



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MEXICO

PROGRAMA DE POSGRADO EN ANTROPOLOGÍA
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS
ARQUEOLOGÍA

BIOGRAFIA CULTURAL Y MATERIALIDAD DE LOS CRUCIFIJOS PEREGRINOS DE CHALMA

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRO EN ANTROPOLOGÍA

PRESENTA:

HÉCTOR MANUEL ESPINOSA VÁZQUEZ

TUTOR

DR. CARLOS ALBERTO NAVARRETE CÁCERES

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS

CIUDAD UNIVERSITARIA, MÉXICO D.F., ENERO 2016



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.

*Para María del Pilar y Camila Lizette
Mamá y Papá y toda la familia,
que son siempre motivo e impulso
para continuar caminando este viaje llamado vida.*

Agradecimientos.

Quiero expresar mi agradecimiento a la Coordinación de Estudios de Posgrado por el otorgamiento de la beca que permitió la realización de este proyecto.

A todas las personas que participaron y apoyaron durante mi estancia en la Maestría, a todos los profesores que compartieron su tiempo y consejos en las aulas, y a las personas de la Coordinación del Posgrado en Antropología por su trato cordial y apoyo en todo momento.

A los miembros del jurado por ayudar a materializar este proyecto y muy especialmente al Dr. Carlos Navarrete Cáceres por su dirección, asesoría y guía fundamental en mi formación académica.

Biografía cultural y materialidad de los crucifijos peregrinos de Chalma

Contenido

Introducción	9
Capítulo 1: Materialidad y biografía cultural	14
Introducción	14
El estudio de los seres humanos y las cosas	17
Categorías para clasificar cultura material	20
Materialidad	22
Conceptos útiles de materialidad	24
Biografía cultural de los objetos	30
El valor de los objetos	36
Capítulo 2: Peregrinaciones, religiosidad popular y arqueología	39
Introducción	39
Arqueología y peregrinaciones en México	41
Las peregrinaciones con destino al Santuario de Chalma	47
Antecedentes históricos del culto al señor de Chalma	50
Capítulo 3. Propuesta metodológica, estrategias y acciones para la conformación de la biografía cultural de los crucifijos peregrinos	53
Introducción	53
La peregrinación a pie de Iztacalco a Chalma	55
Trabajos arqueológicos realizados en la zona Ocuilán – Chalma - Malinalco	60
Construcción de la Biografía cultural de los crucifijos peregrinos	62
Metodología, estrategias y acciones	64
Esfera de manufactura	66
Esfera comercial	67

Esfera como imagen peregrina	68
Esfera como imagen en el altar familiar.....	68
Esfera como parte del contexto arqueológico.....	69
Capítulo 4. Construcción de la biografía cultural de los crucifijos peregrinos de Chalma .	71
Introducción	71
Esfera de manufactura	73
Taller de cristos de pasta en Coexcotitlán.....	75
Proceso de manufactura del Cristo de pasta en el taller del señor Mauro Ramírez. ..	78
Entrevista en el taller de Coexcotitlán	80
Traslado de figuras de pasta a los talleres de montaje en Chalma	80
Taller de montaje de crucifijos en el pueblo de Chalma.....	81
Esfera de comercialización	82
Descripción del mercado de Chalma	82
Zonas de puntos de venta de crucifijos en el santuario de Chalma.....	85
Croquis de la ubicación de zonas de puntos de venta de crucifijos en el santuario....	86
Esfera como imagen protectora en el altar familiar	87
El Crucifijo como imagen protectora.....	88
Esfera como imagen peregrina	89
Registros históricos de las peregrinaciones a Chalma.....	90
La peregrinación a pie de Iztacalco a Chalma.....	92
Esfera como objeto del registro arqueológico.....	95
El sitio: la vereda de los exvotos.....	95
El trabajo arqueológico realizado en la vereda de los exvotos	97
Diagrama de flujo del ciclo de vida de los crucifijos peregrinos.....	99
Capítulo 5. Materialidades de los crucifijos	102
Introducción	102
El cristo de Chalma	104
La imagen del señor de Chalma de Iztacalco.....	107
Relación de la imagen del Señor de Chalma con el pueblo de Iztacalco	108
Materialidad presente en las esferas del crucifijo	111
Materialidad del crucifijo en su etapa de manufactura	111
Materialidad del crucifijo en su etapa comercial.....	113

Materialidad como parte del altar familiar	115
Materialidad como imagen peregrina	117
Materialidad como objeto en los depósitos rituales	123
Conceptos básicos de materialidad aplicados a la biografía cultural.....	126
Capítulo 6: Comentarios finales	131
Anexo 1	139
Fotografías.....	139
Tipología de los crucifijos peregrinos	151
Bibliografía	156

Índice de figuras

Figura 1. Croquis del taller de figuras de pasta en Coexcotitlán, Estado de México	77
Figura 2. Personas que laboran en el taller de imágenes de pasta.....	79
Figura 3. Proceso de Manufactura de imágenes de pasta	79
Figura 4. Diagrama de flujo del proceso de ensamble de crucifijos	82
Figura 5. Censo de zonas y tipos de puestos para los puntos de venta de crucifijos	85
Figura 6. Croquis de la ubicación de zonas de los puntos de venta de crucifijos alrededor del santuario de Chalma.	86
Figura 7. Esfera como imagen protectora en el altar familiar	88
Figura 8. Modelo de flujo para visualizar el ciclo de vida de elementos duraderos. Tomado de Schiffer 1990: 85. Boletín de Antropología Americana 22.....	100
Figura 9. Diagrama de flujo de la esfera en el registro arqueológico de los crucifijos	100
Figura 10. Esferas del ciclo de vida de los crucifijos.....	101
Figura 11. Matriz entre las etapas del ciclo de vida de los crucifijos con los conceptos de materialidad	128
Figura 12. Cuadro con la tipología de los crucifijos peregrinos de Chalma.	155

Índice de fotografías

Foto 1 Taller de cristos de pasta den Coexcotitlán Estado de México.....	139
Foto 2 Sección de moldeado de figuras de pasta	139
Foto 3 Moldes de latex para figura de pasta	140
Foto 4 Soporte de fibra de vidrio para moldes de látex	140
Foto 5 Figura de pasta.....	140
Foto 6 Almacén de figuras de pasta	141
Foto 7 área de pintura del taller en Coexcotitlán	141
Foto 8 Entrega de figuras de pasta en los talleres de ensamblado en el pueblo de Chalma	142
Foto 9 Taller de montaje en las afueras de Chalma.....	142
Foto 10 Taller de ensamblado de crucifijos en el pueblo de Chalma	142
Foto 11 Cruces de madera en el taller de montaje, mercado de Chalma	143
Foto 12 vista del acceso principal al santuario de Chalma	143
Foto 13 puesto de estructura metálica en el área del Ahuehuate.	144
Foto 14. Puesto improvisado en las afueras del santuario.	144
Foto 15 Bendición de personas y objetos en el santuario de Chalma	145
Foto 16 Peregrinos saliendo del santuario después de bendecir los crucifijos.	145
Foto 17. Peregrinos saliendo del santuario con sus crucifijos bendecidos.....	146
Foto 18 Altar familiar con la imagen del Señor de Chalma como pieza central.	146
Foto 19. Altares del Señor de Chalma en las fiestas patronales del pueblo de Iztacalco	147
Foto 20 Reunión de peregrinos para iniciar la caminata al santuario de Chalma	147
Foto 21. Imágenes del Señor de Chalma de Iztacalco, en camino al santuario.	148
Foto 22 En algún lugar del camino rumbo al santuario de Chalma	148
Foto 23 Peregrino y crucifijo en el atrio del santuario de Chalma.....	149
Foto 24 Depósitos rituales que los peregrinos forman cuando dejan sus objetos.....	149
Foto 25 Cristos de pasta dejados por los peregrinos.....	150
Foto 26 Peregrino en el momento que dejara su crucifijo roto en un depósito ritual	150
Foto 27. Cubre bocas dejados por los peregrinos durante la contingencia sanitaria por virus de influenza en 2009	150

Introducción

El presente trabajo es un estudio arqueológico sobre la cultura material asociada a las peregrinaciones que tienen como objetivo llegar al santuario de Chalma. Analizamos los objetos dejados por los peregrinos en los lugares que se han convertido en depósitos rituales. De acuerdo al conteo de objetos dejados en estos lugares, encontramos que los fragmentos de pasta de los crucifijos que representan al del Señor de Chalma, imagen central del santuario, son los más representativos en la muestra de piezas encontradas en estos depósitos; en este estudio nos enfocaremos en este objeto donde analizamos la materialidad asociada entre éste y los peregrinos.

Para poder entender esta materialidad realizamos la biografía cultural de los crucifijos peregrinos como herramienta de análisis, la cual no permitirá reconocer los diferentes momentos en el ciclo de vida de este objeto, así como el lugar y el rol social que juega en la vida de las personas que se relacionan con él. A través de los postulados de la arqueología conductual, revisamos la cadena conductual asociada con lo que completamos el análisis de la materialidad de este objeto.

El santuario de Chalma recibe cada año una gran cantidad de peregrinos, algunos utilizan medios de transporte para llegar hasta su destino, camiones, autos, pero también son notorias las peregrinaciones en bicicleta y últimamente se ha incrementado las peregrinaciones en motocicleta; también hay peregrinaciones que se realizan a caballo; pero muchos de estos peregrinos llegan al santuario a pie. Esta última forma de peregrinar es a la que nos enfocamos en este trabajo, particularmente en la peregrinación a pie desde el pueblo de Iztacalco, ubicado al oriente de la ciudad de México, que da nombre a la delegación política, cada año los pobladores del pueblo de Iztacalco realizan una caminata que tiene una duración de tres días y cuyo objetivo es llegar al santuario de Chalma.

Las peregrinaciones a pie que convergen en el santuario de Chalma, provienen de muchos lugares, mayormente de los estados vecinos al estado de México donde se ubica el santuario. Las personas que realizan esta caminata, portan un objeto que se ha convertido en la pieza principal de nuestro estudio. Los crucifijos que representan la imagen del Señor de Chalma son llevados por una gran cantidad de peregrinos que han prometido pagar los favores recibidos por la imagen central del santuario, sin embargo en las travesías por los diferentes parajes para llegar al santuario, los peregrinos sufren caídas por lo agreste del camino, y por lo resbaloso del mismo cuando llueve.

