX y por las calles del pueblo, la gente sale a ver pasar la peregrinación, entre miradas curiosas, gente persignándose y palabras de aliento sobresale un niño de aproximadamente 6 años, que parado junto a lo que parecieran ser sus abuelos grita “¡ánimo, ustedes pueden, lleguen a ver a San Miguelito!” mientras elevaba sus manos como una persona que acaba de “ganar”.



**Fotografía 42.- Camino al Santuario, 28 de Septiembre de 2016.**

Dejamos atrás el pueblo y llegamos a un río que tenemos que pasar a caballo, al otro lado encontramos un camino de terracería en donde nos reunimos con varias peregrinaciones, poco a poco se forma una fila de más de 100 caballos, en ese camino de aproximadamente 10 metros. Pasamos a un lado de varios sembradíos de maíz, el paisaje y la vegetación evidentemente han cambiado, ahora estamos en el valle poblano-tlaxcalteca. Aproximadamente dos horas después nos encontramos otra zona habitada, la ex hacienda de Chiautla viniendo por la carretera. Estamos a 10 minutos de San Martín Texmelucan, a un lado de la ex hacienda nos topamos con un grupo muy numeroso de peregrinos, ya sea que nosotros rebasemos a otras peregrinaciones u otras peregrinaciones nos rebasen a nosotros pero ese día todos debemos llegar a San Miguel. Tomamos otro tramo de terracería y enseguida viene una sucesión de pequeños pueblos, paralela a la carretera 117

por el municipio de San Martín Texmelucan. Luego por San Rafael Tenanyecac, Santa María Nativitas, Tepetitla de Lardizábal (Tlaxcala), San Mateo Ayecac, San Miguel Xochitecatitla, San Bernabé Capula, hasta llegar a la parte trasera de la pirámide de Xochitécatl. De ahí entramos a San Miguel, en este trayecto nos encontramos con la peregrinación a caballo de Papalotla, San Pablito Chiconcuac y una en bici desde Acaxotitlan, Hidalgo. Mientras más cerca estamos de llegar a San Miguel hay más gente en las calles, observando y dando ánimos a los peregrinos, “¡ánimo, ya les falta poco!” nos dicen ancianas y niños.



**Fotografía 43.- Camino al Santuario, 28 de Septiembre de 2016.**

Cuando llegamos a San Miguel fuimos directo a un terreno cerca del panteón, previamente los encargados hicieron el trato para poder poner ahí el campamento, con el camión parado al lado de una zanja, esta puesta una gran lona y ahí habrá que acomodarse. Antes de eso amarramos los caballos y está todo listo para comer, chicharrón en salsa verde con papas y arroz, tortillas y agua de avena. Esta vez los encargados pagan la comida (a diferencia de todas las demás veces que había sido donada), después de comer hay que ir a persignarse al santuario, agradecer a San Miguelito por haber llegado bien. Intentamos llegar al santuario entre cientos y cientos de personas y decenas de peregrinaciones,

logramos entrar junto con la peregrinación de a pie del pueblo de San Pedro Nexapa, peregrinación que ya nos habíamos encontrado bajando del cerro (estas peregrinaciones no cruzan el cerro a pie, solo toman una parte en las faldas del monte pegado a los pueblos de Colzingo y Las Preciosas). Saliendo del santuario nos encontramos con la peregrinación en bici desde San Martín de las Pirámides, Santiago Coatengo, San Pablito Chiconcuac (que este año cumple 15 años) y la de Acuexcomac. Se hace una mención especial a la conmemoración de los 75 años de la peregrinación de a pie desde Amecameca al Santuario del Milagro, la felicitación acompañada del discurso del padre que invita a todos a ser buenos hijos de Dios todo el año y no solo en estas fechas, nos persignamos y regresamos al campamento.

Hay que hacer lo de todas las noches, quitar la silla al caballo, cepillarlo, taparlo, darle de beber y comer. Esta noche es la más importante para los peregrinos y el día de la fiesta más grande, habrá baile y los jinetes se preparan para asistir.

A las 12 am, entrando los primeros minutos del 29 de Septiembre, el cielo se pinta con cientos de cohetes que marcan el inicio del cumpleaños del arcángel San Miguel, después de las luces nos vamos a descansar.

A las 3 am nos interrumpe el sueño el “Tlacoyo”, compañero peregrino, que llega quejándose de que junto con Víctor, uno de los organizadores, acaba de ser asaltado por los policías. Les quitaron carteras y celulares, el motivo, ir caminado ebrios por las calles de San Miguel.

#### *Día 4: Fiesta del arcángel San Miguel*

A las 5:30 am, a la salida del sol, se oyen a lo lejos las mañanitas a San Miguel, recordemos que el 29 de Septiembre se conmemora su “cumpleaños”. De las 6 a 7 am no hubo un momento en que dejara de oírse el trueno de cohetes.

A las 8 am, me levanta Don Pascual para darle de comer a la yegua, hoy va a descansar, pues todo el día lo pasaremos en San Miguel, mientras la mayoría les estamos dando de comer a los caballos ya suena una bocina con la música que llevan los peregrinos. En eso se oye una canción romántica, a lo que alguien grita “pongan música de caballerangos”.

Vamos a desayunar en una de las casas del pueblo que improvisan como pequeños comedores con baños y regaderas, para las 12:30 pm, salimos del campamento con la imagen de San Miguel, tres peregrinos al frente con la imagen de San Miguel, San Andrés y el estandarte de la peregrinación de a caballo, llegando al santuario los encargados se organizan para comprar las coronas de los que venimos por primera vez. Mi padrino es Don Panchito que me persigna con la corona de flores, acto seguido me la pone y me dice que no me la puedo quitar hasta que termine la misa.



**Fotografía 44.- Saliendo a misa de gracias en el Santuario de San Miguel del Milagro Tlaxcala, 29 de Septiembre de 2016.**



**Fotografía 45.- Lleno a misa de gracias en el Santuario de San Miguel del Milagro Tlaxcala, 29 de Septiembre de 2016.**

Entramos al atrio del santuario, se ha dispuesto un altar desde donde el padre oficiará las misas estos días, ya que dentro de la iglesia sería imposible por la cantidad de personas que asisten a celebrar al arcángel Miguel, llegamos y las imágenes y el estandarte se ponen al frente. A la 1 pm comienza la misa que junto con otras peregrinaciones han pagado para que se mencione su participación, “recemos por la peregrinación de a pie y a caballo de San Andrés Riva Palacio, Texcoco”, comenta el sacerdote, la misa termina y me dirijo a la cruz atrial a donde hay que dejar la corona de flores, persignarse y darse la vuelta sin mirar atrás, porque se dice que si no lo haces de este modo ya no regresaras.



**Fotografía 46.- Misa de acción de gracias en el Santuario de San Miguel del Milagro Tlaxcala, 29 de Septiembre de 2016.**



**Fotografía 47.- Cruz atrial del Santuario del Milagro Tlaxcala, 29 de Septiembre de 2016.**



**Fotografía 48.- Caballos bailando afuera del Santuario de San Miguel del Milagro Tlaxcala, 29 de Septiembre de 2016.**

Salimos del santuario y afuera de la presidencia municipal está un grupo de jinetes “haciendo bailar a sus caballos”, nos quedamos un rato mirando y después voy a tomar un refresco con Don Andrés y Don Panchito. El primero es el que donó la imagen y el segundo es organizador, ambos comienzan a platicarme que no es fácil ser un encargado, “para ser encargado de la Peregrinación se necesitan primordialmente dos cosas, primero tener una gran devoción y segundo, ser una persona con mucha responsabilidad” me comenta Don Panchito mientras sus ojos se llenan de lágrimas. Don Andrés completa la frase, también con lágrimas en los ojos dice “pero la satisfacción que da ser organizador y peregrino uno no la paga con nada, más que con el amor que uno siente por San Miguelito”. Don Panchito rompe con ese silencio y me comenta si no me di cuenta de su pequeño problema con el sacerdote de San Andrés: “eso que dijo de dejar de creer en falsos dioses y esas cosas, eso lo dijo por mí, es que yo sobo y soy curandero, curo con mis manos y con plantas pero eso al sacerdote le molesta”. Según Don Panchito eso lo tenía muy triste pero en la misa a la que acabábamos de asistir San Miguel le hablo: “Cuando estábamos en la misa San Miguel me hablo, volteo a verlo y me mostro una luz muy blanca, me hinco y cerré los ojos para

recibir el mensaje, él me dijo que no haga caso de las cosas, que él me ama”, de nuevo Don Panchito con lágrimas en los ojos terminaba de contarnos su experiencia durante la misa. Después de un rato regresamos al campamento.

Mientras estuvimos tomando el refresco, con Don Panchito y Don Andrés vimos pasar muchas peregrinaciones, los pueblos de: Tocuila, la Magdalena Panoahaya, Atenco, Papalotla, Chiconcuac, ¿acaso podríamos hablar de una mega peregrinación pan-regional?

De nuevo en el campamento con los demás compañeros, la mayoría siguen bebiendo, yo sigo cerca de Don Panchito para que me siga hablando de su devoción, “la fe no tiene explicación, es maravillosa y es extraña, las palabras nunca alcanzan a describir lo que se siente ni lo que es la fe”, responde al preguntarle, ¿Que es la devoción para usted Don Panchito?, le pregunto ¿Por qué te gusta ser encargado? Y me responde “porque me gusta agasajar a San Miguel con la peregrinación, a él le gusta que vengamos a visitarlo, aparte que como encargado saliendo en la peregrinación todos se convierten en mis hijos o al menos así yo lo siento, tengo que cuidar a todos como si fueran mis hijos”, unos compañeros que están cerca escuchan lo que dice Panchito y éste no comenta más.

Un grupo de jinetes comienzan a organizarse para las carreras de caballos, les pregunto si puedo ir y me aceptan en el grupo inmediatamente, las carreras se organizan en un camino de terracería muy cerca de donde está nuestro campamento, llegamos y decenas de caballerangos están presentes. Don Octavio, peregrino y mi compañero en las carreras comenta: “no inventes los jinetes de todas las peregrinaciones están aquí”, alrededor ya están organizando la carrera mientras otros están ofertando las apuestas, es un contexto netamente masculino, son pocas las mujeres presentes, no más de una veintena y las que están es porque venden comida. Cervezas, botellas de tequila, ron y otra de whisky entre los caballerangos “ricos”, estos últimos sobresalen por que llevan botas, pantalones vaqueros, cinturones con grades hebillas, camisas con motivos de caballos o gallos y sombreros de mejor calidad, además de que constantemente apuestan y compran varias botellas porque están rodeados de varias personas y otras que se acercan a saludar y se retiran con su “cuba”. Uno de ellos llama mi atención, me dicen que es un cacique de Atenco, en una de las carreras entre un equino bayo y uno negro le apuesta dos mil pesos al negro, para su mala suerte esta carrera la gana el bayo. Aparentemente sin importarle la pérdida pide una

botella más para que le atraiga la suerte. Además de la comida hay algunos jóvenes vendiendo artículos para caballos y jinetes, helados, chicharrones, algodones, etcétera.



**Fotografía 49.- “Si no llueve no es día de San Miguel”, carrera de caballos, 29 de Septiembre de 2016.**



**Fotografía 50.- Carrera de caballos, 29 de Septiembre de 2016.**

Las nubes comienzan a cerrarse, evidentemente se avecina una fuerte tormenta y como me dice Octavio “no sería día de San Miguelito sino lloviera”, se hace la última carrera y al sonido del primer trueno los asistentes comenzamos a retirarnos.



**Fotografía 51.- Paisaje san Migueleño, 29 de Septiembre de 2016.**



**Fotografía 52.- Volcanes, 30 de Septiembre de 2016.**

De vuelta en el campamento comienza una tormenta, los compañeros de la peregrinación se encuentran en la carpa durmiendo, reponiéndose de los días y noches anteriores, el agua comienza a filtrarse entre la lona. Algunos comienzan a mover las cosas para que no se mojen, me quedo observando y Don Panchito se pone de pie al centro de la carpa, con los ojos cerrados y con las manos juntas como cuando se hace oración, se queda así unos minutos, se persigna y ayuda a mover las cosas. Minutos después la tormenta se convierte en una ligera llovizna y luego se detiene totalmente y hasta vuelve a salir el sol con arcoíris. Ya siendo de noche, le pregunto, ¿qué fue lo que pidió en su oración a la hora de la lluvia?, me responde “rece una oración a San Miguelito y hable con él, le pedí que nos tratara bien, que nosotros somos sus devotos y que estamos aquí para venerarlo, que alejara la lluvia porque si no dónde íbamos a dormir y creo que me hizo caso porque dejo de llover”. Después de un rato de charlas, chismes, chistes y carcajadas dormimos porque al día siguiente comienza el camino de regreso a casa.

#### *Día 5: Regreso al pueblo*

Viernes 30 de Septiembre, hoy despertamos pasadas las 7 am, vamos a atender a los caballos y nos encontramos con un pequeño Poni, suelto y perdido, después de ensillar y

alimentar a los caballos, un par de compañeros peregrinos ya se dirigían a dar aviso a la Comandancia, pero llega un joven y se nos acerca a Don Pascual y a mí, de su bolsillo saca su teléfono móvil y nos muestra la foto del Poni preguntando si lo hemos visto, al acto Don Pascual lo dirige hacia donde está el Poni y el hombre rompe en llanto, nos cuenta que él está aquí por la feria, que lleva a un grupo de ponis para que los niños se fotografíen con ellos y así va de feria en feria ganándose el sustento, solo que anoche alguien le robo este ejemplar, al caballito lo dejaron abandonado por ahí pero se llevaron la silla que por ser de Poni y echa a la medida si era costosa, ya con su animalito de vuelta el joven se va envuelto en llanto. Vamos a comer a una de las pocas casas en donde aún hay vendimia, entre platicas con la señora que nos prepara unas quesadillas le contamos lo sucedido con el Poni y comenta “aquí en San Miguel ya está bien feo y se pone peor en estas fechas, hay mucha violencia, balazos, robos y hasta los rateros ya se meten a las casas, según ya metieron a la policía estatal pero esta igual, ahora no sabes si te roban los rateros o te roban ellos (los policías)”;

terminamos el desayuno y nos vamos a recoger el campamento y toda la basura de los dos días que estuvimos ahí, todo queda limpio y es hora de partir, a las 10 am salen los caballerangos de regreso a Las Preciosas, debo declarar que para mí ha sido suficiente del caballo y decido hacer el camino de regreso en el camión torton que nos acompaña.

Nosotros salimos a las 11:30 am, platicando con el chofer, me dice que a esto se dedica a llevar peregrinaciones en su camión, ha ido a San Juan de los Lagos, Chalma, Juquila, Tepalzingo y a San Miguel del Milagro, y ha llevado a peregrinos de a pie, en bici, a caballo y hasta las muy recientes peregrinaciones en motocicletas.

Pasamos por una serie de pueblos: Atoyatenco, San Mateo, Villa Alta Pueblo, Tepetitla de Lardizábal (Tlaxcala), San Martín Texmelucan (Puebla), San Cristóbal, San Pedro el grande, Tlalancaleca, de ahí un tramo de autopista, pasamos Santiago Coltzingo para llegar a las Preciosas pasadas las 3 pm, los de a pie llegan casi a las 4 pm y los de a caballo pasadas las 5 pm. Gente de Las Preciosas, La Magdalena Panohaya, Zapotlán y varios pueblos de Texcoco esperan a los jinetes a las afueras de la pequeña capilla del pueblo, al ir llegando y bajarse del caballo la gente comienza a tirarles confeti mientras caminan hacia el altar a persignarse, algunos de ellos también se acercan al ex-voto del que se habló en el segundo capítulo. Desde que llegamos a la casa, en la que ya habíamos estado, un grupo de

señoras preparan la comida, chicharrón en salsa verde con arroz y frijoles, agua de jamaica y tortillas; casi a las 6 pm todos comemos y tenemos la tarde para descansar. Víctor, uno de los organizadores, comienza a hacer la coperacha para contratar una banda, se reúnen \$3500 pesos y alcanza para un sonido, a las 9:30 de la noche con el sonido instalado sobre la calle principal de Las Preciosas y colgados del poste de luz comienza el baile, están todos los compañeros de la peregrinación de a pie y de a caballo, llegan jóvenes del pueblo y hasta unos de la peregrinación de la Magdalena Panohaya que esta noche también duermen aquí.

#### *Día 6: Volver a cruzar el monte*

Sábado 1 de Octubre, nos levantamos a las 8 am, ayudo a Don Pascual a darle de comer a los caballos, ya que de regreso viene jalando a la yegua en la que hice la peregrinación, vamos a desayunar una casa en donde de nuevo nos “donan” los alimentos, café, té y pan, después un plato de pollo en chile guajillo y frijoles, terminamos de comer y nos quedamos un buen rato charlando con la familia; “el regreso” es más relajado, sin las prisas y el compromiso de llegar como lo es en el camino hacia el santuario.

Este día solo los caballerangos regresan por monte, los de a pie regresan en el torton, a las 11 am salen los jinetes y el camión sale de Las Preciositas hasta las 12:30 pm, pasamos por una serie de pequeños pueblos: Guadalupito las Dalias, Santa Cruz Moxolahuac, Tlahuapan, Nanacamilpa, pasamos de nuevo por territorio tlaxcalteca, Francisco I. Madero, Calpulalpan, Santa Inés y llegamos a San Jerónimo. Llegamos temprano a Amanalco, apenas pasadas las 2 pm y un grupo de señoras ya preparan todo para “dar la comida”, un plato con carnitas y arroz, agua de jamaica y refrescos, son casi las 4 pm y seguimos esperando a los caballerangos, se avecina una tormenta y se decide que los que estamos comencemos a comer. Poco antes de terminar comienza la tormenta, entre platicas sigue transcurriendo el tiempo, comienza a anegarse el agua y algunos compañeros con ayuda de una pala improvisan una pequeña zanja, son casi las 6 pm y los caballerangos aun no llegan y con la tormenta comienzo a ver caras de preocupación. Entre la plática le pregunto al joven que por segunda ocasión nos permitirá pernoctar en su casa sobre las maquinas que vi en el camino, “Ah sí, están tumbando un monte de aquí al lado de San Jerónimo para llevar esa tierra a rellenar las tierras del nuevo aeropuerto, porque como esos terrenos son muy

fangosos las maquinas se les hundan, yo me pregunto qué va a pasar cuando aterricen los aviones, ¿esos pesan mas no?”. Uno de los compañeros peregrinos le responde burlonamente que sí y la plática se desvía.

Minutos después de las 7 pm y ya con solo una ligera llovizna llegan los peregrinos, mojados, con frio y hambrientos, nos cuentan que la tormenta los “agarro” desde medio monte y que la bajada fue bastante difícil, incluso unos compañeros se cayeron de sus caballos. Cae la noche entre pláticas y todos vamos a dormir porque el cansancio ya comienza a ser muy evidente en todos.

### *Día 7: Llegada a San Andrés*

Domingo 2 de Octubre. Después de preparar a los caballos, se organiza el desayuno, café y recalentado de la comida del día anterior, hoy los de la peregrinación de a pie caminan de Amanalco a San Andrés, los jinetes salen cerca de las 11 am y el torton una hora después, salimos de Amanalco, pasamos por a un lado del cerro que sigue desapareciendo por las maquinas, llegamos a Santa Inés el pueblo, salimos a la autopista y pasamos por el puente de Santa Inés, me bajo del torton y sigo en un taxi sobre el camino de terracería, pasamos frente a la hacienda San Joaquín y espero a los peregrinos en el pueblo llamado Tolteca, en una arboleda donde se hace una parada. Después de aproximadamente 20 minutos comienzan a llegar los compañeros de la peregrinación de a pie y 30 minutos después los de a caballo.

La parada en la arboleda de Tolteca es muy importante, puesto que aquí se hace el cambio de encargados, los organizadores de este año: Pascual Arellano, Francisco Velázquez, Víctor y Ricardo Magín, Cesar, Jesús y Víctor, se paran al frente y agradecen a todos por participar y por toda la ayuda que reciben para que la peregrinación se lleve a cabo año con año, se les invita a que comenten algo sobre la peregrinación. Don Erick levanta la mano “A mí personalmente me gusta ser peregrino, ir a visitar a San Miguel, no me quejo de nada de la organización ni de los compañeros en cuanto a que le echan muchas ganas, pero si considero que hay que hablar de las cantidades de alcohol que se consumen a lo largo de la peregrinación de ida y el regreso”, la respuesta que le da Don Panchito es que de eso se hablará entre todos los organizadores y que se intentará dar solución. Dan un extenso aplauso por la peregrinación de San Andrés Riva Palacio y por el arcángel Miguel.



**Fotografía 53.- Reunión en “tolteca” para los organizadores del próximo año, 2 de Octubre de 2016.**

Algunos metros adelante de donde hacemos la parada, familiares, amigos y gente del pueblo de San Andrés ya esperan a los peregrinos, un emotivo encuentro con sus esposas e hijos o familiares cercanos después de no verse por casi 7 días; nos reciben con música, agua de diferentes sabores y refrescos, después de un rato de convivencia tenemos que seguir adelante. Decido subirme al caballo para entrar con la peregrinación de regreso al pueblo, otros caballerangos suben en ancas a sus esposas o a sus hijos o hijas y a partir de este momento el ambiente cambia, todo parece una fiesta familiar. Entre wipos, chiflidos, música y comentarios de aliento de las personas pasamos por Papalotla, Pentecostes, Chiautla, Chiconcuac y Zapotlán, entramos a la Magdalena Panohaya y nos detenemos en la casa de una familia que pidió que se detuviera en su casa la imagen y los peregrinos de regreso del santuario, ahí nos reciben con pulque y refrescos, nos subimos a los caballos y ahora si llegamos a nuestro punto de partida, la iglesia de San Andrés Riva Palacio.

Entramos juntos a la iglesia, se tiene que entrar y agradecer a Dios, a San Miguel y a San Andrés por habernos traído con bien de la peregrinación. Los encargados vuelven a agradecer a los peregrinos y los presentes por el apoyo para que una vez más se lleve a cabo con bien la peregrinación. Nos invitan la última comida de la jornada en la Delegación de

San Andrés, esta corre por cuenta del delegado, después es la hora de despedirnos, con una ligera pero evidente melancolía. Los compañeros prometemos regresar el siguiente año. Y así todos vamos a casa.

### **3.3 SAN MIGUEL CHICONCUAC Y SU TURISMO RELIGIOSO**

San Miguel Chiconcuac es un asentamiento urbano, cabecera del municipio del mismo nombre, localizado a pocos kilómetros del vecino municipio de Texcoco. Hasta 1950 la población se dedicaba a las labores artesanales del tejido de lana, la producción agropecuaria en ejidos y pequeñas propiedades, así como a diversas actividades comerciales. Debido al crecimiento de la infraestructura en comunicaciones y la conurbación con la ciudad de México, en San Miguel Chiconcuac comenzó en la década de 1970 un crecimiento de la actividad de la industria textil y del comercio en telas y prendas de vestir, lo que urbanizo rápidamente su población.

Por estas condiciones, la comunidad desarrollo nuevos grupos socioeconómicos de características urbanas con hábitos culturales diferentes al entorno tradicional de la zona de Texcoco. Un ejemplo de estos hábitos fueron los recorridos rituales efectuados por individuos y grupos hacia Santuarios como el de San Miguel del Milagro.

Los participantes del viaje ritual de San Miguel Chiconcuac-San Miguel del Milagro, generalmente son individuos de nivel socioeconómico medio y alto de la localidad (propietarios, con ingresos superiores al promedio y pequeños empresarios), con hábitos de consumo urbano, vinculados entre sí con lazos de amistad, intereses comerciales y residencia en común, sin vínculos distinguibles con organizaciones y rituales ortodoxos formales locales, pero con afición a la actividad deportiva y recreacional del ciclismo.

El viaje ritual de estos individuos, como grupo, se realiza utilizando generalmente bicicletas de carrera (armazón de carbono y cambios especializados para montaña) con automotores que les sirven de apoyo. Recorren caminos y carreteras pavimentadas (carretera Texcoco-Calpulalpan y Calpulalpan-Textmelucan), con un total de 7-8 horas el mismo día, siguiendo la ruta de Chiconcuac-San Joaquín-Santa Cruz-San Bernardo-San Andrés de las Peras-Calpulalpan-Nanacamilpa-Tepetitla-San Miguel del Milagro.

De acuerdo a las consideraciones de equiparar peregrinos modernos con turistas, en los últimos años, en condiciones de modernidad, (predominio de lo urbano sobre lo rural, el manejo de tiempo/ocio como recreacional, el abandono de los conceptos penitenciales peregrinos por el afán lúdico y hedonista del viaje en sí), el viaje ritual que realiza el grupo de San Miguel Chiconcuac, mezcla de manera espontánea y contradictoria, aspectos de viaje, vestuario, consumo, intereses deportivos, expectativas religiosas, sin poder plantear una separación nítida y tajante entre los aspectos religiosos, deportivos y recreacionales.

A continuación se presenta una síntesis de la observación participante registrada en la peregrinación de San Miguel Chiconcuac-San Miguel del Milagro, realizada en la temporada 2015:

*Día 1: 29 de Septiembre 2015*

Llego a San Miguel Chiconcuac a las 10 am, día de fiesta grande, escucho las mañanitas, música, baile y la danza de moros y cristianos.

Pero esta vez la visita es para algo diferente, a las 2:00 pm visito a Don Cecilio (el carnes), mañana es la salida para la peregrinación a San Miguel del Milagro, saldrán de la calle Fresno, al lado de la Purificadora a las 7:30 am con el señor Cecilio “el carnes” y el señor Tomás “el Conejo”. Saldrán de la casa de la familia Estrada (en donde se dedican a arreglar bicicletas), en la calle del Panteón. Me comentan que la parada a almorzar es en Calpulalpan y que la peregrinación comenzó por un grupo de amigos “los Casiguapos”, 18 amigos que se reúnen y que cada año organizan la peregrinación, siendo 4 o 5 los elegidos encargados. El regreso a Chiconcuac será a las 10 pm aproximadamente.

*Día 2: 30 de Septiembre 2015*

Salimos a las 8:00 am de la calle Los Fresnos y pasamos por la calle Camimilolco. Cobran \$200 pesos por persona para poder participar en la peregrinación. Pasan a la capilla de la Virgen de San Juan de los Lagos a persignarse, la capilla está a la salida de Chiconcuac para la autopista. Toman la autopista Texcoco-Calpulalpan: 67 personas en bicicleta, tres camionetas, dos autos, un autobús y un camión torton.