Algunos crucifijos se rompen y los peregrinos han adoptado la costumbre de dejar las piezas rotas en lugares específicos del camino; uno de estos lugares es la vereda de los exvotos, donde los peregrinos dejan no solo las piezas rotas sino también una gama de objetos asociados a la peregrinación tales como piezas de ropa que se dañan en el camino (zapatos, playeras, pantalones, etc.) así como una serie de objetos utilitarios que desechan durante el camino (botellas de plástico y envolturas de alimentos). Estos depósitos a su vez se convierten en un registro arqueológico que revela conductas de los peregrinos que pasan por este lugar (Espinosa Vázquez, 2012).

A través de los enfoques de la arqueología post procesual, en donde el principal enfoque es tratar a los objetos con capacidades de influir en la vida de las personas y asignarles un rol social, es que podemos plantear la construcción de este trabajo al realizar la biografía cultural de los crucifijos peregrinos y con esto identificar la materialidad asociada entre este objeto y las personas con las que convive. La arqueología conductual no servirá para entender estos contextos al analizar no solo el ciclo de vida de los objetos sino también la cadena conductual de la que participan, dándonos elementos para hablar de las materialidades de los crucifijos peregrinos de Chalma.

En el **capítulo 1** abordamos los conceptos de la materialidad y su empleo en la arqueología (Ingold, 2013; Meskell, 2005b; Miller, 2005b; Schiffer *et al.*, 2006; Tilley, 2007), como punto fundamental abordamos la biografía cultural de los objetos, que en este caso es el eje principal de nuestro trabajo (Appadurai, 1991b; Gosden *et al.*, 1999; Kopytoff, 1991; Sugiura *et al.*, 2013), así como los enfoques de la arqueología conductual (Gould, 1980; Rathje *et al.*, 2001; Schiffer, 1976; Schiffer *et al.*, 2010; Shanks *et al.*, 1995) y principalmente nos enfocamos en el concepto de cadena conductual (Schiffer *et al.*, 2008); todo esto es necesario para poder abordar y entender el rol que juega este objeto en la vida de las personas, lo cual nos llevara a entender las materialidades asociadas a esta pieza en los diferentes momentos del ciclo de vida útil, e incluso en los contextos de abandono que es uno de los objetivos fundamentales de este trabajo.

El **capítulo 2** ilustra la relación que existe entre las peregrinaciones y la religiosidad popular en México (Camara Barbachano, 1972; Garma Navarro *et al.*, 1994; Portal Ariosa, 1994; Santaló *et al.*, 2003), las peregrinaciones son fenómenos culturales que se han realizado desde la época prehispánica y que continua hasta nuestros días. Nuestro objeto de estudio es *la cultura material* que deriva de las peregrinaciones a pie que tiene como destino el santuario de Chalma.

El estudio de las peregrinaciones se ha realizado desde la antropología y la sociología (Garma Navarro *et al.*, 1994; Giménez, 1978) pero se ha dejado de lado la cultura material que se asocia a este fenómeno, aunque las peregrinaciones han sido un tema importante en la antropología mexicana, los trabajos que han abordado el tema desde la arqueología son muy escasos, aspecto que se ve reflejado en las pocas obras al respecto (Barba de Piña Chán, 1998; Espinosa Vázquez, 2012; Fournier *et al.*, 2012; Martínez Marín, 1972; Navarrete, 2013). En esta ocasión el fenómeno romero es tratado desde la visión de la arqueología, enfocándonos en el objeto más representativo de la cultura material asociada a las peregrinaciones a pie que llegan a Chalma.

En el **capítulo 3** mostramos el estudio de caso que usamos para este estudio, la peregrinación del pueblo de Iztacalco al santuario de Chalma, donde también hacemos un recuento de los trabajos dedicados al estudio de este fenómeno específico (Espinosa Vázquez, 2012; Giménez, 1978; Hobgood, 1971; Mendizábal, 1946; Shadow *et al.*, 1994b, 2002) y mostramos el modelo metodológico que hemos empleado para abordar este estudio, la propuesta de dividir el ciclo de vida de los crucifijos en cinco esferas que son la base para la construcción de la biografía cultural de este objeto, las cinco esferas propuestas para conformar el ciclo de vida de los crucifijos son: a) manufactura; b) comercialización; c) imagen en el altar familiar; d) imagen peregrina; y e) en algunos casos como parte del contexto arqueológico; uno de los aspectos más relevantes, es el uso de las herramientas etnográficas que nos han proporcionado una fuente de información del ciclo de vida del objeto que estamos estudiando.

El **capítulo 4** muestra la aplicación del modelo y la realización de las actividades que se plantearon en el capítulo 3; con lo que construimos la biografía cultural de este objeto. Esta biografía nos dará las herramientas necesarias para entender no solo el ciclo de vida del objeto, sino también las diferentes relaciones que existen entre este y las personas con las que convive a lo largo de las diferentes fases de su ciclo de vida, conformando *las cadenas conductuales* que nos permiten analizar las materialidades asociadas al objeto. En cada fase hacemos el recuento de las diferentes actividades, lugares y personas involucrados en la vida social del crucifijo peregrino, dando cuenta de los diferentes roles que este juega en cada momento lo que nos permite ver su transformación tanto de valor como de significado conforme pasa por cada etapa de su ciclo de vida.

En el **capítulo 5** mostramos las diferentes materialidades asociadas a los crucifijos, después de construir la biografía cultural y hacer los trabajos de campo en cada una de las diferentes etapas del ciclo de vida que hemos encontrado, podemos desglosar la materialidad que representa para cada una de las personas que han convivido con el crucifijo.

En esta sección es muy importante el trabajo etnográfico aplicado a los objetos y la relación con las personas, cada uno de los entrevistados tiene sus motivos, razones y valores con el crucifijo, esto es la materialidad del objeto, y es diferente para cada persona y cada momento; en este capítulo presentamos estas relaciones, tomando como punto de partida para el análisis las diferentes entrevistas y trabajo de campo realizado para la conformación de la biografía cultural; así como la información recolectada al realizar la peregrinación y realizar una pequeña reseña histórica asociada de la peregrinación de Iztacalco a Chalma.

El **capítulo 6** muestra los comentarios finales y conclusiones acerca de nuestro trabajo, hablamos sobre la relevancia del enfoque biográfico de los objetos y la materialidad en los trabajos de investigación de la arqueología contemporánea en México. Así como enfocarnos en la pertinencia de realizar trabajos arqueológicos sobre cultura material de materiales contemporáneos que emanan de procesos y actividades culturales actuales como lo son las peregrinaciones, los objetos, a través de los objetos podemos realizar trabajos arqueológicos que nos muestren las conductas de los grupos sociales que les dieron origen y utilizar el enfoque biográfico apoyado por herramientas etnográficas nos proporciona información muy relevante y rica que la interpretación del registro arqueológico tradicional no nos permitiría ver, por tanto este tipo de enfoques nos permite tener mayores alcances en la interpretación de los grupos sociales y su cultura material.

Anexo 1, esta sección está conformada por las fotografías que ilustran las diferentes esferas del ciclo de vida de los crucifijos peregrinos. Esferas registradas en el capítulo 4 de este trabajo. Y también se muestra la tipología de los crucifijos peregrinos que se pueden encontrar en los diferentes puntos de venta del mercado de Chalma.

Capítulo 1: Materialidad y biografía cultural

Introducción

Este capítulo lo enfocaremos en los temas fundamentales de nuestro trabajo: materialidad y la biografía cultural de los objetos; haremos el recuento de los conceptos que emplean estos nuevos enfoques que la arqueología actual ha considerado para la realización de nuevos estudios sobre la relación que los objetos tienen con las personas y las implicaciones de esta.

Tradicionalmente la investigación arqueológica en México se ha centrado en el trabajo en zonas o sitios arqueológicos, los arqueólogos nos enfocamos en el análisis de los materiales que han sobrevivido hasta nuestros días. A este conjunto de materiales, se les ha asignado la categoría de “cultura material” duradera y perecedera y, generalmente, se registran como objetos de evidencia científica, que al final se tratan como cosas.

Estos materiales nos dan la principal fuente de información para poder entender las culturas del pasado que dieron origen a esta cultura material; en la actualidad el trabajo arqueológico ha diversificado su campo de estudio; ahora podemos analizar procesos culturales de poblaciones actuales y sus vestigios materiales, enfocándonos en la relación que guardan los objetos con el ser humano, desde un punto de vista de la relación social que hay entre ambos, lo que nos proporciona una mejor interpretación de las culturas que generaron esos objetos. Por otra parte la cultura material es un elemento importante para ayudar a definir la identidad de las personas que conforman un grupo social.

Actualmente las ciencias sociales se están enfocando en la relación entre personas y cosas. Hasta hace poco, se les dio poca atención a los objetos materiales en disciplinas tales como la antropología, la historia o la sociología, al ser vistos principalmente como elementos funcionales vitales para el proceso

social. Durante las dos últimas décadas esta situación ha cambiado y la cultura material ha llegado a tomar formas mucho más amplias de análisis social. La gente se ha dado cuenta de que los objetos no solo ofrecen una respuesta de la acción humana; sino que son parte integral de ella.

Tanto la arqueología histórico-cultural como la procesual, nos han acostumbrado a pensar el pasado en términos de categorías de artefactos, que analizamos por separado: lítica, cerámica, objetos de metal, representaciones rupestres, textiles, etc. Estas categorías se conformaron como campos de saber independientes y cuentan, en cada caso, con un vasto corpus teórico, así como variados métodos que involucran diferentes técnicas de análisis hasta aproximaciones experimentales. Como consecuencia de esto, cada tipo de artefacto ha sido tratado de manera separada y desconectada de los otros tipos, tanto en el laboratorio, como en la teoría y en la interpretación, rompiendo los vínculos que los artefactos tenían entre sí y con las personas, así como también deshilvanándolos de las relaciones sociales y esferas de experiencias.

Esta manera de actuar al realizar la práctica arqueológica, ha llevado a olvidar que el objetivo de estudio de la arqueología no es una categoría de objetos por sí misma, sino la vida social en el pasado. Y por supuesto, dicha vida social no estuvo construida, y no está representada, por los objetos estudiados aisladamente. Por el contrario, la vida social implica una red de relaciones intersubjetivas y materiales articuladas, y no segmentos aislados y desconectados.