**Fotografía 54.- Camioneta que transporta refacciones de la “peregrinación” hacia el santuario del Milagro en Tlaxcala, 30 de Septiembre de 2015.**

Las bicicletas y los demás transportes hacen una línea continua a un lado de la carretera, para las 8:42 am pasamos por la comunidad llamada San Joaquín, a 33 kilómetros de Calpulalpan, después Santa Cruz, Santa Inés, puente San Jerónimo, San Bernardo y San Andrés de las Peras.



Fotografía 55.- “Peregrinación” hacia el santuario del Milagro en Tlaxcala, 30 de Septiembre de 2015.



**Fotografía 56.- “Peregrinos” en ascenso por la carretera Texcoco-Calpulalpan hacia el santuario del Milagro en Tlaxcala, 30 de Septiembre de 2015.**

Se hace una parada cerca de la frontera entre los Estados de México y Tlaxcala, los ciclistas aprovechan para hacer del baño y para tomar algo, hace mucho frío y en esta zona está lloviendo así que lo más adecuado según “Don Conejo” es tomarse un buen tequila para que las piernas aguanten, cerca de las 10:30 am hacemos la parada para tomar el desayuno en un descampado a 5 minutos antes de llegar a Calpulalpan. La comida la dona la familia de uno de los participantes. A diferencia de los casos anteriores ellos no son una comunidad sino un grupo de amigos con gustos y creencias en común, según Don Tomas, no hay accidentes y hoy desayunamos gracias a San Miguelito.



**Fotografía 57.- “Peregrinos” hacen parada para hidratarse en la carretera Texcoco-Calpulalpan hacia el santuario del Milagro en Tlaxcala, 30 de Septiembre de 2015.**



**Fotografía 58.- Comida de “peregrinos”, 30 de Septiembre de 2015.**

A las 11:35 am salimos de nuevo a San Miguel del Milagro, se agradecen tres veces a los que donaron la comida, “¡Gracias, gracias, gracias!”.

Dentro de un rato estamos cerca de Nanacamilpa, para las 3:00 pm en Tepetitla de Lardizábal y para las 3:40 pm llegamos a San Miguel del Milagro, Tlaxcala. *“Ya sea que San Miguel venga enfrente o atrás de ti, pero te ayuda a llegar” Sr. Bernardo, 40 años, trabaja en un mototaxi en Chiconcuac.*

A las 4:00 pm se empieza a servir la comida alado del autobús, uno de los organizadores, Don Cecilio “el carnes” donó el cerdo para que se hicieran las carnitas y cuando llegamos ya estaba todo dispuesto para la comida. Después de comer y ya a las 5:30 pm subimos al templo, entran cargando el nicho y cantando las mañanitas, ya dentro y aprovechando que hay muy poca gente en la iglesia llevan hasta el altar su imagen de San Miguel, unos se hincan, rezan y se persignan, hay un canto de despedida y al salir no dan la espalda a la imagen del santo.



**Fotografía 59.- Llegada de “peregrinos” al Santuario, 30 de Septiembre de 2015.**

Salimos de la iglesia casi a las 6 pm, se da la tarde libre para ir de compras y a la feria, a las 7:30 pm ya estamos todos listos y en el autobús para ir de regreso de San Miguel del Milagro, la llegada al barrio de San Pablito Chiconcuac es aproximadamente a las 10 pm.

## **CONSIDERACIONES FINALES**

Este trabajo se inició por el interés de conocer el proceso que originó la realización de peregrinaciones en tres pueblos del Acolhuacan-Texcoco hacia el santuario de San Miguel del Milagro, en Tlaxcala. El trabajo realizado en gabinete (investigación documental) así como en campo (observación participante y entrevistas) se realizó siempre en torno a conocer el origen, desarrollo y características de las peregrinaciones anuales que realizan los pueblos de San Miguel Tocuila, San Miguel Chiconcuac y San Andrés Riva Palacio al Santuario del Milagro, como muestra representativa de procesos análogos existentes en las poblaciones mestizas del Acolhuacan-Texcoco.

La investigación documental, sobre los procesos asociados a las peregrinaciones en el México central, comprendió un esbozo histórico que comenzó desde la segunda mitad del siglo XVI y etnográficamente hasta los primeros años del siglo XXI.

El que esta investigación hablara de eventos y procesos que sucedieron en un tiempo tan amplio (de la época prehispánica a nuestros días) y en una espacio relativamente extenso (parte oeste de la Cuenca de México y parte del área de Puebla-Tlaxcala), fue porque, para poder explicar adecuadamente los diversos objetos de estudio de esta tesis, se tuvo necesariamente que abrir el arco temporal del análisis, tratando de recuperar diferentes perspectivas en distintas maneras (actividad de archivo con entrecruzamiento y comparación de fuentes primarias, trabajo de campo realizando, observación participante con un enfoque orientado en la reflexividad), y revisión continua de distintos puntos de vista (histórico y antropológico), para no concluir y presentar cada objeto y tema de investigación, como si fueran simples fases inconexas y estáticas de algunos viajes rituales realizados a principios del siglo XXI, por comunidades de mestizos, en su mayoría conurbadas a la Ciudad de México.

Con el uso de perspectivas de dos disciplinas diferentes, para trabajar un amplio corpus de información colectada a partir de fuentes documentales primarias y secundarias, así como de observación directa en campo, se caracterizó a las peregrinaciones realizadas por grupos de San Miguel Tocuila, de San Andrés Riva Palacio y San Miguel Chinconcuac, no como objetos estáticos de estudio reducibles a una simple descripción etnográfica de carácter atemporal, sino como eventos socio-culturales, religiosos y aun políticos, que

trajeron rupturas y continuidades, tanto en instituciones como en modos de vida y de pensamiento, reflejando en sí, muchas de las sucesivas crisis que surgieron desde el siglo XVI hasta el siglo XXI, con las consecuentes rupturas y nuevos acomodados de las normas e instituciones de los pueblos y comunidades de la región del Acolhuacan.

Dichas rupturas, continuidades y crisis, llevaron a los pueblos y comunidades de Texcoco como de Puebla-Tlaxcala, a realizar tanto acciones reparadoras de alguna clase, como a intentar una reintegración social y cultural, mediante una serie de representaciones e invenciones culturales y religiosas de nuevos significados, que se manifestaron periódicamente en eventos comunitarios, como fueron los casos de las peregrinaciones y romerías del siglo XX y anteriores, y recientemente en el turismo religioso del siglo XXI.

Para esto, se seleccionaron varios aportes teóricos de las corrientes de la *Arqueología de las Peregrinaciones* y la *Antropología turneriana de Peregrinación*, que se consideraron afines con los objetivos del trabajo. Las propuestas de la Arqueología de las Peregrinaciones (explicitadas previamente en el Capítulo 1, parte 1.1.), seleccionadas para el presente trabajo, fueron:

-Hacer énfasis en el marco físico donde se originan y realizan las peregrinaciones, considerando a estas como secuencias de desplazamientos de un punto de partida, a varios puntos sacros del recorrido y a una meta, el santuario.

-El santuario será el centro y final del recorrido, donde existirá un oráculo, una representación sobrenatural de una deidad o entidad, o bien una reliquia u objeto asociado a la deidad. Podrá ser el escenario ritual de un acontecimiento primigenio o cosmogónico o bien, una entrada al mundo espiritual. También el santuario funcionará como punto de comercio, intercambio y de interacción interregional.

-Esta peregrinación o secuencia de desplazamientos, se realizan a través de paisajes, en donde estos se organizan en sitios construidos y lugares sacros caracterizados como espacios no alterados del medio recorrido: ríos, montañas, peñas, cuevas, manantiales y llanuras.

-Las peregrinaciones se pueden estudiar, dividiéndolas en áreas de estudio, que serán topográficamente distintas y constituirán la base para el análisis de conjuntos localizados de evidencias de estos viajes rituales, que estarán a lo largo de rutas o caminos establecidos;

estas áreas topográficas diferenciadas, se estructuran en espacios geográficos, conectando así a áreas geo-culturales definidas.

Por esta razón, se consideró en este trabajo, que las peregrinaciones analizadas, eran desplazamientos espaciales con fines religiosos de un punto de origen hacia una meta, el santuario, centro ritual pero también político, económico y social interregional; que estos viajes se desarrollaban en una serie de áreas geo-culturales diferenciadas (Texcoco-Acolhuacan, Espolón de Sierra Nevada, Cuenca del río Atoyac-Zahuapan, Bloque de Tlaxcala, y Valle de Nativitas), donde había que estudiar el marco físico como amplio contexto de diversos eventos socio-culturales y económicos, en el origen, el destino y los puntos intermedios del viaje ritual realizado.

Para complementar, se tomaron diversas propuestas de la *Antropología turneriana de la Peregrinación*, (explicitadas previamente en el Capítulo 1, parte 1.1.), para el presente trabajo, fueron:

-La peregrinación tiene un doble carácter: Es una serie de rutas o “caminos rituales”, con sus propios marcos socio-geográficos, que siguen viajeros que parten de un punto inicial (sus pueblos y comunidades) hacia una meta, el santuario, un punto sagrado donde ante una poderosa presencia espiritual, cumplirán promesas o bien imploraran favores, pero también es un fenómeno vivencial, de carácter individual/colectivo, que representa una experiencia social de movimiento y de transición, en que los peregrinos abandonan de manera temporal y voluntaria, las estructuras y patrones de la vida social normal, para emprender como nuevas personas, un viaje extraordinario por un paisaje sacro y culturalmente creado en los intersticios de las experiencias normales.

-La peregrinación como camino ritual, que ofrece expiación, penitencia o sacrificio a la entidad asociada al “santuario”, tendrá como punto inicial, una necesidad de carácter individual o colectiva, que se origina en una promesa, en una manda, un voto a Dios o a un milagroso santo, ángel, virgen o manifestación cristológica o mariana, que se debe cubrir, emprendiendo el camino para liberarse o liberar a alguien querido de una aflicción, una enfermedad o una desgracia.

-La peregrinación como una experiencia vivencial, tendrá una inusual condición de igualdad y camaradería que no existirá *per se* en la comunidad de partida, pues los

principios de jerarquía y diferenciación social que organizan la sociedad de los pueblos peregrinos, se debilitan, desaparecen o se suspenden durante el peregrinaje, ya que los códigos usuales de ordenamiento y jerarquización socioeconómico (relativos a posición, calidad y condición) e incluso de género, son suspendidos temporalmente, en una reinterpretación que existe solo en un tiempo y espacio sacro especial, el de la peregrinación.

-Surgen así durante el tiempo-espacio de peregrinación, entre los viajeros, una serie de relaciones “anti-estructurales” de comunalidad, universalismo y fraternidad, que destacan los aspectos de unión e igualdad entre sus miembros, a manera de una “anti-estructura”, opuesta a la normal y cotidiana, practicada en los pueblos de origen de los peregrinos.

-El espacio geográfico recorrido por las peregrinaciones, iniciado en los pueblos hasta los santuarios, es el “campo de la peregrinación”, un espacio simbólico, donde a lo largo del camino, están dispersos otros tantos símbolos sacros por donde se busca llegar al santuario, el sitio sagrado por definición.

-La ruta de regreso del santuario, por el mismo espacio o “campo de la peregrinación”, será para los peregrinos psicológicamente diferente y más fácil con respecto a la ruta de acceso, ya que han experimentado un cambio interior, semejante a los procesos asociados con los ritos de paso, donde dicho cambio es interior o espiritual, que debe ser correspondido con un cambio en el “campo” o espacio externo o físico.

Las propuestas anteriores fueron consideradas en el marco teórico de este trabajo, ya que permitieron construir mecanismos de análisis referentes, ya no tanto a las características externas de la peregrinación como fenómeno social en su conjunto, sino en cuanto a su organización y percepción interna, en cuanto a sus participantes, como una serie de mecanismos que permiten simbolizar y reinterpretar a los peregrinos, los sucesos de origen, recorrido, arribo al santuario y regreso de peregrinos y peregrinación, sino como la peregrinación en sí, es una de tantas formas colectivas de lidiar con las tensiones sociales y con los efectos sociales y económicos de las sucesivas crisis que los pueblos y comunidades del centro de México (y particularmente con los de Acolhuacan-Texcoco) han sufrido y sufren, tanto porque ofrece una posibilidad de reinterpretar simbólicamente los eventos y

procesos que se viven individual o colectivamente, o bien como seculares e inestables puentes, entre cambios y permanencias, entre situaciones de modernidad y de tradición.

De tal forma, estos conceptos se retomaron en la metodología empleada en este trabajo, a fin de estudiar los fenómenos de la peregrinación, (asociados a la romería y al turismo cultural) en torno a las dos hipótesis de trabajo:

-Las peregrinaciones de los pueblos del Acolhuacan-Texcoco tuvieron su origen en la época colonial, y su desarrollo se caracterizó por una dicotomía de integración/apropiación de carácter simbólico, espacial y ritual, realizada por los pueblos del área, y que el estudio de este origen y desarrollo, contribuye a la reproducción de las identidades locales del área.

-El origen y desarrollo de las peregrinaciones que parten del área del Acolhuacan- Texcoco al santuario de Nativitas, principalmente a partir del siglo XVII, coincidió con el desarrollo comercial y agropecuario de Tlaxcala y Puebla, y con la opción económica de Texcoco, de complementar sus magros ingresos agropecuarios y artesanales, con la actividad comercial y de transporte vía arriería con los centros tlaxcaltecas y poblanos, integrándose así a la vida económica y religiosa, tanto de la Cuenca de México como de los valles de Puebla-Tlaxcala.

El trabajo de investigación que sustenta la presente tesis, tuvo como meta, el analizar a partir tanto de fuentes escritas e impresas, como de trabajo etnográfico de campo, el origen, desarrollo, características y relaciones de las rutas de tres peregrinaciones realizadas a principios del siglo XXI, cuyo origen eran tres pueblos circunvecinos a Texcoco con destino al santuario tlaxcalteca de San Miguel del Milagro, y la relación de estos eventos, con la historia, el desarrollo sociopolítico y económico y el entorno geográfico de las zonas del Acolhuacan, de la Sierra Nevada, Tlahuapan, Texmelucan y Nativitas, a lo largo de un amplio arco temporal, que se inicia en el siglo XVI y concluye en el siglo XXI.

Los datos recopilados tanto documentalmente como en campo, mostraron que las peregrinaciones realizadas por poblaciones mestizas del México central, tienen su origen en la primera mitad del siglo XVII. Para el Acolhuacan- Texcoco se puede proponer que las ceremonias públicas católicas impulsadas en la evangelización franciscana del siglo XVI, como lo fueron los recorridos procesionales en la vecindad de conventos, iglesias y capillas, originaron las romerías realizadas durante la época colonial, hacia ermitas,

conventos y parroquias que guardaban imágenes marianas, cristológicas o de santos milagrosos, que consistían en uno o varios recorridos de ida y vuelta en un día, dentro de un espacio político o simbólico considerado dentro de los límites jurisdiccionales de la comunidad, con carácter local, con intenciones informales así como devocional-recreacional.

Luego, para finales del siglo XVI, con el surgimiento de santuarios como lugares sacros, escenarios de milagros, apariciones o resguardo de reliquias, por la acción de religiosos, videntes o ermitaños indígenas o mestizos, aparecieron las peregrinaciones como recorridos regionales o extra-regionales, de extendido tiempo, de carácter devocional y hasta penitenciario (no exento de un elemento más breve de recreación), con un carácter más formal e institucional ya en el siglo XVII, gracias a la vigilancia y continua supervisión de la jerarquía eclesiástica, sobre todo episcopal.

Estos recorridos regionales o extra-regionales, constituidos en circuitos-peregrinos, que fueron organizados por la devoción hispana, indígena y mestiza en torno a los santuarios coloniales constituidos, formalizados y vigilados por los Obispos de México, Tlaxcala y Puebla, son elementos claves que permiten comprender rupturas/continuidades, tradición/modernidad, en una serie de crisis y ajustes que se presentaron desde las primeras etapas de la Nueva España, hasta los últimos tiempos coloniales.

Ejemplo de estas situaciones simbolizadas en los pares dicotómicos de ruptura/continuidad y tradición/modernidad, se observa en el caso de la zona del Acolhuacan-Texcoco, pues durante la época prehispánica, existía un santuario de carácter regional en la Sierra Nevada, dedicado a Tláloc, pero en la época colonial se siguieron visitando de manera subrepticia las ruinas de ese santuario prehispánico, ya abandonado.

A la par, surgió un santuario mariano también de carácter regional, Santa María Tulantongo, visitado tanto por pobladores de Texcoco como de la Ciudad de México, que no tenía una tradición prehispánica, sino que surgió por 1628 en una dinámica muy parecida a las que determinaron en los siglos XV-XVI, la aparición de las imágenes marianas en los santuarios españoles, con la manifestación mariana (una imagen en cuadro de la Virgen) ante un elegido, un visionario indígena (Antonio de Candia, un mestizo mendigo), probablemente que trató de ser el intermediario entre la divinidad y la

comunidad de futuros creyentes. Adquiriendo el carácter de ermitaño y santón, en un lugar de carácter sacro (una casa con pozo que convirtió en ermita, en el barrio texcocano de Tulantongo), ante la sorpresa, escrutinio y posterior control de las autoridades eclesiásticas del siglo XVII.

Esta situación, en sus debidas proporciones, fue análoga a la que se presentó en Nativitas Tlaxcala con el surgimiento del santuario prehispánico de Xochitécatl, dedicado a diosas de la fertilidad y su posterior abandono. Aun así, el santuario registró visitas en tiempos coloniales para dejar pequeñas ofrendas entre los siglos XVI-XVII y la aparición, junto al pueblo de San Miguel, de un santuario angelológico de carácter regional San Miguel del Milagro.

Según las fuentes consultadas, sobre el área de San Miguel del Milagro y Nativitas, se planteó que esas regiones para los siglos XVI y XVII, no estaban habitadas por descendientes directos de la cultura asentada en los sitios arqueológicos de Cacaxtla y Xochitécatl, sino que existían pequeños poblados rurales de una filiación cultural diferente, posiblemente emigrados, ya que el área de Nativitas-San Miguel del Milagro, fue una zona de tránsito, relativamente importante en tiempos prehispánicos.

No hay tampoco, una firme evidencia de un proceso local de resistencia cultural o de continuación de prácticas mesoamericanas directas de sustitución de antiguas deidades prehispánicas por manifestaciones cristianas de santos, vírgenes o cristos. No fue hasta qué por una política colonial de congregación, se asentaron en el área, varias poblaciones de diversos orígenes, cuando apareció un sistema de cultos impulsados por religiosos franciscanos, adscritos a capillas de barrios y templos parroquiales.

Para mediados del siglo XVII (1645) se inició la construcción del santuario dedicado al arcángel San Miguel, bajo la dirección y control del Obispado de Puebla en un momento donde existió una baja poblacional significativa de indígenas en la región de Tlaxcala, baja que permitió el crecimiento de la importancia de los grupos hispanos, mestizos, mulatos y de otras castas, en casi todos los aspectos de la vida colonial local y regional, incluyendo por supuesto en el aspecto religioso comunitario.

La construcción del santuario, permitió al Obispado, en una acción semejante al proceso de formación y control religioso de los santuarios españoles de los siglos XVI y XVII,

reseñado previamente en el Capítulo 1, Tema 1.3., al ofrecer una alternativa religiosa institucional a la población indígena, en cuanto a la amenaza de enfermedades y epidemias (el agua del pozo milagroso de San Miguel, que curó a Diego Lázaro de cocolixtle en 1632, así como la propia tierra de la ermita y santuario), además de eliminar la influencia de intermediarios ajenos a la estructura episcopal, como los aspirantes a ermitaños y peregrinos establecidos, al destruir en la ampliación arquitectónica del santuario, las antiguas cuevas excavadas en el tepetate de la cañada del Zopilote.

Este aval oficial sobre el santuario angelológico y la narración mítica de la aparición del arcángel San Miguel en la Barranca del Zopilote, dio como resultado, dos eventos:

-El primero, el surgimiento y consolidación de un santuario regional casi tan importante como el de la Virgen de Ocotlán en Tlaxcala.

-El segundo, la organización periódica de peregrinaciones y peregrinos encaminados hacia el Santuario de San Miguel del Milagro.

Las características de las peregrinaciones hacia este santuario, realizadas entre los siglos XVII y XIX, en cuanto a composición, origen, organización y financiamiento, no aparecieron directamente en las fuentes consultadas; solo por analogía con las características mencionadas en el santuario regional de Santa María Tulantongo. Del Acolhuacan-Texcoco, se puede proponer que las peregrinaciones coloniales que salían de la zona texcocana para San Miguel del Milagro:

I. Fueron recorridos rituales regionales, con mayor carácter devocional y penitencial que recreacional, que se dirigían al santuario tlaxcalteca.

II. Tenían varios objetivos, como obtener agua milagrosa, ya fuera como remedio o como reliquia, así como para honrar a sus santos patrones, ofreciendo además agradecimientos, ruegos y peticiones para protección, buenas cosechas y lluvias, bienestar familiar, trabajo, suerte, dinero, favores especiales y salud, de manera individual y comunitaria.

III. Fueron parte de un circuito peregrino, donde las contrapartes de las peregrinaciones texcocanas al santuario fueron complementadas, con giras programadas de imágenes peregrinas angelológicas, enviadas desde San Miguel del Milagro, para fomentar la

devoción en los pueblos de Texcoco, recolectando limosnas y repartiendo estampas, medallas y otras pequeñas reliquias.

IV. Siguieron fundamentalmente tres rutas: dos, usando los caminos reales abiertos en el siglo XVI (Calpulalpan-Textmelucan-Nativitas e Ixtapaluca-Rio Frio-Textmelucan-Nativitas) y una ruta, que cruzaba el Espolón de Sierra Nevada por el lado norte del Monte Tláloc, a través de variados y estrechos senderos que descendía a Tlahuapan, y que, ya unificados en un solo camino, se dirigía luego a Textmelucan y Nativitas.

Sobre los espacios geográficos de dichas peregrinaciones, los diversos lugares naturales recorridos fueron posiblemente sacralizados, surgiendo así una multiplicidad de explicaciones, prácticas rituales y símbolos, algunos de los cuales han permanecido, tal y como lo manejan los postulados de la *Antropología turneriana de la Peregrinación*, expuestos en líneas anteriores.

El caso del espacio transitado del Monte Tláloc, donde usualmente los peregrinos, en su viaje de ida se extraviaban entre los senderos y los bosques de las laderas noroeste y suroeste, pues siguen una intrincada red de estrechos senderos que cruzan las laderas boscosas; dichos senderos aparecen y desaparecen en virtud de que esa red ha sido usada desde principios del siglo XX, con la explotación maderera irracional de la antigua empresa Peña Pobre, y que continuó y sigue, por la acción de partidas de talamontes irregulares, que explotan de manera ilegal, los bosques locales.

La aparición/desaparición de senderos estrechos, provoca que aun los mejores guías de las peregrinaciones que cruzan las laderas, se confundan y pierdan la dirección; sin embargo, esta explicación no es considerada al narrar o experimentar el extravió de los peregrinos. Cuando los integrantes de la peregrinación se percatan de estar extraviados, los dirigentes y el guía, explican que están perdidos, y fuera de la ruta al Santuario, debido a su carga de pecados, situación que les impide “*ver y llevar*” “*el buen camino*”, por lo que se redoblan las prácticas rituales expiatorias y se renueva el exhorto a “*purificarse debidamente*” en cuanto lleguen al santuario. De ahí que, en el viaje de regreso del San Miguel del Milagro, ya con los peregrinos purificados, el camino por cualquiera de los senderos de las laderas del Monte Tláloc, será rápido y preciso, sin extravió alguno.

Se puede suponer que entre 1700 y 1900 el número de peregrinos texcocanos a San Miguel del Milagro aumentó paulatinamente debido al incremento demográfico, regional y los ciclos de desarrollo económico de principios del siglo XVIII y finales del siglo XIX. Dichos procesos no aumentaron en la medida que se esperaría, dados los efectos de la Guerra de Independencia (1810-1821), la inseguridad en la Era de las Revoluciones de Santa Ana (1821-1855), las intervenciones extranjeras, la Guerra de Reforma y contra el II Imperio, y los numerosos pronunciamientos que finalizaron formalmente con el Plan de Tuxtepec (1876).

La frecuencia de peregrinaciones y peregrinos hacia San Miguel del Milagro aumentó significativamente en el Porfiriato, sobre todo en 1905 con la introducción del Ferrocarril Interoceánico que cubría la ruta Morelos-México-Veracruz, atravesando el municipio tlaxcalteca de Nativitas, haciendo que el santuario tuviera un carácter extra-regional y comenzando sus características recreacionales al disminuir tiempos de viaje y el carácter sacrificial-penitenciario de éste.

Esta situación cambio durante la etapa armada de la Revolución Mexicana (1910-1920), la Guerra Cristera (1926-1929) y el Movimiento Agrarista (1920-1934), disminuyendo el número de peregrinos y peregrinaciones a San Miguel del Milagro y a otros santuarios.

La información recibida por los peregrinos indica que las peregrinaciones texcocanas al santuario, luego de un periodo de inactividad o abandono parcial, se re-iniciaron en forma generalizada a partir de 1960-1965, fuera en bicicleta, autotransporte o a pie, posiblemente como parte de una política de re-evangelización que trató de desarrollar el Obispado de Texcoco que se creó como diócesis en 1960 al separarse, con un territorio de 54 parroquias de la Arquidiócesis de México por indicación de una bula papal.

Dichas acciones obispaes entrarían en la lógica histórica previa (similar a la existente en España y reseñada en capítulos anteriores), sobre el papel que la curia intentó tener en el desarrollo, funcionamiento y características de los santuarios existentes en sus jurisdicciones, tal y como lo realizó en la época colonial, a fin de evitar nuevos actores e intermediarios, que tarde o temprano entrarían en conflicto con los intereses y objetivos de parroquias y obispado.

Estas peregrinaciones se realizan, de acuerdo a los datos colectados en la observación participante y la información proporcionada por los “viajeros” con la característica de “viaje sacro”, donde los peregrinos, organizados bajo estandartes característicos, por manda o por promesa, se trasladaban transportando una imagen del santo patrón de la comunidad de la que partían (un San Miguel Arcángel) hacia el santuario tlaxcalteca de San Miguel, considerado como lugar sagrado.