Por su parte la arqueología se ha venido desarrollando en las últimos tres décadas, dando origen a la arqueología postprocesual o arqueología interpretativa. Actualmente los análisis de materiales no se circunscriben únicamente a la clasificación tipológica como tradicionalmente se venía realizando en las investigaciones arqueológicas (clasificaciones funcionalistas y tipológicas típicas del pensamiento moderno tales como cerámica, lítica, etc.) imponen a nuestra interpretación, para empezar a reconstruir la materialidad del pasado, entendida esta como las articulaciones que se producían en las sociedades

pasadas entre lugares, objetos, representaciones gráficas, personas, prácticas y esferas sociales y de experiencia., ahora se realiza una búsqueda interpretativa.

Derivada de la escuela postprocesual, en la cual se desarrolló una gran diversidad de enfoques, resalta la propuesta reciente de la designada arqueología de la materialidad. Dicha postura ha contribuido al desarrollo de un enfoque hermenéutico de los fenómenos sociales, como se observa en debates de disciplinas como la sociología, antropología, historia y estudios culturales. Ciertamente, las fronteras entre las distintas especialidades se han vuelto cada día más borrosas y existe una fuerte tendencia a aprovechar las aportaciones desarrolladas en otros campos fuera del propio. El caso de la arqueología no es la excepción, pues suele sustentar sus argumentos en las propuestas generadas por otras disciplinas afines. No obstante, se debe subrayar su aportación sustancial al estudio de la materialidad, ya que cuando otros campos de investigación dejaron de interesarse por esta temática, la arqueología ha legitimado la cultura material como su objeto central de estudio.

Sin embargo, la manera de abordar este tipo de estudios no obedece a la forma tradicional de hacer arqueología, es decir la de separar los materiales construidos por la arqueología y hacer clasificaciones de forma y función, dejando de lado el principal motivo de estudio, que es la sociedad que generó esos materiales. En este trabajo buscamos discutir la manera en que deberíamos comenzar a romper las barreras que nos imponen los dominios materiales construidos por la arqueología para empezar a reconstruir las articulaciones que se producían en las sociedades pasadas entre objetos, lugares, representaciones visuales, significados, personas, prácticas y esferas sociales y de experiencia.

Teniendo en cuenta estas ideas, por materialidad no entendemos categorías específicas de artefactos, tal como la conciben algunos arqueólogos en la actualidad (materialidad cerámica, materialidad lítica, materialidad textil, materialidad arquitectónica, etc.), dándole un fino barniz de contemporaneidad teórica a una vieja manera de abordar el pasado, sino que nos referimos a un orden material históricamente producido y dentro del cual se constituye una vida

social particular. Se trata de una red de objetos interconectados que adquieren una configuración espacio-temporal específica y que se articulan dialécticamente con prácticas, relaciones sociales, significados y cosmologías determinadas. Al decir dialécticamente nos referimos a que este orden material: 1) es constituido por y constituyente de dichas relaciones, prácticas y cosmologías, y 2) es un aspecto integral de estas prácticas, interacciones y experiencias, y su transformación implicaría necesariamente la modificación de estas últimas (Miller, 2005a).

En este trabajo entendemos la materialidad como la relación que se establece entre los sujetos y los objetos, a partir de un proceso histórico y contingente de objetivación que define los límites de cada uno (Vaquer, 2012). La relación entre los agentes y la cultura material puede ser entendida a partir de las características de performance de los objetos, que los habilitan para participar en un cierto número de actividades. El objetivo de la arqueología debería ser reelaborar la materialidad de casos históricos particulares usando como hilo conector las relaciones sociales, las prácticas y las experiencias, producir conocimiento sobre el pasado por medio del estudio de la materialidad.

El estudio de los seres humanos y las cosas

Antes de entrar en el tema de la materialidad, haremos una breve revisión sobre los estudios entre las relaciones de los humanos y las cosas. Miller analiza la forma en que las personas experimentan la temporalidad del mundo material con el punto de referencia del ciclo de la vida humana (Miller, 1988). Los artefactos poseen diferentes temporalidades, algunos objetos se producen como efímeros, otros son fabricados con la intención de soportar el paso del tiempo, en consecuencia, éstos pueden perdurar más allá de la existencia humana, constituyen un mundo de estímulos sociales que permanecen a lo largo del tiempo, la vida humana transcurre entre objetos, los individuos viven, socializan,

se reproducen y mueren y en todo momento son influenciados, afectados y contruidos por la cultura material (Sugiura *et al.*, 2013).

Las propiedades de los materiales son objetivas y medibles, están *ahí afuera*; pero las cualidades son subjetivas: están *aquí adentro*, en nuestras cabezas, son nuestras ideas. La descripción de los materiales es diferente a la esencia de los materiales que componen. Así, las propiedades de los materiales, considerados como componentes de un ambiente, no pueden ser identificadas como fijas, o atributos esenciales de las cosas, sino más bien como procesuales y relacionales. No son ni objetivamente determinadas ni subjetivamente imaginadas, sino experimentadas en la práctica. En ese sentido, toda propiedad es una historia condensada. Describir las propiedades de los materiales es contar la historia de lo que les sucede a medida que fluyen, se mezclan y mutan (Ingold, 2013).

Con el surgimiento de la Arqueología Interpretativa o Postprocesual, se produjo un giro teórico y se comenzaron a buscar nuevas fuentes interpretativas para las sociedades del pasado. Las materialidades arqueológicas han surgido bajo la presión de las exigencias contradictorias que imponen los individuos, los grupos humanos, las instituciones y el mundo natural. La arqueología ha ido estructurando y reestructurando a medida que las diferentes lecturas de la realidad social se han ido sucediendo y han ido creando las diferentes materialidades arqueológicas. Dentro de ellas, tomaron preeminencia aquellas basadas en una combinación de hermenéutica y Teoría Social, buscando distinguir los principios simbólicos que estructuraron a la cultura material del pasado (Hodder 1990).

Un paso más allá lo dieron los autores que incorporaron la Fenomenología como una herramienta metodológica, considerando la experiencia de los agentes sociales del pasado y de los investigadores en las interpretaciones (Tilley 1994). No obstante, para las explicaciones sistémicas de las sociedades del pasado, no existe un *corpus* teórico unificado en arqueología. Los autores como Tim Ingold, Daniel Miller, Meskell, Bruno Latour, entre muchos otros, han aportado nuevos conceptos y discusiones teóricas mediante estudios de caso que han resultado paradigmáticos en las ciencias sociales (Ingold, 2013; Meskell, 2005b; Miller,

2005b). Cabe señalar, sin embargo, que las investigaciones arqueológicas, partidarias de utilizar el enfoque de la materialidad, no desechan, simplemente, el conocimiento que los estudios previos han aportado sobre funcionalidad, manufactura y uso, sino que parten de una perspectiva diferente, otorgándole un papel activo a las “cosas” (Gosden *et al.*, 1999).

Bajo la perspectiva postprocesual, los objetos tienen mayor relevancia y adquieren una mayor significancia en la vida social y su relación con las personas, la materialidad postprocesual asume un enfoque biográfico, que intenta recrear la secuencia de elaboración, el uso, abandono, y posible reutilización del objeto atendiendo a todas sus dimensiones (funcional, económica, social, política, simbólica, religiosa, etc.) para poder trazar un papel en la estructuración y reestructuración de las sociedades del pasado (Rodríguez Corral, 2006).

Muchos estudios postprocesuales recientes, han imaginado los individuos que necesitan para construir su propia identidad mediante la creación de vínculos con los paisajes, por la realización de rituales, mediante la adopción de las etnias, mediante la promulgación de géneros, y así sucesivamente. Pero la necesidad generalizada de construir y reafirmar la identidad personal es un tema predominante de la cultura post-moderna, y el trabajo arqueológico se centra en que los objetos pueden reflejar nuestra comprensión de nuestra propia sociedad más de lo que hacen en cualquier época pasada particular.

La percepción de la realidad social y política de cada momento determina la imagen del pasado que supuestamente extraemos de la cultura material. La materialidad implica que el momento en que la cultura se expresa de manera abstracta, la cultura material nada tiene que ver con ello. Esto designa no solo el campo de las representaciones materiales, del derecho, del pensamiento religioso y filosófico, de la lengua y de las artes sino igualmente de las estructuras socioeconómicas, las relaciones sociales y las relaciones de producción, en suma las relaciones de hombre a hombre. Asumir una materialidad u otra depende de factores que van desde cuestiones personales, a contextos educacionales, sociopolíticos y económicos, depende de que mentalidades asuma el arqueólogo.

Categorías para clasificar cultura material

El concepto de objeto según Lefebvre, conjunta la noción de obra, de producto, de cosa. La obra es única, el producto repetitivo, la cosa es comprada y vendida lleva mentalmente su valor (cambio, uso) es mercancía y con todo, en el curso de este movimiento, el concepto de objeto se oscurece, pero como bien señala ¿Qué hay en objeto que no haya sido aportado por el sujeto? Los atributos y la nominación de los objetos son asignaciones humanas. Por ello cuando surge el problema de la clasificación, distingue a partir del sentido entre objetos simbólicos y objetos significantes a los cuales se le atribuyen tres conceptos: forma, función y estructura, con tres posibles formas de análisis: el formal, el funcional y el estructural (Lefebvre, 1978: 251).

Para la realización de este estudio debemos mencionar que la cultura material analizada está jugando un rol diferente en cada etapa del ciclo de vida del objeto en cuestión, por ello debemos considerar tres categorías de tratamiento para la cultura material: Mercancías, cosas y objetos.

Objetos

Para la práctica antropología de manera general, la cultura material se ha visto como expresión y medición de las relaciones sociales humanas; los objetos serían entonces una especie de textos a través de los cuales son construidos los significados, y que mediante las relaciones de poder son modificados o reproducidos. El término de cultura material puede aplicarse entonces a aquellos objetos o artefactos que no sólo descubren sus atributos físicos, sino también los contextos que les dan sentido y significado. Por lo que la cultura material no está constituida simplemente por los objetos que las personas elaboran, usan y heredan; es una parte integral de su experiencia humana (González Villarruel, 2010: 67).