Según las informaciones colectadas en el trabajo de campo durante las temporadas de 2015 y 2016, se pudieron observar peregrinaciones en San Miguel del Milagro provenientes de los municipios mexiquenses de Ecatepec, Nezahualcóyotl, Ixtapaluca, Chalco y Tlalmanalco, así como del área de Texcoco-Acolhuacan (Atenco, Texcoco, Acolman y Teotihuacán) que llegaron al santuario utilizando rutas y medios diferentes, que comprendían viajes en camiones de pasajeros de ruta y alquilados, así como autotransportes privados, bicicletas, motocicletas, caballos y a pie. Un denominador común en todas ellas, fue el tiempo de permanencia en el santuario de San Miguel del Milagro, que no supero los dos días.

Al revisarse los datos colectados documentalmente sobre las condiciones socioeconómicas y culturales de las tres peregrinaciones seleccionadas del Acolhuacan- Texcoco (San Andrés Riva Palacio, San Miguel Tocuila y San Miguel Chinconcuac), de las temporadas de campo ya mencionadas, se encontró que correspondieron a peregrinos de distintos espacios (rurales y urbanizados), así como de clases socioeconómicas distintas (principalmente comerciantes, empleados obreros y de construcción, trabajadores agropecuarios y desempleados).

Las características permitieron proponer en este trabajo que los viajes rituales de las tres comunidades del Acolhuacan- Texcoco en los años 2015 y 2016 se podían clasificar como ejemplos de peregrinación, romería y turismo religioso, de acuerdo a las definiciones presentadas, pero fueron básicamente cuatro indicadores registrados en el trabajo de campo.

1. El tiempo de recorrido por los peregrinos, entre el punto de origen y el santuario visitado, en cuanto a salida y regreso.
2. Ruta elegida entre el punto de origen y el santuario.
3. Medios de transporte empleados entre el punto de origen y el santuario visitado.

#### 4. Clase socioeconómica de los peregrinos

Por ejemplo, de acuerdo a la distancia recorrida entre el punto de origen y el santuario, el grado de dificultad del viaje, y el tiempo empleado para viajar, se puede proponer sí el recorrido ritual observado en la observación etnográfica, es romería o peregrinación. La romería es una breve excursión hecha en repetidas ocasiones por una persona en su propia localidad, donde el santuario está en la misma jurisdicción, ya en el centro o sus límites o vecindades próximas, se opone y distingue al concepto, de que la peregrinación es un largo y accidentado viaje, entre el punto de origen y el santuario, donde los vecinos y moradores de este, consideran a los peregrinos, enigmáticos extranjeros misteriosos, provenientes de regiones alejadas.

En San Andrés Riva Palacio, que es un asentamiento tipo colonia de reciente creación (1990), los viajeros rituales salieron de esa comunidad a San Miguel del Milagro, por seis días con sus noches; su ruta fue del punto de origen (San Andrés Riva Palacio), para llegar al Monte Tláloc, seguir sus senderos hasta la comunidad de La Preciosita, llegar a Texmelucan y de allí a San Miguel del Milagro, en una topografía de llanura lacustre-pie de monte-Sierra boscosa-pie de monte bajo-barrancas-planicie-valle. Los medios empleados fueron caballos y un camión tipo torton con plataforma, que llevo equipaje y comida de caballos hasta el pie del Monte Tláloc. Allí, la peregrinación continuó a caballo, hasta el santuario de San Miguel del Milagro. Los peregrinos constituían un grupo mayoritariamente de varones, de mediana edad, cuyas ocupaciones iban desde trabajadores agropecuarios y de la construcción, comerciantes ambulantes y desempleados.

En San Miguel Tocuila, que es un centro de población ejidal, cuyos orígenes datan de una refundación en el siglo XVI, los viajeros rituales se trasladaron de esa comunidad a San Miguel del Milagro, en un solo día; su ruta fue del punto de origen (Tocuila), para salir a la carretera por Ixtapaluca-Chalco-Río Frio-Texmelucan-San Miguel del Milagro, en una topografía de llanura lacustre, pie de monte, llanura aluvial y valle, por carreteras y caminos pavimentados. Los medios empleados fueron bicicletas, camioneta, automóvil, camión tipo torton con plataforma, para llevar las bicicletas de regreso del santuario. Los viajeros constituían un grupo formado por varias familias extensas de edad diversa y adultos jóvenes solteros de ambos sexos, cuyas ocupaciones iban desde agricultores en

pequeño, ejidatarios, trabajadores agropecuarios y de la construcción, comerciantes ambulantes, amas de casa, estudiantes y desempleados.

Se puede proponer que el viaje ritual de Tocuila es menor en tiempo y dificultad, que el realizado por Riva Palacio, tanto como por el número y tipos de transportes utilizados para los respectivos traslados, siendo los de Tocuila, más numerosos, variados y complejos, mientras que los de Riva Palacio, son esencialmente monturas equinas para cada viajero.

También la composición de los viajeros rituales es distinta, pudiendo describirse a la de Tocuila como una unidad solidaria, relativamente homogénea, que no experimenta cambios vivenciales radicales en la experiencia del viaje al santuario. En cambio, la composición de los viajeros de Riva Palacio es distinta, ya que se les puede caracterizar como un grupo de individuos varones diferenciados, que con el sufrimiento y dificultades experimentadas en el viaje, sufrirán un fuerte cambio vivencial.

Además, la posición socioeconómica de ambos grupos de viajeros, es también distinta ya que aparecen en Tocuila, propietarios o usufructuarios de bienes inmuebles como terrenos de cultivo, además de sus familiares, trabajadores asalariados y desempleados, mientras que, en Riva Palacio, los viajeros son fundamentalmente asalariados y desempleados.

Todo lo anterior justifica el caracterizar al viaje ritual de Riva Palacio al santuario de San Miguel del Milagro, como una peregrinación, mientras que el viaje ritual de Tocuila, se puede tipificar como una romería, gracias a la infraestructura carretera regional, la posición económica de los viajeros que les permitieron disponer de vehículos automotores, además de bicicletas, que en la práctica acortaron distancias y espacios, eliminando incluso elementos penitenciales propios de los viajes rituales, como el cansancio, las privaciones y la soledad de los montes.

Pero, ¿cómo caracterizar el viaje religioso de San Miguel Chinconcuac?. De acuerdo a la información etnográfica colectada por la observación participante:

En San Miguel Chiconcuac es un centro urbano y cabecera municipal, en su origen fue un pueblo refundado en el siglo XVI y es foco de una industria menor de comercio y producción textil regional, los viajeros rituales del lugar se trasladaron a San Miguel del Milagro, en solo medio día (doce horas); su ruta sigue la autopista por Calpulalpan, el

tramo a Texmelucan, y la desviación carretera que va a San Miguel del Milagro. La topografía que se siguió fue la de pie de monte-planicie aluvial–monte bajo–planicie con cañadas-valle, recorrida por autopista y tramo carretero pavimentado. Los medios empleados fueron camionetas, automóviles, y numerosas bicicletas de doble tracción y de montaña, de armazón de fibra de carbono. Los viajeros constituían un grupo de adultos de edad mediana, cuya ocupación es ser empresarios en pequeño, comerciantes y empleados (vendedores y choferes).

Por las características observadas, es claro que este recorrido, no es una peregrinación ni una romería en pleno sentido del término; dichas características se acercan más a las propuestas relativas del turismo religioso, de acuerdo a los conceptos de este, donde se considera al turismo religioso, como una marcha, un viaje de un grupo de individuos a algún lugar considerado santo, o tocado por lo sagrado, visitando sobre todo santuarios, para satisfacer necesidades espirituales, así como a consumir en artesanías locales, actividades gastronómicas, tradiciones y saberes populares, además de participar individual y colectivamente en alguna actividad lúdica o de recreación, generando un consumo similar al turístico.

Las características del grupo de Chiconcuac y porque se relacionan con el turismo religioso, son: el nivel socioeconómico de los participantes, la ruta empleada (autopistas y pistas de peaje), la calidad y tipo de los vehículos utilizados (vehículos automotores de años recientes y bicicletas de carrera especializadas), así como el tipo de actividades realizado en el trayecto (control organizado del kilometraje del recorrido, verificación constante de records y estados de las bicicletas de montaña, comparación de eficiencia de los modelos y marcas usadas, etcétera.), así como los intereses y actitudes mostradas por los visitantes, una vez en el santuario de San Miguel del Milagro, que consistieron en un recorrido simple al mercado local, compras esporádicas de artesanías, tomar fotografías del lugar, y la visita ocasional al interior del santuario.

Las caracterizaciones anteriores, permiten proponer, para principios del siglo XXI, la existencia simultánea de varios tipos de viajes religiosos (peregrinación, romería y turismo religioso), dentro del denominado circuito peregrino, ya mencionado en líneas anteriores,

cuyo centro sería el santuario tlaxcalteca de San Miguel del Milagro, y que abarcaría varias áreas geo-culturales.

Estos diferentes tipos de viajes, son diversas respuestas de grupos, individuos y comunidades de una misma área (el Acolhuacan septentrional), organizadas como diferentes tipos de actividades religiosas comunitarias y colectivas, que surgieron como productos sociales de realidades locales y regionales, susceptibles de agruparse y relacionarse histórica y antropológicamente, en los ya mencionados pares dicotómicos de ruptura/continuidad, estabilidad/ crisis, y modernidad/tradición.

Las características antes mencionadas y otras más, provenientes del trabajo de campo, complementan la información documental colectada sobre la situación socioeconómica de Texcoco-Acolhuacan de fines del siglo XX y principios del siglo XXI, que caracteriza a esta, como una zona conurbada a la Ciudad de México, donde la importancia de la actividad agropecuaria decayó, aumentando la importancia de las actividades no agrarias (trabajo asalariado en la Ciudad de México, el autoempleo, multi-ocupación en empleos informales, etcétera.) y el desempleo semi-permanente.

Dicha situación se complicó con la autorización y trabajos del NACM (Nuevo Aeropuerto de la Ciudad de México) durante los años 2015 a 2018, y se tornó incierta, con la cancelación de la construcción en noviembre de 2018.

La conurbación estructural con la Ciudad de México y la situación de descampenización en el Acolhuacan- Texcoco, trajo consigo entre otras muchas cosas, las formas de organizar, desarrollar y concebir las peregrinaciones, puesto que, para distintas clases y estamentos socioeconómicos, las realidades sociales, simbólicas y religiosas, no son iguales ni se representarán de la misma manera.

De allí que es necesario remarcar, aun a riesgo de considerar reiterativa esta mención, que en el Acolhuacan- Texcoco, la presencia de peregrinaciones que aún conservan características penitenciales, donde se observa una permanencia de rasgos coloniales en la elección de ruta en medio del Monte Tláloc, de ir a caballo día y noche por bosques y cañadas siguiendo senderos prehispánicos, coloniales y decimonónicos y de interpretaciones simbólicas de tradición medieval, junto con recorridos religiosos que por el uso de transportes y carreteras, llevan consigo a familias enteras en viajes rituales que, más

que ser peregrinaciones, se pueden asumir como auténticas romerías, donde el tiempo de traslado se acorta y donde disminuye drásticamente las características penitenciales a favor de los elementos lúdicos y recreativos, en combinación con las practicas piadosas y rituales.

Se reitera nuevamente, el que ambos tipos de viajes rituales coexisten con un auténtico turismo religioso realizado por grupos de viajeros con intereses religiosos, aficionados al ciclismo de alto rendimiento, que acompañados de sus familiares, tratan de combinar una práctica deportiva con equipo especializado, en un viaje más largo e intenso que ofrecen como practica penitencial, acompañando la actividad con el disfrute del paisaje recorrido y la visita recreativa al santuario en búsqueda de recuerdos y fotografías.

Continuando con estas consideraciones finales, es menester decir que los resultados de la metodología, de trabajo de archivo y campo realizado en estos años de 2015, 2016 y 2017:

-En investigación bibliográfica y en fuentes secundarias, se encontraron datos afirmativos de carácter arqueológico, histórico y etnohistórico, que indican que los actuales viajes rituales en el centro de México tienen su origen, fundamentalmente en la tradición cristiana del siglo XVI, y no en una supervivencia sostenida por una resistencia cultural mesoamericana, ya que romerías y peregrinaciones fueron impulsadas y controladas por diversas instituciones religiosas, fuera por órdenes religiosas monásticas, sacerdocio secular, autoridades parroquiales y Obispos, aunque parece que conservaron algunos rasgos prehispánicos, que eran similares a los de la tradición cristiana, pero que tuvieron su origen en la antigua tradición mesoamericana. Estos rasgos, aparentemente similares de tradiciones cristianas y mesoamericanas, se refieren a cierto tipo de cosmovisiones, bajo las cuales las características de las peregrinaciones se interpretan, como sería el caso de las “mandas”, practicas sacrificales y expiatorias, o bien deudas pagadas ante el favor divino.

-En la investigación de campo (observación participante y datos de informantes) realizada en 2015 y 2016, se encontraron datos afirmativos, de que los recorridos peregrinos al menos del pueblo de San Andrés Riva Palacio, seguían rutas establecidas y fijas hasta cierto punto, que eran las laderas noreste y noroeste de dicho cerro, donde se volvían erráticas siguiendo una confusa red de senderos estrechos entre el bosque de coníferas. Siguiendo este camino al santuario, se visita el santuario secundario de La

Preciosita. La explicación de este hecho que los informantes proporcionaron, fue totalmente simbólica, en función a la cosmovisión del pecado-purificación-redención.

-Averiguar la base del desarrollo de los distintos viajes rituales del área del Acolhuacan- Texcoco, se enriqueció con la investigación de campo, pues en ella se encontraron datos significativos, que complementaban la información documental previa sobre el tema. Se encontró que de acuerdo a la comparación de información entre los viajeros religiosos de Chiconcuac, Tocuila y Vicente Riva Palacio, la posición socioeconómica de los organizadores y de los participantes, y a sus motivos de viajar al santuario, podían presentarse diversos tipos de viajes rituales, como turismo religioso, romerías y peregrinaciones.

Por último y refiriendo al aspecto de la relación entre discurso y práctica colectiva con las dimensiones culturales y territoriales, se puede recapitular, que dentro de los entendidos presentes en los espacios sociales y físicos recorridos por los participantes en los viajes sacros realizados por habitantes de San Miguel Tocuila, San Andrés Riva Palacio y San Miguel Chiconcuac, se presentaron muchas veces, características observables de peregrinación, romería y de turismo religioso, mismas que se presentan de manera intercambiable y sorpresiva, no siempre en orden de precedencia o por efectos casuales directos. Por lo tanto, peregrinación, romería y turismo religioso no son definiciones estrictas, se puede ir y venir de una a otra de las caracterizaciones.

Es muy posible que esta alternancia de momentos místicos – recreativos – penitenciales – lúdicos, que los viajeros experimentaron durante las temporadas de trabajo de campo, sea porque estos viajes sacros estaban inmersos en atmósferas y contextos de activos y violentos cambios socioeconómicos locales y regionales ocurridos en la zona de Texcoco, que se han construido y construyen con los pueblos y comunidades del Acolhuacan – Texcoco en estos primeros años del siglo XXI, desde su proceso de descampenización y conurbación acelerada con la ciudad de México, hasta la compleja relación que se produjo entre el 2013 y 2018, entre las comunidades ejidales, pequeños propietarios, comerciantes y empresarios en pequeño, contratistas y trabajadores locales con las constructoras responsables de las obras y derramas del proyecto de construcción y operación del suspendido proyecto del Nuevo Aeropuerto Internacional de la CdMx (NAICM).

## BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

Acuña, René

- 1984 “Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala”, en: *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, t. I, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México; 33-212.

Aguirre Eugenio *et al.*

- 1985a “México”, en: *Todo México: Compendio Enciclopédico*, Enciclopedia de México, México; 139-142.
- 1985b “Puebla”, en: *Todo México: Compendio Enciclopédico*, Enciclopedia de México, México; 157-161.
- 1985c “Tlaxcala”, en: *Todo México: Compendio Enciclopédico*, Enciclopedia de México, México; 183-186.

Álvarez Santoló, Carlos

- 2003 “Introducción”, en: *La religiosidad popular: Hermandades, Romerías y Santuarios*, v. III, Carlos Álvarez *et al.* Editorial Átropos, Barcelona, España; 7-12.

Andrade Cernadas, José Miguel

- 2014 “¿Viajeros o peregrinos?: Algunas notas críticas sobre la peregrinación a Santiago en la Edad Media”, en; Minius: Revista do Departamento de Historia, Arte e Xeografía, n. 22, Universidad de Vigo, España; 11-31.

Barabas, Alicia M. (coordinadora)

- 2003 “Introducción: una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas”, en *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, Volumen I, Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Serie Ensayos, CONACULTA-INAH, México, 15-36.

Bradley, Richard

- 1999 “Pilgrimage in Prehistoric Britain?”, en: *Pilgrimage Explored*, Ed. J. Stopford, The University of York, York Medieval Press, UK; 1-24.

Bravo, Carlos

1994 “Territorio y espacio sagrado”, en: *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, Carlos Garma Navarro, Robert Shadow (coords.), UAM-Iztapalapa, México; 39-49.

Bunge, Mario

1983 *La investigación científica. Su estrategia y su filosofía*, Editorial Ariel, México.

Cáceres Echeverría Andrea Carolina y Valeria Alejandra Carrera Estrada

2013 “Beneficios de la implementación de estrategias de nicho como mecanismo de obtención de ventaja competitiva en pequeñas empresas.”, Tesis de Licenciatura en Marketing y Economía, Colegio de Administración para el Desarrollo - Universidad San Francisco de Quito, Ecuador.

Callejo, Jesús

2011 *Misterios de la Edad Media*, Akasico Libros, Ed. América Ibérica, España.

Campos de García, Margarita

1973 *Escuela y comunidad en Tepetlaoxtoc*, Secretaría de Educación Pública, México (Colección Septentas, 89)

Candy, Julie

2009 *The Archaeology of Pilgrimage on the Camino de Santiago de Compostela: A Landscape Perspective*, BAR International Series, British archeological Reports, Archaeopress, UK.

Caraballo, Ciro

2006 “Xochimilco: ¿Un atractivo turístico con destino saludable?”, en *Patrimonio Cultural y Turismo: Cuadernos*, No. 14, Coordinación Nacional de Patrimonio Cultural y Turismo, CONACULTA, México, 119-136.

Carreón Flores, Jaime Enrique

2000 “La Virgen de Piedra. Una Imagen del espacio sagrado en el Acolhuacan septentrional”, en: Cuicuilco, Revista de la ENAH, Nueva Época, v. 7, n. 20, sept.-dic., 2000, ENAH, México; 101-116.

2007 *Nahuas de Texcoco*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México (Colección Pueblos Indígenas del México Contemporáneo)

Castro Pérez, Francisco

2006 *Colapsos ambientales-transiciones culturales*, IIA-UNAM, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.

Castro Trobo, Ignacio Antonio de

1988 “Relación de Ignacio Antonio de Castro Trobo del 22 de marzo de 1743 de la jurisdicción de Texcoco”, en: *Relación Geográfica del Arzobispado de México 1743*, n. 28, v. II, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Centro de Estudios Históricos, Departamento de Historia de América, Madrid, España; 459-466 (Colección V Centenario del descubrimiento de América-Tierra Nueva e Cielo Nuevo)

Centro de Estudios Municipales (CEM)

1987 *Los Municipios de Tlaxcala*, Centro de Estudios Municipales, Secretaría de Gobernación y Gobierno del Estado de Tlaxcala, México.

Chihu Amparán, Aquiles y Alejandro López Gallegos

2001 “Arenas y Símbolos rituales en Víctor Turner”, en *Revista Argumentos: Estudios críticos de la Sociedad*, No. 40, Departamento de Sociología, UAM-Iztapalapa, México, 137-152.

Christian Jr., William A.

1976 "De los santos a María: Panorama de las devociones a santuarios españoles desde el principio de la Edad Media hasta nuestros días", en *Temas de Antropología Española*, Editor C. Lison, , Editorial Akal, Madrid, 49-105.

- 1991 *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Ed. Nerea S.A. Madrid, España.
- Coordinación General de los Servicios Nacionales de Estadística, Geografía e Informática (CGSNEGI)
- 1981 *Síntesis Geográfica de Tlaxcala*, v. I, Secretaria de Programación y Presupuesto, México; 21-24.
- Corona, Eduardo
- 1973 “Desarrollo de un señorío en el Acolhuacan prehispánico”, Tesis para obtener el grado de Etnólogo y maestro en ciencias Antropológicas, ENAH, México.
- Covarrubias, Sebastián
- 1611 *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, Impresor Luis Sánchez, Madrid, España.
- Cuéllar Bernal, René
- 1968 *Tlaxcala a través de los siglos*, Costa-Amic Editor, México.
- Cuervo Morales, Mauro Julián
- 2010 “Población, territorio y desigual en la zona Puebla-Tlaxcala”, en: *Análisis Económico*, n. 60, n. XXV, Universidad Autónoma de México-Azcapotzalco, México; 55-79.
- De Gortari, Elí
- 1979 *El Método de las Ciencias: Nociones elementales*, Editorial Grijalbo, Universidad de Texas.
- Dieterich, Heinz
- 2000 *Nueva guía para la investigación científica*, Editorial Ariel, México.
- Fábregas Puig, Andrés
- 2009 “La ecología cultural política y el estudio de regiones en México”, en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, Vol. LXIV, No. 1, Revista electrónica del CSIC, España, 167-176. Ver en el link:

Fernández, James W. y Renato L. Fernández,

1976 "El escenario de la romería asturiana", en: *Expresiones actuales de la cultura del pueblo*, Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos, Madrid, España; 231-262.

Fournier, Patricia y Carlos Mondragón, Walburga Wiesheu.

2012 "Introducción: Repensar la Peregrinación en México y en el Mundo", en: *Peregrinaciones de ayer y hoy: Arqueología y Antropología de las Peregrinaciones*, Fournier, Patricia, Carlos Mondragón y Walburga Wiesheu (coords.) El Colegio de México, México; 11-26.

Fuentes Aguilar, Luis

1972 *Regiones Naturales del Estado de Puebla*, Instituto de Geografía, UNAM, México.

Galicia Hernández, Esther

2014 "Territorio y sistema hídrico de la planicie del suroeste de Tlaxcala a través del tiempo", en: *Nativitas, Tlaxcala: la construcción en el tiempo de un territorio rural*, Hernán Salas Quintanal, María Leticia Rivermar Pérez (eds.), UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México; 21-36.

García Cook, Ángel

2014 "Importancia de la región poblano-tlaxcalteca en el surgimiento de las grandes ciudades del Altiplano central de México", en: *Arqueología, Revista de la Coordinación Nacional de Arqueología*, n. 49, sept.-dic., 2014, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México; 91-104.

García Cook, Ángel y Beatriz Leonor Merino Carrión

1977 "Notas sobre caminos y rutas de intercambio al este de la Cuenca de México", en: *Comunicaciones*, n. 14, Fundación Alemana para la Investigación Científica, Puebla, México; 71-82.

García Iglesias, Luis

1987 “Las peregrinaciones en la Antigüedad”, en: *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología*, no. 13-14 (1986-1987), Universidad Autónoma de Madrid, España; 301-331.

García Martínez, Bernardo

1981 “Consideraciones corográficas”, en: *Historia General de México*, t. 1, Cosío Villegas, Daniel (*coord.*), El Colegio de México, México; 5-82.

García Muñoz Aparicio Cecilia, Beatriz Pérez Sánchez y María del Carmen Navarrete Torres

2017 “La importancia del Turismo Religioso en México”, en *International Journal of Scientific Management and Tourism*, Revista Trimestral, Vol. 3, No.1, Ed. Scientific Society Management & Tourism, España, 133-146.

Garma Navarro, Carlos, y Roberto Shadow (*coords.*)

1994 *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, UAM-Iztapalapa, División de Ciencias Sociales y Humanidades, México.

González de la Fuente, Iñigo

2014 “Estrategias comunitarias en Nativitas: Una pluralidad de procesos sociales”, en: *Nativitas, Tlaxcala: la construcción en el tiempo de un territorio rural*, Hernán Salas Quintanal, y María Leticia Rivermar Pérez (*eds.*), IIA-UNAM, México; 203-224.

González Gil, Teresa

2009 *Flexibilidad y reflexibilidad en el arte de investigación cualitativa. Index de Enfermería* [Index Enferm] (edición digital). <<http://www.index-f.com/index-enfermeria/v18n2/6922.php>>

González Rodrigo, José

1994 *Santa Catarina del Monte: bosques y hongos*, Universidad Iberoamericana, México (Colección Tepetlaoxtoc, 3)

González Jácome, Alba

2008 *Humedales en el Suroeste de Tlaxcala: Agua y agricultura en el Siglo XX*, Universidad Iberoamericana AC, México. Documento revisado el 22 de junio de 2017 en:

[https://www.academia.edu/12796589/Humedales\\_del\\_suroeste\\_de\\_Tlaxcala](https://www.academia.edu/12796589/Humedales_del_suroeste_de_Tlaxcala)

González Nava, Alejandra Leonor

2013 “Los límites del Patrimonio Cultural en el análisis del complejo festivo: La celebración de San Miguel del Milagro, Tlaxcala”, Tesis para obtener la Licenciatura en Desarrollo y Gestión Interculturales, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México.

Grodzins Gold, Anne

2000 “Peregrinación”, en *Diccionario de Antropología*, Ed. Thomas Barfield y Ed. Bellaterra, Barcelona España, 484-486.

Gutiérrez de MacGregor, María Teresa, Jorge González Sánchez y José Juan Zamorano Orozco

2005 *La Cuenca de México y sus cambios demográficos espaciales*, Instituto de Geografía, UNAM, México (Colección Temas Selectos de Geografía en México).

Harbinson, Peter

1994 *Archaeology and Pilgrimage*, *World Archaeology*, v. 26, n. 1, Routledge, Taylor & Francis Ltd., UK.

Hernández Lara, Oscar Gerardo

2014 “El reparto agrario en Nativitas: Resultado de luchas sociales en las primeras décadas del siglo XX”, en: *Nativitas, Tlaxcala: la construcción en el tiempo de un territorio rural*, Hernán Salas Quintanal, y María Leticia Rivermar Pérez (eds.), IIA-UNAM, México; 73-94.

INEGI

1986 *Síntesis Geográfica de Tlaxcala*, SSP-INEG (Instituto Nacional de Geografía y Estadística), México.

2005 *Curso de metodología de investigación*, INEGI-SG, México.