Cosas

Las “cosas”, artefactos u objetos, son parte fundamental de los estudios arqueológicos; es por ello que estudiar los restos materiales se convirtió en uno de los métodos fundacionales de la disciplina. Las primeras perspectivas arqueológicas y/o antropológicas tomaron a los restos materiales o “cosas”, para registrar aquello que consideraban vestigios de culturas primitivas o procedentes de culturas lejanas. Para la arqueología esto tuvo un impacto más complejo que la simple colección de objetos, pues ha llevado a la búsqueda de comprender procesos más amplios acerca del pasado y de su relación con el mundo presente. Es precisamente por ello que la arqueología en el estudio de los restos materiales de civilizaciones y/o culturas pretéritas ha sentado sus bases, con el fin de reconstruir su historia, sus costumbres, usos y correlaciones subjetivas.

Por ejemplo, las primeras generaciones de arqueólogos estudiaban la cerámica como un elemento cronológico que ayudaría a datar la cultura, en su momento era objeto de estudio, y además proporcionaría información acerca de la sociedad que la generó. En las investigaciones arqueológicas al conjunto de estos materiales duraderos y perecederos, se les ha asignado la categoría de “cultura material” y, generalmente, se registran como objetos de evidencia científica, que al final se tratan como “cosas” (Sugiura, Villalobos y Zepeda, 2013: 64).

Mercancías

Appadurai (1991a), tomo como referencia a Marx y posiciona las materias primas como las cosas con precisión formas de potencial social; por lo tanto son distinguibles de productos, objetos, bienes y artefactos. En concreto, se trata de la clásica cuestión del intercambio, circulación y valor como incrustado culturalmente, y atraviesa el terreno familiar de kula y keda, cultos de carga y de los productos básicos fetichismo. Otra frase, "régimenes de valor", ha demostrado ser más difícil de alcanzar.

Appadurai sigue la noción de Simmel, en el que plantea que ese valor está regulado sobre la base del valor de cambio, es difícil para interpolar el valor sentimental o emotivo en la ecuación, y por lo tanto del concepto de Appadurai con los objetos que pasan de ida y vuelta entre los regímenes de valor es difícil de evaluar, también argumentó convincentemente que el valor de intercambio a través del intercambio de los productos básicos es político, incluso si el comprador y el vendedor no comparten el mismo sistema de valores.

Divide los productos básicos en cuatro tipos útiles: materias primas por destino (objetos hechos y destinados al intercambio); productos de la metamorfosis (cosas destinadas para otros usos que se convierten en materias primas); mercancías por desvío (objetos mercantilizados pero originalmente protegidos de ella); ex commodities (cosas retirados de la esfera de los productos básicos y re-contextualizados). Él sugiere que los commodities tienen vidas sociales y que sus valores resonantes pueden cambiar con el tiempo. Su trabajo ha sido increíblemente influyente para los arqueólogos, emplea el objeto de reflexionar sobre cultura y procesos históricos. Los tipos de objetos tienen una historia cultural y algunas piezas individuales tienen sus propias biografías con el valor que reside en su procedencia, como reliquias religiosas.

Materialidad.

Los estudios sobre *Materialidad* en la arqueología consisten en interpretar las relaciones entre los agentes sociales y la cultura material desde una perspectiva semiótica que asigna una cierta responsabilidad a la cultura material en la producción y reproducción de los sistemas sociales, y su función es comprender la forma en que los objetos interactúan, influyen o determinan las relaciones sociales en un espacio y tiempo determinados, con lo cual podemos especificar cuál es la relación entre sujeto y objeto. El enfoque de los estudios de materialidad reside en considerar que la cultura material es una construcción social más que una “cosa”

inerte y pasiva (Sugiura *et al.*, 2013). Esto permite entender la manera en que los objetos, conforman sistemas semióticos que tienen injerencia en la producción y reproducción social (Dant, 2005; Dobres *et al.*, 2000; Gosden *et al.*, 2009; Hodder, 2000; Ingold, 2013; Meskell, 2005b; Miller, 2005b; Tilley *et al.*, 2006; Vaquer, 2012).

Hay que destacar que materialidad y cultura material no significan lo mismo, la diferencia entre estos conceptos radica en la manera que definen las relaciones entre los sujetos y el mundo material. Sin embargo, el estudio de la cultura material no es necesariamente equivalente a la materialidad que toma como mandato la exploración de las experiencias situadas de la vida material, la constitución del mundo de los objetos y, concomitantemente, la conformación de la experiencia humana. Los estudios de cultura material pueden leerse como oscilante entre los estudios empíricos y teóricos más evocaciones de análisis cultural (Jones, 2009; Meskell, 2004).

En ese sentido “cultura material” reconoce la relación dialéctica entre los objetos y los sujetos, haciendo énfasis en el sistema simbólico detrás de los objetos. La crítica hacia esta postura es que el objeto es conceptualizado como un indicador de algo más, y se deja de lado al objeto en sí mismo. Además, al considerar al sistema simbólico detrás del objeto se reproducen divisiones entre el cuerpo, la mente y el mundo propias de la Modernidad al tratar a los objetos como compuestos por dos componentes diferentes: la materialidad del objeto y el sistema simbólico a ser interpretado (Vaquer, 2012: 20).

En esta ocasión nos estaremos enfocando en el valor que las personas asignan a los objetos lo cual hace que cada individuo asigne un valor y un significado a los objetos, el valor asignado pasa por los ámbitos de lo simbólico, lo religioso, lo psicológico, identidad, e ideología de cada persona. Los objetos a su vez tienen una vida que puede abarcar milenios. Por lo que éstos, pueden sobrevivir más allá de la propia existencia humana, constituyendo un mundo de estímulos sociales que permanecen a lo largo del tiempo. De igual forma las “cosas” están determinadas por sus propiedades físicas, pero se modifican a

través de una compleja red de interacciones colectivas e individuales, que intrínsecamente contienen historicidad (Sugiura *et al.*, 2013: 67). Tal como menciona Meskell, la materialidad es dependiente de un tiempo y espacio específico; a su vez la materialidad es un atributo de la cultura material que puede dejar de estar presente en algún momento, lo material sobrepasa la materialidad de los objetos (Ingold, 2013: 31).

Daniel Miller argumenta que si bien "un artefacto no existe antes de la historia y la socialización que le da su forma cultural como cultura material. . . igualmente las personas no existen fuera de haber nacido en un entorno material que absorben como habitus y que socializa ellos en determinados seres sociales" (Meskell, 2004). Este pensamiento recursivo ha llevado a muchos escritos en términos de mutua constitución: hacemos objetos y ellos a su vez nos hacen a nosotros. Al centrarse en la relación dialéctica entre los sujetos y los objetos los enfoques basados en la materialidad superan las posturas dicotómicas y reconocen la importancia de las prácticas sociales como nexo entre ambos (Miller, 2005a: 39).

La materialidad constituye por tanto un vehículo hermenéutico que permite interpretar las implicaciones que las cosas tienen sobre las personas; además de observar las relaciones más allá de las características físicas de la materia con la que los objetos están manufacturados. Con esto trata de entender por qué una clase determinada de objetos y no otras fueron importantes para las personas que los utilizaron (Sugiura *et al.*, 2013: 68).

Conceptos útiles de materialidad

Uno de los trabajos pioneros y más influyentes en el estudio de la materialidad en la arqueología es sin duda el trabajo de Daniel Miller (2005b), en el cual plantea lo que pretende ser el inicio de una teoría sobre la materialidad, en este trabajo propone conceptos básicos útiles en los estudios sobre materialidad, para nuestro

caso tomaremos esos principios como el punto de partida para realizar nuestro análisis.

Objetivación: El concepto de objetivación puede considerarse, en el corazón de todos los estudios de la cultura material. Una perspectiva de la objetivación es hacer en el mundo social la manera en que los objetos o formas materiales están incluidos en los mundos de la vida de los individuos, grupos, instituciones, o en términos más generales, la cultura y la sociedad.

El concepto de objetivación puede encontrar su origen en Hegel (1977) en donde propone en su trabajo Fenomenología del espíritu, que no puede haber una separación fundamental entre humanidad y materialidad (Miller, 2005a: 5). Las clases de cosas en el mundo reflejan grupos sociales, son preformas materiales, tales como el arreglo de casas de un pueblo, son objetivaciones que sirven al conocimiento de sí mismo de los individuos y grupos que son isomorfos con un estado deseado. La idea es lo primero y se convierte en realidad en la forma de una cosa material. Tal noción arqueológica también ha apoyado el concepto tradicional de la cultura: los diferentes tipos de objetos distribuidos a través del espacio y el tiempo refleja los diferentes grupos de personas.

Al hablar de materialidad, uno de los conceptos fundamentales es el de la objetivación. Miller lo ha definido como:

Un proceso en el tiempo mediante el cual el propio acto de creación de formas materiales crea consciencia o capacidad, tal como habilidad, y de este modo transforma a ambas, a la forma y la autoconciencia de aquello que tiene conciencia, o la capacidad de aquello que ahora tiene habilidad (Miller, 2005a: 9).

Las nociones de humanidad que se manejan en una sociedad determinada no son previas al proceso de objetivación, sino que este mismo proceso produce lo que parecen sujetos autónomos y objetos autónomos. Por tanto, las nociones de “sujeto” y “objeto” son meras apariencias que emergen en el proceso de objetivación.

En un sentido, considerar objetivación es a la vez considerar las disciplinas de la arqueología y la antropología, en relación con el estudio de las formas materiales. Los seres humanos dejan atrás una gran variedad de artefactos que, literalmente, objetivan su presencia pasada. La mayoría de los animales no alteran el mundo de forma importante y su distribución mundial está determinada por las limitaciones medioambientales. La gente, por el contrario, se encuentra en todas partes y activamente a servir para crear, u objetivar, los entornos de los que se encuentran. Para nosotros la objetivación es el poder que tiene el ser humano para la creación de objetos o cosas que servirán para su proceso de vida en los lugares donde se encuentra.

Agencia: La agencia de objetos es esencialmente la acción humana transferida a los objetos materiales. El término "agencia" se refiere a la facultad de hacer o de actuar y, convenientemente, la palabra también se refiere al poder de actuar en la parte de otro (Dant, 2005: 60). El tema de la agencia se ha venido tratando en los estudios arqueológicos desde diferentes perspectivas (Dobres *et al.*, 2000), sin embargo Miller lo incluye como parte de los conceptos básicos de los estudios de materialidad. La conclusión de esta postura es que si las formas materiales tienen consecuencias para las personas de manera autónoma de la agencia humana, puede considerarse que los objetos poseen una agencia que produce dichos efectos. En este sentido, hay posturas que consideran que los objetos poseen agencia propia y no pueden diferenciarse de los sujetos, o que consideran que los objetos producen efectos a partir de la agencia distribuida de los sujetos que los crean.

Para diferenciar las acciones humanas de la actividad de las cosas, introduciremos el término de agenciamiento; de esta manera nos alejamos de cualquier equívoco y nos alejamos de una mirada excesivamente antropocéntrica, para dar paso a que las cosas hablen por ellas mismas. Hablar del agenciamiento de los objetos; es hablar de la manera cómo introducen una perspectiva sobre el mundo, que lanzan una mirada sobre el espacio en el que ubican y al que

distorsionarán, creando algún tipo de gravedad que atrae tanto a personas como a otros objetos.

Se tiene que resaltar, como afirmación central, que los objetos son activos, que contienen dentro de sí procesos y procedimientos que desencadenan otros procesos y procedimientos, en secuencias, cascadas, contagios, epidemias, clonaciones, de entre tantos modos de penetrar en lo existente y construirlos a su imagen y semejanza. Estaríamos hablando de una transferencia de agenciamiento. Habrá que reconstruir minuciosamente el agenciamiento de los objetos desde su propia perspectiva, desde su propio punto de vista, en los contextos específicos en los que este se esté dando. Se trata de una ampliación significativa de nuestro modo de entender el mundo, porque la agencia sale del campo específico de los seres humanos y se traslada hacia afuera, hace el viaje desde el interior al exterior. Lo anterior nos permite asegurar que los objetos tienen agencia.

Materialidad y Poder: El estudio de la cultura material por lo común se convierte en un modo efectivo de entender el poder, no como cierta abstracción, sino como el modo mediante el cual ciertas formas o gente se realizan, comúnmente a expensas de otras, el poder es, entre otras cosas, una propiedad de la materialidad (Miller, 2005a:12).

Las manifestaciones monumentales de la cultura material, son una muestra inequívoca de la ostentación del poder de ciertos grupos, la materialidad asociada a estas obras tiene como fin principal transmitir la idea de dejar claro quien ostenta el poder, este tema fue abordado por Meskell en su obra sobre el antiguo Egipto (Meskell, 2004), para el caso mesoamericano, estas muestras son por demás visibles en todos los centros ceremoniales de los principales asentamientos humanos, ciudades como Teotihuacán, Chichen Itzá, Tikal, Monte Albán, son algunos ejemplos de esto, donde la arquitectura monumental tiene un claro fin de ostentación del poder.

Las imágenes religiosas son otro ejemplo de las manifestaciones de poder y control hegemónico, es a través de estas, que se puede ejercer poder a grandes grupos de personas, más aun, el papel de la agencia de estos objetos juega un papel fundamental para dar estructura a la sociedad de cada devoto, llegándose a convertir en objetos de valor de identidad; la agencia de estos objetos está marcada por la inmaterialidad asociada a su materialidad, como lo mostraremos en el siguiente apartado.

Inmaterialidad: Muchos estudios dentro de la cultura material revelan el modo en que los grupos llegan a entenderse a sí mismos y se convierten en lo que son a través de su apropiación de bienes. El mundo material influye en la forma en que los individuos viven, socializan, se reproducen y mueren, debido a que la vida humana transcurre entre objetos. En contraste con la mayoría de la investigación histórica, su perspectiva es la de la historia contrafactual para explorar a la inmaterialidad como la ausencia de cultura material.

La falta o ausencia de cultura material que satisfaga una necesidad, no se debe considerar un caso de fracaso del mercado en producir los bienes que un grupo requiere; refleja la ausencia de un crecimiento de productores y consumidores a través de un fracaso en la objetivación, que se hace evidente sólo cuando seguimos lo que podría haber sucedido del modo contrario. Miller menciona que Victor Buchli y Gavin Lucas (2001), consideran las premisas de la arqueología como basadas en especulaciones sobre qué materiales no han sobrevivido y qué objetos no han sido abandonados (Miller, 2005a: 13).

Esto descansa sobre la misma paradoja: que la inmaterialidad sólo puede ser expresada a través de la materialidad. De manera similar en el campo de la religión, cuanto más sentimos que la deidad está más allá de nuestra comprensión y representación, más valioso el medio de nuestras objetivaciones, sean sacrificios o plegarias. En todos esos casos, lo que hace tan importante a la materialidad, es muy a menudo el cultivo sistemático de la inmaterialidad. La humanidad procede como si el medio más efectivo para crear valor fuera el de la inmaterialidad. El universo de lo sagrado está perfectamente localizado en las coordenadas de la

inmaterialidad, determinadas así por los esquemas conceptuales de la gente devota. Generando así muestras de comportamientos y actitudes frente a los vestigios tangibles de los santos (Miller, 2005a:18).

Un ejemplo de la relación entre la materialidad y la inmaterialidad es evidente en una técnica común de representación: usualmente suponemos que una forma material pone de manifiesto alguna presencia subyacente que da cuenta de aquello por lo cual es aparente. Como objetos ponen de manifiesto lo que de otro modo estaría oculto o sería oscuro. La cultura material es el aspecto físico de la materialidad y la inmaterialidad.

Tiranía del sujeto: Otro concepto utilizado por Miller es el de la tiranía del sujeto; que es la suposición que los objetos representan gente. El proceso de objetivación que crea nuestro sentido de nosotros mismos como sujetos y las instituciones que constituyen la sociedad, pero que siempre son apropiaciones de la materialidad mediante la cual son constituidas (Miller, 2005a: 23).

Meskill (2005a) habla sobre el enfoque sociológico y antropológico mencionando que este ha sido más efectivo cuando el énfasis ha estado en lo que hace a la gente más que en lo que la gente hace. Meskill, menciona como Goffman aborda cómo los roles de las personas son constituidos por instituciones en función de la identidad, o a Bourdieu (1995), sobre la socialización a través de las taxonomías prácticas de las cosas cotidianas. Miller vio éstos potenciales a través de la lente de habitus de Bourdieu por lo que el aspecto físico del artefacto está inmerso en el trabajo de la praxis: la construcción cultural se logra a través de la acción en lugar de una simple conceptualización. Este habitus materiales o mundo de la vida es una idea convincente: un engrane que combina personas, objetos, deidades, y todo tipo de cosas inmateriales juntos en formas que no pueden ser fácilmente desenredadas o separadas taxonómicamente (Meskill, 2005a: 2-3).

Si nos centramos directamente en la materialidad de las cosas, entonces tenemos que enfrentar de inmediato las diferentes formas que el objeto representa

(Miller, 2001a:7). La sensibilidad de Bourdieu al proceso de socialización se convierte en una pieza vital en este rompecabezas. No es sólo que los objetos pueden ser agentes; es que las prácticas y sus relaciones crean la apariencia de ambos sujetos y objetos a través de la dialéctica de la objetivación, y necesitamos ser capaces de documentar cómo la gente internaliza y luego externaliza la normativa. Necesitamos mostrar cómo las cosas que la gente hace, hacen a la gente. Miller propone una revolución donde el sujeto deje de ser el centro de los análisis y se incluyan los objetos como parte importante, la meta de esta revolución es promover la igualdad, una república dialéctica en la cual las personas y las cosas existan en mutua auto-construcción y respeto debido a su origen y dependencia mutuas (Miller, 2005a: 24).

Biografía cultural de los objetos

Para la arqueología los objetos siempre ha sido el centro de sus esfuerzos. A través del análisis de estos atributos, los arqueólogos han tratado de dar sentido al mundo de los objetos. Actualmente la arqueología procesual ha tratado de desarrollar un enfoque más histórico utilizando el concepto de uso de vida. La historia de vida de Tringham, se entiende como el enfoque biográfico, trata de comprender la forma en que los objetos se convierten y son investidos de significado a través de las interacciones sociales en que están atrapados. Estos significados cambian y se renegocian a través de la vida de un objeto. Los cambios en el significado no necesitan ser impulsados por la modificación física o el uso de un objeto. El significado surge de la acción social y el propósito de una biografía del artefacto, es iluminar ese proceso (Tringham, 1994: 175).

Pensando en objetos como similares a las personas, ha llevado a varios experimentos en la escritura biográfica acerca de los objetos. Estas han tomado de dos formas dominantes: La primera ha sido sobre todo el dominio de antropólogos, son aquellas biografías de objetos que empiezan con la investigación etnográfica, y que tratan de hacer una narración de cómo ciertos

objetos son percibidos por las personas con las que están vinculados, se centran explícitamente en el ciclo de vida de un objeto con el fin de descubrir las relaciones y significados que la rodean. La segunda, principalmente del dominio de historiadores del arte, historiadores y arqueólogos, esta vertiente realiza esfuerzos para "interrogar objetos en sí mismos", parte de una visión histórica o de la investigación arqueológica, y trata de hacer "hablar" a los objetos mudos por su inclusión en un contexto histórico, vinculándolos a las fuentes escritas tales como diarios, tienda de inventarios, registros comerciales, etc. (Hoskins, 2006: 78).

No sólo los objetos cambian a través de su existencia, a menudo tienen la capacidad de acumulación de historias, por lo que el actual significado de un objeto se deriva de las personas y los eventos a los que está conectado. La fama de los objetos y la fama de las personas se están creando mutuamente, de modo que los objetos tienen una ganancia de valor a través de enlaces con la posición de un individuo. Hay un proceso de creación de valor mutuo entre las personas y las cosas. La idea central es que, como personas y objetos al recopilar tiempo, el movimiento y el cambio, se transforman constantemente, y estas transformaciones, tanto de la persona como el objeto están vinculados unos con otros.

Las características de los objetos son cruciales para comprender la influencia que las "cosas" producen en la gente. Sus atributos permiten adentrarnos en su genealogía, para intentar reconocer la manera en que pudieron haber influido en la gente durante los procesos de cambio y de qué forma las cosas de un presente determinado contienen la reinterpretación de otros pasados. Hay que considerar que para poder alcanzar un nivel interpretativo, que constituye la meta de la investigación arqueológica, es crucial comprender los momentos específicos de creación, uso, intercambio y desecho de los objetos, es decir la biografía de las cosas y la materialidad, tanto en el espacio como en un tiempo específico (Sugiura *et al.*, 2013: 69).