Jiménez Abollado, Francisco y Luis Ramírez Calva, Verenice Cipatli

2011 “Conflictos por el agua en Tepatitlán (Hidalgo, México), siglo XVIII”, en: *Fronteras de la Historia*, v. 16, n. 1, 2011, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, Colombia; 209-238.

Juárez Rodríguez, Hermelinda Isabel

1995 “Los repartos agrarios en San Martín Texmelucan 1920-1928”, Tesis para obtener la Licenciatura en Historia, Facultad de Filosofía y Letras, Colegio de Historia, BUAP, México.

Kabata, Shigeru y Tatsuya Murakami, Julieta M. López J., José Juan Chávez V.

2014 “Dinámicas de interacción en la transición del Formativo al Clásico: Los resultados preliminares del Proyecto Arqueológico Tlalancaleca, Puebla 2012-2014”, en: *Boletín del Instituto de Estudios Latinoamericanos de Kyoto*, n. 14, dic. 2014, Universidad de Estudios Extranjeros de Kyoto, Japón; 73-105.

Kapferer, Bruce

2000 “Cambio Social”, en *Diccionario de Antropología*, Ed. Thomas Barfield y Ed. Bellaterra, Barcelona, España, 133-135.

Kawulich, Barbara B.

2006 “La observación participante como método de recolección de datos”, en: *Fórum Qualitative Sozialforschung/Fórum: Qualitative Social Research*, Revista en línea, v. 6, n. 2, Art. 43, mayo 2005. [On-line Journal], 6(2), Art. 43, <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0502430>

Kubler, George

- 1985 “Pre-Columbian Pilgrimages in Mesoamerica”, en: Fourth Palenque Round Table, Elizabeth P. Benson (*ed.*), Pre-Columbian Art Research Institute, San Francisco, USA; 313-316.

Lagunas Arias, David

- 2012 “De la Peregrinación al Turismo: Modelos en disputa”, en: *Peregrinaciones de ayer y hoy: Arqueología y Antropología de las Peregrinaciones*, Patricia Fournier, Carlos Mondragón y Walburga Wiesheu (*coords.*), El Colegio de México, México; 27-52.

Lara Visconti, Carolina

- 2010 “Transformación y valoración del paisaje en la Preciosita, Santa Rita Tlahuapan, Puebla y el Programa de ordenamiento ecológico regional del Volcán Popocatepetl”, Tesis para obtener el Doctorado en Ciencias, Colegio de Posgraduados-Campus Puebla – SAGARPA, México.

Le Goff, Jaques y Jean Claude Schmitt (*eds.*)

- 2003 *Diccionario Razonado del Occidente Medieval*, Diccionarios Akal, Ediciones Akal, Madrid, España; 646-654.

León Aguilar, Enrique

- 2004 “El Medioevo en América: Peregrinaciones, santos y reliquias, poder, religión y crisis en el mundo contemporáneo”, Tesis para obtener el grado de maestro en Ciencias Antropológicas, UAM-Iztapalapa, México.

Lockhart, James

- 1985 “Some Nahua Concepts in Postconquest Guise”, en: *History of European Ideas*, v. 6, n. 4, Ed. ISSEI, USA; 465-482.

Logan, H. Michael y William T. Sanders

- 1976 “The Model”, en: *The Valley of Mexico: Studies in Prehispanic Ecology and Society*, Erick R. Wolf (*ed.*), University of New Mexico Press, Albuquerque, USA; 31-58 (Col. A School of American Research Book)

López Austin, Alfredo y Josefina García Quintanar

- 1989 “Glosario”, en: *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, de Fray Bernardino de Sahagún, t. 2, CONACULTA, Alianza Editorial Mexicana, México; 863-923 (Colección Cien de México).

Lorente y Fernández, David

- 2006 “La razzia cósmica: una concepción nahua sobre el clima (El complejo ahuaquesitífero en la Sierra de Texcoco, México)”, Impreso, Tesis para obtener el grado de maestro en Antropología Social, Universidad Iberoamericana, México.
- 2012 “Netzahualcóyotl es Tláloc en la Sierra de Texcoco: historia nahua, recreación simbólica”, en: *Revista Española de Antropología Americana*, v. 42, n. 1, Ed. UCM, España; 63–90.

Luque, Elin, y Michele Beltrán (*Coords.*)

- 1996 *Dones y promesas, 500 años de arte ofrenda (exvotos mexicanos)*, Fundación Cultural Televisa, Smurfit Cartón y Papel de México, S.A. de C.V., México.

Madrigal Calle, Beatriz Elena y Miguel Escalona Maurice, Rufino Vivar Miranda

- 2016 “Del Meta-Paisaje en el Paisaje Sagrado y la Conservación de los lugares sagrados”, en: *Revista Sociedad y Ambiente*, año 4, v. 1, n. 9, nov. 2015–feb. 2016, El Colegio de la Frontera Sur (ECOSUR), México; 1–25.

Martínez Baracs, Rodrigo

- 2000 *La Secuencia Tlaxcalteca: Orígenes del Culto de Nuestra Señora de Ocotlán*, INAH, México (Colección Biblioteca del INAH)

Martínez Marín, Carlos

- 1972 “Santuarios y Peregrinaciones en el México Prehispánico”, en: *Religión en Mesoamérica, XII Mesa de Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, Sociedad Mexicana de Antropología, México; 161-178.

McGowan, Gerald L.

2013 *El estado del Valle de México, 1824-1917*, El Colegio Mexiquense A.C.-Gobierno del Estado de México, México (Colección Identidad)

Metcalf, Peter

2000 “Turner, Victor (1920-1983)”, en *Diccionario de Antropología*, Ed. Bellaterra, Barcelona, España, 656-657.

Mignone, Pablo

2013 “El camino hacia el Santuario Incaico del Lullailaco: el complejo arqueológico más alto del mundo analizado a través de un SIG”, en: VAR, V. 4, n. 8, mayo 2013;145-154.

Morales Rodríguez, Sergio

1953 “Costumbres y Creencias en la Nueva España”, en: *Estudios Históricos Americanos (Homenaje a Silvio Zavala)*, El Colegio de México, México; 425-476.

Moreno Sánchez, Enrique

2007 “Características territoriales ambientales y sociopolíticas del municipio de Texcoco, Estado de México”, en: Quivira, n. 1, v. 9, Universidad Autónoma del Estado de México, México; 177-206.

Morinis, Alan

1992 “Introduction: The territory of the Anthropology of Pilgrimage”, en: *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*, Morinis, Alan (ed.), Greenwood Press, Westport, CT. USA; 1-28.

Moro Romero, Rafaela

2012 “Una práctica poco visible: La demanda de limosnas ‘indígena’ en la Nueva España del siglo XVIII (Arzobispado de México)”, en: Estudios de Cultura Novohispana, v. 46, en.-jun. 2012, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México;115-172.

Motolinia, Fray Toribio

2001 *Historia de los Indios de la Nueva España*, Editorial Porrúa, México (Colección Sepan Cuantos, 129)

Moxo, Benito María

1837 *Cartas Mejicanas escritas por D. Benito María de Moxo*, edición y organización del texto por el padre fray Andrés Herrero, Tipografía de Pellas, Plaza de Banchi, Génova, Italia.

Moya Honores, Pía

2013 “Sentando hitos en la historia del fenómeno romero en el México Prehispánico”, en: *Investigaciones en Antropología: Homenaje a Beatriz Barba Ahuatzin*, María Rodríguez-Shadow e Iñigo Aguilar Medina (eds.), CEAM (Centro de Estudios de Antropología de la Mujer), México; 191-198.

Ochoa Rivera, Teresa y Verónica Pérez Zarate

2010 “San Jerónimo Amanalco: hábitos alimentarios de una comunidad en transición”, en: *Texcoco en el Nuevo Milenio. Cambio y continuidad en una región periurbana del Valle de México*, Roger Magazine y Tomás Martínez Saldaña (coords.), Universidad Iberoamericana, México.

Osorio, Francisco

1998 “La explicación en la Antropología”, en: *Cinta de Moebio—Revista de Epistemología de Ciencias Sociales*, n. 4, dic. 1998, Facultad de Ciencias Sociales Universidad de Chile.

<http://www.facso.uchile.cl/publicaciones/moebio/04/osorio01.htm>

Padilla Dieste, Cristina

2003 “El Santuario y el Municipio”, en *Patrimonio Cultural y Turismo: Cuadernos*, No. 5, Coordinación de Patrimonio Cultural y Turismo (CPCT), CONACULTA, México, 271-279.

Palerm, Ángel y Erick Wolf

2001 “Sistemas agrícolas y desarrollo del área clave del imperio texcocano”, en *El enfoque regional en Antropología*, Compiladora Carmen Viqueira, Col. Teoría Social, Biblioteca Francisco Xavier Clavijero, ITESO-Universidad Iberoamericana, México, 131-144.

Paleta Pérez, Guillermo

2014 “Conformación histórica-territorial y productiva en la segunda mitad del Siglo XIX en Nativitas”, en: *Nativitas, Tlaxcala: la construcción en el tiempo de un territorio rural*, Salas Quintanal, Hernán, María Leticia Rivermar Pérez (eds.), IIA-UNAM, México; 59-72.

Parsons, Jeffrey R.

1971 *Prehistoric settlement patterns in the Texcoco region, México*, Museum of Anthropology, University of Michigan, Ann Arbor, Michigan, USA.

Patel, Shankari

2012 *Journey to the East: Pilgrimage, Politics, and Gender in Postclassic Mexico*, UC Riverside Electronic Theses and Dissertations, University California Riverside, USA, consultado en línea:

<http://escholarship.org/uc/item/0w02p1kx>

Petersen, Andrew

1994 “The archaeology of the Syrian and Iraqi Hajj routes”, en *World Archaeology*, Vol. 26, No.1, Routledge, Taylor & Francis Ltd., London, UK, pp. 47-56.

Pick, Susan y Ana Luisa López

1983 *Como investigar en Ciencias Sociales*, Editorial Trillas, México.

Piedras Camargo Carolina Montserrat

2016 “La romería a los Remedios como forma de adivinación: Un caso del siglo XVI”, mecanoescrito, México.

Porrúa

1995<sup>a</sup> “México”, en: *Diccionario Porrúa*, Editorial Porrúa, México; 2239-2244.

1995b “Puebla”, en: *Diccionario Porrúa*, Ed. Porrúa, México; 2812-2821.

1995c “Tlaxcala”, en: *Diccionario Porrúa*, Ed. Porrúa, México; 3519-3522.

Prabha Ray, Himanshu

1994 “Kanheri: the archaeology of an early Buddhist pilgrimage centre in western India”, en: *World Archaeology*, v. 26, n.1, Routledge, Taylor & Francis Ltd., UK; 35-46.

Pulido Acuña, Rodolfo

2011 *Texcoco: monografía municipal*, Gobierno del Estado de México, Asociación mexiquense de cronistas municipales A.C, Instituto Mexiquense de Cultura, México.

Rendón Garcini, Ricardo

1996 *Breve historia de Tlaxcala*, El Colegio de México, FCE, Colección Fideicomiso Historia de las Américas (Serie Breves Historias de los Estados de la República mexicana)

Rey, Agapito

1944 *Cultura y Costumbres del Siglo XVI en la Península Ibérica y en la Nueva España*, Ediciones Mensaje, México.

Reynoso Carlos

2015 “*Corrientes teóricas en antropología: Perspectivas desde el siglo XXI*”, Col. Complejidad Humana, Sb Editorial, Buenos Aires, Argentina, <<https://books.google.com.mx/books?isbn=9871984332>>.

Rodríguez-Shadow, Ma. J y Lilia Campos Rodríguez

2010 “Ex-Votos: Suplicas femeninas y respuestas celestiales”, en: *Revista Estudios del hombre*, n. 25, Serie Antropología, peregrinación y religiosidad popular, CUCSH-Universidad de Guadalajara, México; 129-155.

Rodríguez-Shadow, María J. y Robert D. Shadow

1998 “La religiosidad popular en el Santuario de San Miguel del Milagro”, en: *Dimensión Antropológica*, v. 14, sept. -dic., 1998, INAH, México; 79-108.

2002 *El pueblo del Señor: las fiestas y peregrinaciones de Chalma*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca.

Rojas Garcidueñas, José

1939 “San Miguel del Milagro”, en: *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, v. I, n. 4, IIE-UNAM, México; 55-63.

Rosenzweig, Fernando

1987 “La formación y el desarrollo del Estado de México”, en: *Breve Historia del Estado de México*, El Colegio Mexiquense A.C.–Gobierno del Estado de México, México; 193-152.

Rubial García, Antonio

2006 *Profetisas y Solitarios: Espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicas en las ciudades de la Nueva España*, FCE, FFL-UNAM, México.

2017 “Iconos vivientes y sabrosos huesos. El papel de los obispos en la construcción del capital simbólico de la episcopía de la Nueva España (1610-1730)”, en *Expresiones y estrategias. La iglesia en el orden social novohispano*, María del Pilar Martínez López Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), UNAM-IIH, BUAP, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”, México, 217-266.

Ruezga Gutiérrez Silvano y Rogelio Martínez Cárdenas

2016 “El Turismo por motivación religiosa en México: El caso de San Juan de los Lagos” en *Patrimonio Cultural y Turismo: Cuadernos*, No. 14, Coordinación Nacional de Patrimonio Cultural y Turismo, CONACULTA, México, 167-176.