Los objetos pueden enmarcarse en tener biografías mutuas o superpuestas, biografías compartidas o biografías incluso conferidas y acumulativas. No hay

objeto aislado, sin conexión de otros objetos o una densa red de relaciones. Para Kopytoff, detalles biográficos revelan un conjunto entrelazado de los juicios estéticos, históricos y políticos junto a convicciones y valores. Sin embargo se refiere a los productos básicos inherentemente enajenables inmersos en redes de intercambio. Tal vez su declaración más sugestiva es que la sociedad restringe el mundo de las personas y el mundo de las cosas, y en la construcción de la sociedad los objetos también construyen personas (Dant 1999: 90).

El enfoque biográfico en la arqueología

Los antropólogos han argumentado que las cosas pueden, en determinadas condiciones, ser o actuar como personas; se puede decir que tiene una personalidad, para mostrar voluntad, aceptar ciertos lugares y rechazar otros, y así adquirir agencia. A menudo, estos atributos de la agencia están relacionados con el proceso de antropomorfismo por el cual las cosas se dice que tienen vidas sociales al igual que las personas y por lo tanto son apropiadas para la construcción de sus biografías (Hoskins, 2006).

La antropología estudia las relaciones sociales entre agentes y objetos a lo largo de la vida. La noción de biografía cultural es un dispositivo útil para enfocar objetos individuales, clases de objetos, o incluso grupos de objetos. Gell sostuvo que un enfoque biográfico al estudio de los objetos, es particularmente un enfoque antropológico, porque el punto de vista adoptado por la antropología de los agentes sociales intenta replicar la perspectiva temporal de estos mismos agentes (Gell, 1998: 10 citado por Hoskins, 2006: 82).

La noción de biografías de objetos proviene de fuentes teóricas similares a la concepción de Gell de la agencia material. El concepto es útil e indispensable, es el marco para el estudio de artefactos. Hay un sentido, entonces, que la idea de que los objetos tienen vida análoga a las de las personas se ha convertido en un lugar común.

La configuración cultural de la biografía de los objetos se remonta a Kopytoff (1991), quienes sentían que las cosas no podían ser plenamente comprendidas en un solo punto en su existencia por lo que los procesos y ciclos de producción, intercambio y consumo, tuvieron que ser mirados en su conjunto. Ciertamente, considerar la cultura material en sus diferentes momentos de la producción, intercambio y consumo, entonces poco queda fuera, especialmente una vez que cada uno de estos momentos se establece dentro de sus contextos sociales y consecuencias.

Los arqueólogos influenciados por Kopytoff (1991), han tendido a centrarse más allá de los objetos arqueológicos, los contextos cambiantes de las cosas en y fuera de sus incrustaciones originales. El uso de objetos como puntos focales para reflexionar el entorno social y las instituciones también ha repercutido en proyectos etnográficos. Para los arqueólogos estas distinciones se evidenciaron con mayor claridad cuando los objetos se mueven en contextos y adquieren nuevos significados. La biografía, debe permitir distinguir las historias del sitio, la reutilización de los lugares y monumentos, re contextualización y la memoria. La biografía debe permitir cubrir aspectos de los artefactos como se entienden en su contexto original y luego proyectado en otros tiempos y lugares.

Kopytoff está interesado en deconstruir taxonomías de personas y cosas, comenzando con una discusión de la esclavitud, que la transformación insidiosa de las personas en objetos y el potencial de materias primas. Su contribución interpretativa puede ser encapsulada por la proposición de que las materias primas tienen historia de vida, una biografía. Su objetivo es transmitir el relato de la vida del objeto, ya que los objetos no pueden narrar sus propias biografías, y por lo tanto las tenemos que fabricar por ellos. Contar historias de objetos, se ha convertido en un género popular, común a muchos dominios, sin embargo, muchos relatos etnográficos han sido fuertemente centrados en el concepto de intercambio. La dimensión experiencial y sensual de la materialidad a menudo se ha eludido (Meskell, 2004).

La tarea para la arqueología, es pensar críticamente acerca de nuestro impuesto de categorías con el pensamiento occidental, y pensar contextualmente sobre entendimientos locales del mundo y de sus mandantes y proponer nuestras construcciones del mundo de los objetos. Esto ciertamente no es un nuevo emprendimiento: los arqueólogos han estado debatiendo las implicaciones de taxonomías impuestas durante décadas, desde un nivel epistémico más heurístico.

Toda clasificación, y las taxonomías posteriores que creamos, ya sea en la arqueología o el mundo en general, son construcciones que sirven a los propósitos específicos del contexto. Para los arqueólogos, los constituyentes del pasado encontramos digno de investigación requieren cuerpos distintos de los datos y la clasificación de esquemas que designamos adecuada en momentos y lugares particulares. Forman quizá parte de nuestros propios proyectos biográficos en nuestras relaciones con el mundo de los objetos. Sin embargo, esta reciente reconfiguración de la taxonomía va más allá al cuestionar la naturaleza de los sujetos y los objetos como tipos esenciales y dados de cosas que existen. Varias hebras de pensamiento etnográfico son potencialmente instructivos aquí, el arte y la agencia de la tesis y el tropo de la biografía o historias de vida, a pesar de las necesidades de cada ser templado allá de la retórica para abarcar los significados y prácticas concedidos a las tareas de fabricación, instalación, transformación, así como las vidas posteriores de las cosas (Meskell, 2004: 55 - 58).

La antropología ha abordado de distintas maneras el asunto de las biografías. Kopytoff propone que al realizar una biografía, esta se puede presentar como una biografía verdadera, o construir un modelo biográfico típico con base en información reunida al azar. En cambio, un modelo biográfico con mayor conciencia teórica es mucho más exigente. Se fundamenta en un número razonable de historias vitales reales. Alude a la gama de posibilidades biográficas que la sociedad en cuestión ofrece y examina el modo en que se realizan esas posibilidades en las historias vitales de diversas categorías de personas (Kopytoff, 1991: 91).

El papel fundamental de los objetos en la vida de los humanos es retomado por este autor, donde asume que las “cosas” no sólo pueden influir en los cambios sociales, sino que también poseen una biografía cultural, a través de la cual podemos percibir estos aspectos. Esta afirmación, justifica la idea de que las mercancías, como las personas, tienen una vida social (Kopytoff, 1991). Más recientemente Gosden y Marshall abordan el tema biográfico de los objetos donde afirman: si tenemos en cuenta la cultura material en sus diferentes momentos de la producción, intercambio y consumo, entonces poco queda fuera, especialmente una vez que cada uno de ellos se establece dentro de sus contextos y consecuencias sociales. Este nuevo enfoque centra la atención en la forma en historias humanas y los objetos se construyen mutuamente (Gosden *et al.*, 1999: 169).

La noción de la biografía es la que nos lleva a pensar comparativamente sobre la acumulación de significado en los objetos y los efectos cambiantes que éstos tienen sobre las personas y los acontecimientos. Este hilo central de la comparación, hace que la variedad de relaciones entre las personas y las cosas en diferentes contextos culturales aumente. En última instancia, la utilidad de la metáfora de la biografía dependerá de su papel en la revelación de esta variedad (Gosden *et al.*, 1999: 177).

El género de la biografía, sin embargo aplica libremente, y la noción de vidas del objeto, ha sido una modalidad generalizada en la arqueología, influenciado principalmente por dos trabajos de antropólogos prominentes (Appadurai, 1991b; Kopytoff, 1991). Su trabajo se ha enmarcado como una forma de biografía cultural, ambos estudiosos tienen nociones muy específicas de las materias primas como un tipo particular de cosas, en lugar de objetos o artefactos más ampliamente interpretados.

Al elaborar la biografía cultural de un objeto, se formulan preguntas similares a aquellas relacionadas con las personas: ¿cuáles son las posibilidades biográficas inherentes a su "estatus", periodo y cultura, y cómo se realizan tales posibilidades? ¿De dónde proviene la cosa y quién la hizo? ¿Cuál ha sido su

carrera hasta ahora, y cuál es, de acuerdo con la gente, su trayectoria ideal? ¿Cuáles son las "edades" o periodos reconocidos en la "vida" de la cosa, y cuáles son los indicadores culturales de éstos? ¿Cómo ha cambiado el uso de la cosa debido a su edad, y qué sucederá cuando llegue al final de su vida útil? (Kopytoff, 1991: 92). Tomaremos estos preceptos como punto de partida para la conformación de la biografía cultural de los crucifijos peregrinos de Chalma.

El valor de los objetos

Las cosas como objetos de valor, se hallan en el corazón de la antropología económica; como medio de obsequio o dote, se ubican en el centro de la teoría del intercambio y de la antropología social en general. También la perspectiva mercantil de las cosas ha representado un interés simbólico orientado en la cultura material. Todo lo anterior ha generado que las "cosas" no sólo son de gran importancia para los antropólogos, también ha desarrollado un tópico de interés para historiadores económicos y sociales, para los historiadores del arte e inclusive economistas, aunque, cada disciplina aborde el problema de un modo diferente (Appadurai, 1991b: 20).

Los objetos no sólo son entidades económicas con valor monetario sino que deben ser entendidos en otras dimensiones que, al estudiarse, tienen que considerar los diferentes significados y los múltiples cambios de las cosas a través del tiempo, desde la producción hasta el consumo. Todo objeto posee una dimensión activa, dinámica y cambiante dependiendo del contexto y sistema de valores en que se encuentre, donde adquiere nuevas identidades mediante el gradual proceso de incorporación a una nueva sociedad o contexto.

No sólo el intercambio económico crea valor: el valor, está contenido en los productos que se mercadean. Centrándose en las cosas que se mercantilizan, y no simplemente en las formas o las funciones de la compraventa, es posible mencionar que lo que crea la conexión entre intercambio y valor es la política, entendida esta última en su sentido amplio de relaciones de poder entre estatus

distintos. El valor, nunca es una propiedad inherente al objeto, sino un juicio acerca de éste emitido por los actores sociales, ya sea expresando el deseo de poseerlo, por parte de un individuo, una autoridad o una institución (González Villarruel, 2010: 72).

En general, el valor es una propiedad que se atribuye al objeto en determinado contexto social, y es en cierto grado y a menudo significativo, arbitrario; el valor es algo asignado por un individuo o un grupo. La causa de tal asignación puede residir en el potencial de utilidad de la mercancía (valor de uso) o en el trabajo implicado en su producción (valor del trabajo). Debemos también considerar el término *valor sentimental* para aludir a la estimación que determinada persona confiere a un objeto, cuya alta valoración no es ampliamente compartida sino que depende de la historia particular del objeto con respecto a la persona en cuestión, esta valoración es aplicable a los objetos religiosos, se trate de supuestas reliquias o de imágenes reverenciadas cuyos materiales con los que estén fabricados no sean costosos. Esto se deriva, por una parte, de la historia específica del objeto y, por la otra, de su valor de uso implicado, pues se puede creer que la imagen posee poderes activos (González Villarruel, 2010:75).

Todos los objetos son símbolos de una estructura social y son utilizados por personas que desempeñan un papel relacionado con su posición social. Se trata de los símbolos externos y materiales de la estructura social Radcliffe-Brown (1952:199) traza las directrices del tipo de cooperación que puede ser inherente al aparato de los símbolos materiales: ... la relación social entre dos o más organismos individuales se da cuando hay algún ajuste en sus respectivos intereses, bien por convergencia de intereses, o por la limitación de los conflictos que pudieran surgir de las divergencias de intereses.

Hablar de un interés, implica la existencia de un sujeto, de un objeto y de una relación entre ambos. Siempre que digamos que el sujeto tiene cierto interés por un objeto, podemos añadir que el objeto posee algún valor para el sujeto, “interés” y “valor” son dos términos correlativos que hacen referencia a ambos aspectos de una relación asimétrica. Tan pronto dos personas o más tienen un

interés común en algún objeto, puede decirse que el objeto en cuestión posee valor social para esas personas. Los objetos son importantes en función de su significado y no solo en función de su materialidad. Dicho de otro modo, es lo inmaterial lo que proporciona el valor a lo material. El valor de los objetos reside siempre en su significado.

Otra lógica cultural que conecta la materialidad y la inmaterialidad ha surgido en trabajos recientes sobre el concepto de fetichismo. Estos exploran cómo las sociedades tratan de vigilar los límites entre dónde y cuándo debería manifestarse la materialidad (ver Spyer 1998). Fetiche es un objeto imbuido de potencia ritual, a menudo envuelto en tabúes y que confiere beneficios materiales a su poseedor. Según la definición de la Real Academia Española, el significado de esta palabra refiere al culto de los fetiches, una devoción a los objetos materiales. Este concepto se define como la devoción hacia los objetos materiales, a los que se ha denominado fetiches. El fetichismo es una idolatría o una veneración excesiva, una forma de creencia o práctica religiosa en la cual se considera que ciertos objetos poseen poderes mágicos o sobrenaturales y que protegen al portador o a las personas de las fuerzas naturales. Es una forma o creencia religiosa en la que se considera que ciertos objetos poseen características mágicas o sobre naturales que brindan. Los amuletos también son considerados fetiches.

Capítulo 2: Peregrinaciones, religiosidad popular y arqueología

Introducción

En este capítulo abordamos el tema de las peregrinaciones en México y como se ha tratado desde la arqueología. Empezaremos por dar una visión general del fenómeno romero en nuestro país, abordando antecedentes históricos, que hacen referencia a peregrinaciones que se realizaban en época prehispánica. Después nos enfocaremos en el santuario del señor de Chalma y las peregrinaciones que se realizan a lo largo del año para visitar la imagen central del santuario; una de estas peregrinaciones anuales es la que realiza el pueblo de Iztacalco, desde la ciudad de México, esta peregrinación es la que nos ha servido como objeto de estudio para la realización de este trabajo; concluimos con una reseña de los trabajos arqueológicos que se han realizados en la región de Chalma y sus alrededores para enmarcar el trabajo arqueológico que realizamos para esta investigación.

Este capítulo nos servirá para contextualizar el trabajo arqueológico que hemos realizado para la conformación de la biografía cultural de los crucifijos peregrinos. Los restos materiales de estos crucifijos que han sido localizados en los depósitos rituales que se ubican a lo largo del camino al santuario, propició la búsqueda del motivo y la razón de por qué esas imágenes religiosas rotas eran depositadas en los lugares referidos; esto nos llevó a entender que eran producto de las costumbres de peregrinos que viajan al santuario y que están vinculadas al fenómeno romero, de los pueblos que visitan dicho lugar.

Los lugares de peregrinaje han existido a lo largo de la historia de la humanidad. En México existen actualmente un sin número de esto lugares, desde centros reconocidos mundialmente, como la basílica de Guadalupe; santuarios de

ámbito regional como lo son los santuarios del Santo niño de Atocha en Zacatecas, el santuario de la virgen de Juquila en Oaxaca, y el santuario del señor de Chalma en el Estado de México por dar unos ejemplos; hay también lugares de ámbito local como lo son los santuarios relacionados con los entes del tiempo o de petición de lluvias de diversas comunidades indígenas. Es esta tradición de religiosidad la que nos sirve de referente para remontarnos a las culturas mesoamericanas.

El fenómeno cultural de las peregrinaciones se ha abordado tradicionalmente desde la visión de la antropología, enfocándose en las estructuras de organización social llamadas cofradías o mayordomías, otro tema fundamental lo componen los estudios sobre las imágenes de los santos patronos y sus fiestas. Estos estudios han dejado de lado o abordado de manera muy escasa lo relacionado con la cultura material que interviene en las diferentes actividades de este fenómeno social. Sin embargo la arqueología mexicana ha tratado este tema desde sus inicios, tomando como referencia las fuentes documentales o códices que han permanecido hasta nuestros días; tal es el caso del Códice Boturini también conocido como Tira de la Peregrinación, representa el mito de fundación de los mexicas. que narra el camino del pueblo mexica desde un lugar mítico de origen Aztlán al islote en el que fundaron la ciudad de Tenochtitlan.

Esta y otras fuentes han podido ser utilizadas por la arqueología para encontrar o ratificar lugares específicos, actualmente los trabajos arqueológicos los podemos enfocar en los restos materiales que derivan de las peregrinaciones contemporáneas, los peregrinos están vinculados a ciertos objetos que son utilizados en las caminatas, y algunos de estos objetos son observables en los cúmulos de materiales que los peregrinos forman a su paso para llegar al santuario. Esta actividad o costumbre de los peregrinos nos da la pauta para la realización de este trabajo que se centra en la biografía cultural de los crucifijos y la materialidad asociada a estos objetos por parte de las personas que conviven con estos a lo largo de su ciclo de vida.

Arqueología y peregrinaciones en México

En el México antiguo las peregrinaciones eran eventos colectivos en los que participaban todos y se organizaban para complacer a la divinidad, siempre con la fe de frenar las fuerzas destructivas de la naturaleza y asegurar de esa manera el bienestar de la comunidad (Martínez Marín, 1972). Toda la estructura religiosa del mundo prehispánico giraba en torno a lograr que el universo continuara su curso; ese era su pensamiento central y en torno a ello se realizaban un sin número de actos de piedad entre los que se contaba también las peregrinaciones. Estas representaban patrones de interacciones con la energía espiritual del ambiente, conformaban una forma de plegaria que incluía movimiento, sonido, y efectos visuales. La vida ritual de las culturas antiguas de México cobraba vida en sus procesiones.

El trabajo pionero de Beatriz Barba de Piña Chan (1998), señala la existencia de algunas peregrinaciones en el Altiplano central, antes de la llegada de los españoles, práctica que al parecer proliferó durante el periodo Clásico. Es muy probable que los grandes caminos y calzadas de los centros ceremoniales más importantes de la época recibieran a una gran cantidad de peregrinos, que llegaban a esos lugares de culto en busca de contacto o comunicación con lo sagrado.

Los grandes sitios arqueológicos en México estaban bien adaptados para las procesiones y grandes concentraciones de personas alrededor de un punto, el conocimiento de estas procesiones proviene de varias fuentes. La evidencia arqueológica incluye desde patrones regionales de asentamiento, planos de ciudades, esculturas y pintura mural en diferentes soportes que van desde muros hasta pequeños vasos. Las crónicas de los conquistadores en el siglo XVI resultan esenciales en la comprensión de este tema, sobre todo para entender las prácticas religiosas de las sociedades del centro de México (Sahagún, Duran, Torquemada).

En el periodo clásico Teotihuacán constituyó centro de devoción para la población, con su impresionante Calzada de los Muertos y la monumentalidad de sus edificios. De igual manera, el *Sacbé'ob* (camino artificial en el área maya) que llegaba al centro ceremonial de Chichén Itzá, sirven como ejemplos paradigmáticos, sin descontar la posibilidad de peregrinaciones a los “espacios sagrados” del paisaje cultural: cerros, cuevas, manantiales, cenotes, lagunas, barrancas, abrigos rocosos, etcétera. La mayor parte de los grandes lugares de culto católico suplantaron a los antiguos santuarios y nuestro santoral encuentra un gran paralelismo con las funciones protectoras o impetratorias de las antiguas deidades. Así, los templos marianos sustituyen a los de Tonantzin, Cristo y los santos a Tezcatlipoca, Tláloc, etc.; toda la historia de nuestras culturas prehispánicas no puede interpretarse sin la inmersión absoluta en su sentido teogónico.

El estudio de las peregrinaciones ha sido escasa desde la visión arqueológica, debido al poco registro material que estos eventos podrían dejar como testigos; los estudios de estos eventos se han referido a las manifestaciones de pintura mural como el caso de Teotihuacán, y en el caso de Tula a través de los conjuntos de esculturas en bajorrelieve de las banquetas de salones del Palacio quemado (Cobean 2015).

Trabajos arqueológicos han tratado sobre la interpretación de procesiones a los centros de control, Teotihuacán, Tula, Tenochtitlan por citar algunos. Las peregrinaciones a Teotihuacán como centro religioso han sido registradas a nivel arqueológico por la Dra. Linda Manzanilla. Para el caso de Tenochtitlan, tenemos un poco más de información sobre peregrinaciones y procesiones, desde los orígenes mismo de la fundación donde se reporta una peregrinación desde un lugar mítico hasta el lugar mismo de la fundación de la ciudad, este hecho está registrado en los códices tal es el caso de la peregrinación que se realizaba al monte Tláloc.