Salas Quintanal, Hernán e Iñigo González de la Fuente

2014 “Estrategias sociolaborables y económicas de los ejidatarios de Nativitas”, en: *Nativitas, Tlaxcala: la construcción en el tiempo de un territorio rural*, Hernán Salas Quintanal y María Leticia Rivermar Pérez (eds.), IIA-UNAM, México; 165-185.

Salas Quintanal, Hernán y María Leticia Rivermar Pérez (eds.)

2014 *Nativitas, Tlaxcala: la construcción en el tiempo de un territorio rural*, Instituto de Investigaciones, 1ª edición, México.

Salas Quintanal, Hernán y Paola Velasco Santos

2014 “Los efectos socioambientales de la contaminación del río Atoyac en Nativitas”, en: *Nativitas, Tlaxcala: la construcción en el tiempo de un territorio rural*, Hernán Salas Quintanal, y María Leticia Rivermar Pérez (eds.), IIA-UNAM, México; 141-163.

Salas Quintanal, Hernán y Rubén Luna Castillo

2014 “El ejido en Nativitas: pasado, presente y futuro”, en: *Nativitas, Tlaxcala: la construcción en el tiempo de un territorio rural*, Hernán Salas Quintanal, y María Leticia Rivermar Pérez (eds.), IIA-UNAM, México; 95-114.

Sanromán Ruíz, Jaime Carlos

2013 “‘Ayuda’ y ‘Respeto’ en San Pedro Chiauhtzingo, agencia e interdependencia en las relaciones de sus pobladores”, Tesis para obtener el grado de Maestría en Antropología Social, Universidad Iberoamericana, México.

Saunders, Nicholas J.

1994 “Predators of culture: jaguar symbolism and Mesoamerican elites”, en *World Archaeology*, Vol. 26, No.1, Routledge, Taylor & Francis Ltd., London, UK, pp. 104-117.

Serra Puche, Mari Carmen *et al.*

2015 *La cerámica de Xochitécatl*, IIA-UNAM, México. Edición electrónica

Serra Puche, Mari Carmen y Jesús Lazcano Arce

2011 *Vida cotidiana. Xochitécatl-Cacaxtla días años milenios*, IIA-UNAM, México.

Serra Puche, Mari Carmen, Jesús Lazcano Arce, Manuel de la Torre Mendoza

2004 *La cerámica del Xochitécatl*, IIA-UNAM, México.

Shadow Robert y María Rodríguez Shadow

1994 “La peregrinación religiosa en América Latina: enfoques y perspectivas”, en *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación* Garma Navarro, Carlos, y Roberto Shadow (coords.), UAM-Iztapalapa, División de Ciencias Sociales y Humanidades, México, 15-38.

Silverman, H.

1994 “The archaeological identification of an ancient Peruvian pilgrimage center”, en: *World Archaeology*, v. 26, n.1, Routledge, Taylor & Francis Ltd., UK; 1-18.

Siméon, Rémi

1997 *Diccionario de la lengua Náhuatl o Mexicana*, Ed. Siglo XXI, México (Colección América Nuestra)

Solís Olgúin, Felipe y Richard F. Townsed y Alejandro Pastrana

1996 “Monte Tlálóc: Un proyecto de investigación de Etnohistoria y Arqueología”, en: *Los arqueólogos frente a las fuentes*, Rosa Brambila Paz y Jesús Monjarás-Ruiz (eds.), INAH, México; 157-170 (Colección Científica, 322)

Solórzano Foppa, Julio

2012 “Valor económico de la Semana Santa en la Antigua Guatemala”, en *Patrimonio Cultural: Cuadernos*, No. 14, Coordinación Nacional de Patrimonio Cultural y Turismo, CONACULTA, México, 167-176.

Spranz, Bodo

1973 “Late classic figurines from Tlaxcala, México, and their possible relations to the Codex Borgia group”, en: *Mesoamerica writing systems*, Elizabeth P. Benson y Bumbarton Oaks (eds.), Washington, EUA; 217-226.

Steward, Julian

- 2001 “El pueblo de Puerto Rico (1956)”, en *El enfoque regional en Antropología*, Compiladora Carmen Viqueira, Col. Teoría Social, Biblioteca Francisco Xavier Clavijero, ITESO-Universidad Iberoamericana, México, 90-126.

Stopford, J.

- 1994 “Some approaches to the archaeology of Christian pilgrimage”, en *World Archaeology*, Vol. 26, No.1, Routledge, Taylor & Francis Ltd., London, UK, pp. 57-72.

Straffi, Enrico

- 2015 “Ofrendas para la Lluvia: Transformaciones en los recorridos rituales en el sur de Chiapas”, Tesis para obtener el grado de Doctorado en Antropología, Facultad de Geografía e Historia - Universidad Complutense de Madrid, España.

Straub, Leslie Ellen

- 1985 “La romería como modelo de peregrinaciones en las tradiciones centroamericanas”, en: *Mesoamérica*, v. 6, Cuaderno n. 9, Ed. Julio Castellanos C., (*et al.*), Guatemala; 104-132.

Tello, Mariana

- 2017 “(Re)pensando el concepto de reflexividad en el contexto de trabajo de campo”, en la Revista Trabajo y Sociedad, No. 29, Núcleo Básico de Revistas Científicas-Caicyt-Conicet, Santiago del Estero, Argentina, 667-675.

Trautmann, Wolfgang

- 1997 “Examen del proceso de despoblamiento en Tlaxcala durante la época colonial”, en: *Antología de Tlaxcala*, v. II, Ángel García Cook y Beatriz Leonor Merino (*comps.*), Lorena Mirambel (*coord.*), INAH-Gobierno de Tlaxcala, México; 51-56.

Turner, Víctor

- 1984 *La Selva de los Símbolos*, Siglo XXI, Madrid.
- 1988 *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Taurus, Madrid.

2009 “El Centro está afuera: La Jornada del Peregrino”, en Revista *Maguaré*, No. 23, Departamento de Antropología-Facultad de Ciencias Humanas-Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia, 15-64.

Turner, Victor y Edith Turner

1978 *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological perspectives*, Columbia University Press, New York, USA.

Tyrakowski Findeiss, Konrad

2003 “Historia colonial en detalle: progreso y decadencia de la España Chiquita, del pueblo de Santa María Nativitas Yancuitlalpan en Tlaxcala (México)”, en: Revista Española de Antropología Americana, n. 33, 2003, Departamento de Historia de América II – Antropología de América, UCM, España; 157-181.

Vázquez Estrada, Alejandro

2005 “¿Peregrinar o morir? Lugares sagrados entre los chichimeca-otomí”, en *Gazeta de Antropología*, diciembre 2005, no. 21, artículo 28, publicación semestral, Universidad de Granada.

[http://www.ugr.es/~pwlac/G21\\_28Alejandro\\_Vazquez\\_Estrada.html](http://www.ugr.es/~pwlac/G21_28Alejandro_Vazquez_Estrada.html)

Vázquez García, Francisco

2006 “El problema de la reflexividad en Pierre Bourdieu: de la Epistemología a la Ética” en *Revista Opinión Jurídica*, Vol. 5, No. 10, Universidad de Medellín, Colombia, 87-104.

Valle Pavón, Guillermina del

2007 “Desarrollo de la Economía Mercantil y construcción de los caminos México – Veracruz en el siglo XVI”, en: *América Latina en la Historia Económica*, Revista de Investigación, n. 27, en.-jun. 2007, Instituto de Investigación Dr. José María Luis Mora, México; 7-49.

Velasco Santos, Paola

2014 “Repensando el pasado agrícola para entender el presente rural”, en: *Nativitas, Tlaxcala: la construcción en el tiempo de un territorio rural*, Hernán Salas Quintanal, y María Leticia Rivermar Pérez (eds.), IIA-UNAM, México; 115-139.

Velasco, Honorio y Díaz de Rada Ángel

1997 *La lógica de la investigación etnográfica: Un modelo de trabajo para los etnógrafos de escuela*, Editorial Trotta, España.

Villa-Señor y Sánchez, Joseph Antonio

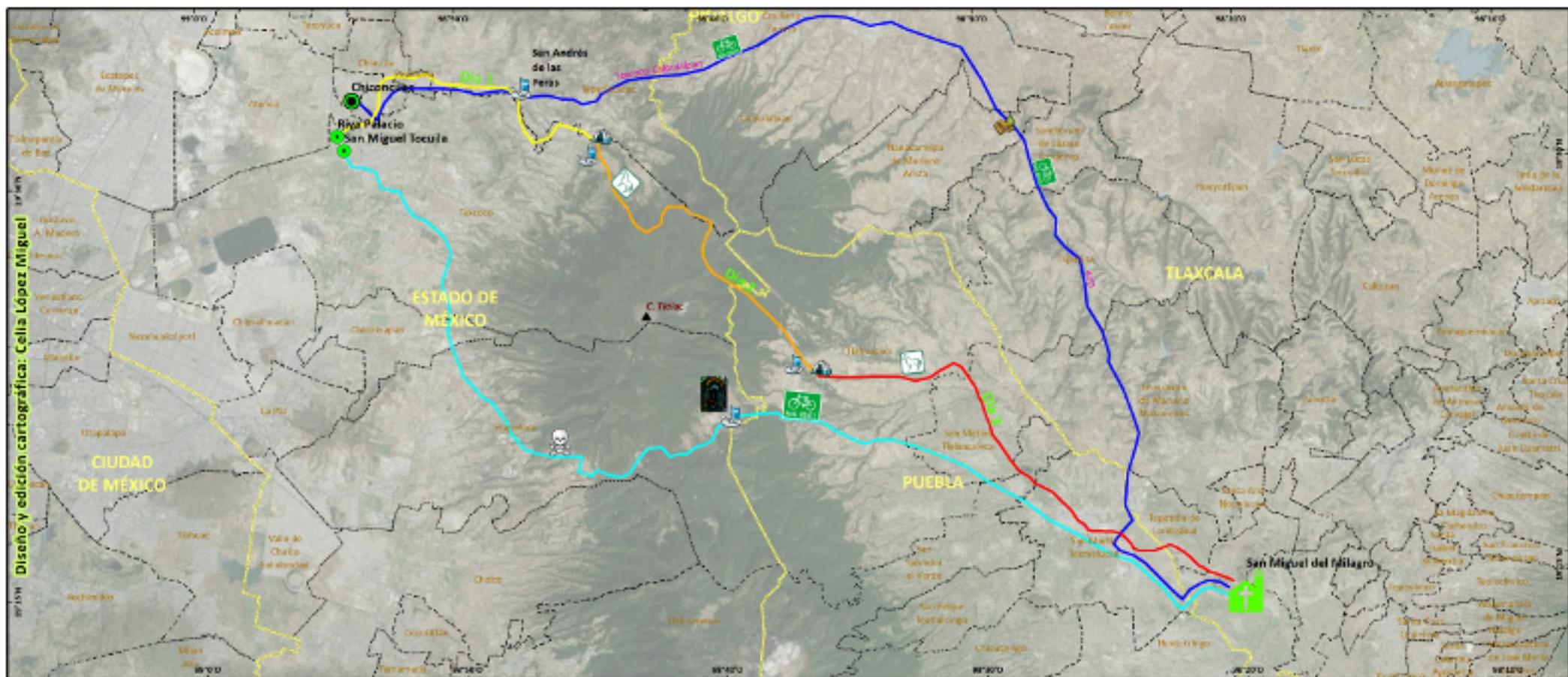
1746 *Theatro Americano: Descripción General de los Reynos y Provincias de la Nueva España y sus Jurisdicciones*, Imprenta de la Viuda de Don Joseph Bernardo de Hogal, México.

Wicke, Charles and Fernando Horcasitas

1957 “Archaeological investigations on Monte Tláloc, México”, en: *Mesoamerican Notes*, n. 5, UDLA, USA; 83-96.

Zenobi, Diego

2011 “El trabajo de campo y sus traspies: Un etnógrafo entre las víctimas de la “masacre de Cromañón”, en *Ankulegi Revista de Antropología Social*, No. 15, Ankulegi Asociación Vasca de Antropología, España, 69-80.



Diseño y edición cartográfica: Celia López Miguel

**Peregrinación por días de recorrido**

- Día 1
- Día 2
- Día 3
- Romería
- Turismo religioso

- Lugares de partida**
- Chiconcuac
  - Riva Palacio
  - Toluca
- Lugar de llegada**
- Ⓜ Santuario SAN MIGUEL DEL MILAGRO

- Paradas relevantes**
- Ⓜ Área de descanso
  - Ⓜ Parada de comida
  - Ⓜ Lugar de dormir

- Sitios simbólicos/religiosos**
- Ⓜ Zona de peligro (mina)
  - Ⓜ Arco a la Virgen de Guadalupe
- Recorridos en:**
- Ⓜ Bicicleta
  - Ⓜ Caballo

- SIMBOLOGIA**
- Límite estatal
  - - - Límite municipal

**Fuentes cartográficas:**

- INEGI 2010. Conjunto de datos vectoriales Esc. 1: 250,000. México Geoestadístico Nacional.
- INEGI 2013. Conjunto de Datos Vectoriales de Uso del Suelo y Vegetación, Escala 1:250,000 - Serie V
- INEGI 2000. Píxeles Agrios Rastered
- ESRI, Inc.; i-cubed; USDA, USGS, AeroGRID, IGN, IGP, UPR-EGF, and the GIS Community