El estudio y seguimiento del peregrinaje en nuestro país ha sido discontinuo, incluso escaso, éste constituye una práctica con largas raíces históricas, así como una constante renovación. El peregrinaje se interrelaciona con una amplia gama de prácticas sociales claves para la antropología mexicana, tales como las procesiones, las marchas y movilizaciones, las visitas a santuarios, las fiestas patronales, por mencionar algunos. Sin embargo, es bajo el número de publicaciones dedicadas específicamente al estudio de esta actividad y aún más escasos en los estudios arqueológicos de peregrinaciones, ahora enlistaremos algunas publicaciones recientes que versan sobre el peregrinaje en México, podemos señalar los siguientes trabajos:

- Los trabajos de Carlos Navarrete, sobre las peregrinaciones que se realizan en Chiapas con destino al santuario del Cristo de Esquipulas en Guatemala (Navarrete, 2013).
- Patricia Fournier *Peregrinaciones de ayer y hoy: arqueología y antropología de las religiones* (Fournier et al., 2012).
- Alicia M. Barabas (coord.), Diálogos con el territorio. Procesiones, santuarios y peregrinaciones, vol. 4 (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), México, INAH/Conaculta, 2004; (Barabas, 2004).
- Danièle Hervieu-Léger, El peregrino y el convertido, la religión en movimiento, México, Ediciones del Helénico, 2004. (Hervieu-Léger, 2004).
- Barba de Piña Chan, Beatriz (coord.) 1998 Caminos terrestres al cielo. Contribución al estudio del fenómeno romero, Instituto Nacional de Antropología e Historia (col. Científica 347), México. (Barba de Piña Chán, 1998).
- Carlos Garma y Roberto Shadow (coords.), Las peregrinaciones religiosas, una aproximación, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1994; (Garma Navarro et al., 1994).

México es un país peregrino *par excellence*, ya que cada año millones de personas abandonan temporalmente sus actividades cotidianas para viajar al

santuario o templo de algún Cristo, virgen o santo con el fin de cumplir con la manda, de pedir un favor específico agradecer alguna acción que el creyente considera un favor divino, 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. La peregrinación vive en México (Shadow, 1994:15).

La peregrinación es un acto individual pero generalmente se organiza como colectivo, ya que se hace en grupos familiares o devocionales. Se diferencia de la procesión en que ésta se realiza dentro del espacio del pueblo o entre pueblos vecinos, en tanto que la peregrinación es un trayecto entre diferentes espacios y territorios. Las peregrinaciones son reconocidas de manera unánime como el elemento central de la religiosidad popular (Portal Ariosa, 1994; Shadow *et al.*, 1994a).

La costumbre de peregrinar (del latín *peregrinatio*, viaje en tierra extranjera), que viene desde mucho tiempo atrás, es una práctica devocional que consiste básicamente en desplazarse a un santuario para hacer ciertos actos de piedad o de penitencia, el peregrinaje se interrelaciona con una amplia gama de prácticas sociales clave para la antropología mexicana, tales como las procesiones, las marchas y movilizaciones, las visitas a santuarios, etcétera. Las peregrinaciones buscan llegar a un sitio sagrado; centro o núcleo donde se hallan los símbolos más sagrados. La peregrinación es una marcha ritual por la que, partiendo de una periferia más o menos lejana, se ingresa temporalmente en un centro o foco de condensación de lo sagrado, para luego egresar y retornar al mismo punto de partida confortado por la participación de la virtud de lo sagrado (Giménez, 1978:155).

Las peregrinaciones contribuyen a crear soportes ideológicos entre los concurrentes, mismos que son proyectados con posterioridad a los lugares de origen de los peregrinos e inclusive, se piensa, en sus respectivas estructuras sociales. La manifestación concreta del peregrinar es religiosa primero, aunque no descartamos la posibilidad de que esté matizada con características socioculturales que no sean de esa índole, sobre todo en grupos tradicionales.

Igualmente, esta característica es más simple de notar en los niveles regionales del peregrinar en donde, al parecer, el factor comercial adquiere tanta importancia como el religioso, debido, sobre todo, a la repercusión de la estadía festiva de peregrinos en el comercio o mercado local (Cámara Barbachano *et al.*, 1972: 35).

En nuestro país diferentes grupos humanos acuden ya sea colectiva o individualmente, ya unidos con grupos de diferente filiación étnica o social o confluyendo con otros grupos homogéneos hacia las regiones del país donde se encuentran enclavados esos sitios conocidos como Santuarios. El territorio nacional está plagado de estos, a los que convergen un sin número de peregrinos, los más concurridos se localizan en el altiplano central, en esta área se ubica el santuario del cerro del Tepeyac dedicado a la virgen de Guadalupe, que es por mucho el santuario mariano más importante no solo de México sino del continente americano.

En lo referente a los temas, teorías y soluciones que han marcado el estudio sociocultural del peregrinaje en el último medio siglo, existen varios autores y textos fundacionales en la genealogía antropológica. Durante la primera mitad del siglo XX fue escasa la literatura especializada en torno a este fenómeno. En particular, fueron las reflexiones estructuralistas de Durkheim en torno a la función de los festivales religiosos las que sentaron las bases para entender el peregrinaje como uno de los eventos rituales que generaban un sentido de coherencia, regeneración y unidad moral en el grupo, aunque con algunas excepciones.

Por otra parte la propuesta que ofrecieron los Turner, en *Image and Pilgrimage in Christian Culture* (Turner *et al.*, 1978), se basaba en abordar el peregrinaje, en contextos etnográficos predominantemente católicos, como fenómeno liminal y, por lo tanto, esencialmente distinto a su caracterización organizadora y cohesionadora de lo social que hasta ese momento postulaban los modelos estructural-funcionalistas de corte durkheimiano. La obra de los Turner marcó un hito en el estudio del peregrinaje, y su influencia sigue siendo importante para el estudio de estos fenómenos culturales.

El peregrinaje, siendo un fenómeno fundamentalmente individual, pero antiestructural, puede dar lugar a estados de asociación igualitaria, inclusiva, en otras palabras, a estados de *communitas* “una de las funciones principales de la peregrinación cristiana es la creación de un espíritu comunitario – **communitas** – basado en la fraternidad y en el desplazamiento temporal de las barreras y distinciones sociales que separan a la gente en la vida cotidiana”. Esto lleva a todos sus miembros a un estado de equidad dentro de los cuales los individuos se liberan momentáneamente del papel jerárquico que ocupan en la cotidianidad secular. Debido a que ofrecían un ejemplar atractivo para el estudio comparado de peregrinos, santuarios y rutas importantes en el centro de México (Chalma, Tlaxcala, la basílica de Guadalupe, entre otras), la de los Turner se convirtió en una obra influyente, incluso de referencia obligada para casi todos los estudios antropológicos que le siguieron en relación con el peregrinaje en el México indígena y mestizo.

Destacan la tesis doctoral de Gilberto Giménez (1978), titulada: *Cultura popular y religión en el Anáhuac*; trabajo en el que aborda un enfoque sociológico y fenomenológico de esta manifestación cultural. Los trabajos de Carlos Garma Navarro y Roberto Shadow (1994), expuestos en su libro *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, donde se trata el tema de las peregrinaciones que se realizan en diversos lugares de nuestro país desde varios ángulos; otro libro fundamental es el trabajo de Roberto Shadow y María Rodríguez-Shadow, denominado *El Pueblo del Señor: las fiestas y peregrinaciones de Chalma*, donde se hace un estudio exhaustivo de las peregrinaciones que llegan a dicho santuario en fechas establecidas, conformando un ciclo de fiestas donde las peregrinaciones son pieza fundamental (Shadow *et al.*, 2002).

La costumbre de peregrinar (del latín *peregrinatio*, viaje en tierra extranjera), que viene desde mucho tiempo atrás, es una práctica devocional que consiste básicamente en desplazarse a un santuario para hacer ciertos actos de piedad o de penitencia. Las peregrinaciones buscan llegar a un sitio sagrado, a un espacio hierofánico; centro o núcleo donde se hallan los símbolos más sagrados. La

peregrinación es una marcha ritual por la que, partiendo de una periferia más o menos lejana, se ingresa temporalmente en un centro o foco de condensación de lo sagrado, para luego egresar y retornar al mismo punto de partida confortado por la participación de la virtud de lo sagrado (Giménez, 1978:155).

Las peregrinaciones con destino al Santuario de Chalma

El estudio de las peregrinaciones en México se ha realizado desde diferentes ángulos y perspectivas, particularmente las que llegan al santuario de Chalma. Carlos Martínez Marín (1972), escribe sobre este fenómeno en su ensayo titulado *Santuarios y Peregrinaciones en el México Prehispánico*. Donde se hace mención especial a la cueva de Chalma y a la deidad que ahí se adoraba, misma que daría origen al santuario que hoy conocemos, escribe refiriéndose al cacicazgo de Ocuilán:

En una cueva veneraban los ocuiltecas y malinalcas a Oztotéotl. El nombre del dios que poco dice para su identificación, parece referirse al hecho de la estancia de un dios en una cueva, pero es que como decía Florencia al finalizar el siglo XVII, los ocuiltecas ya no conservando de él 'memoria alguna... por el mucho tiempo que ha pasado, como por la total mudanza de religión, y costumbres...' y agrega que 'Hay quien piense, que se llamaba Ostoc Teotl,... pero es adivinar' (Martínez Marín, 1972:161 -178).

Podemos percatarnos que el peregrinaje al santuario de Chalma, está registrado desde época prehispánica, y esa tradición se ha conservado por una gran cantidad de pueblos que cada año siguen realizando peregrinaciones con objetivo de arribar al santuario a venerar la imagen milagrosa.

Las obras que se han escrito sobre la historia del Chalma son tan raras que se han convertido en joyas bibliográficas; a finales del siglo XVII por el P. Francisco de Florencia y publicada en Cádiz en 1690, de la que en México solo existe uno o dos ejemplares; el trabajo del P. Magallanes, impreso en México por

Hogal en 1730. El libro de Joaquín Sardo (Sardo, 1979), obra fundamental para la historia del santuario y el mito del Señor de Chalma, igualmente escaso, y el estudio de Gonzalo Obregón publicado por el Colegio de México en 1953, que versa sobre la descripción del santuario, a la fecha agotado (Obregón, 1953). El libro de Jorge Ayala es la última referencia sobre la historia del santuario y fue publicado por el grupo de frailes agustinos en 2000.

En lo que se refiere al registro etnográfico, se han desarrollado diversos trabajos donde se muestra la realización de la peregrinación por diversos grupos, que se realiza desde diferentes puntos al santuario de Chalma; (Espinosa Vázquez, 2012; Giménez, 1978; Hobgood, 1971; Mendizábal, 1946; Shadow *et al.*, 2002), el estudio que merece una mención especial, es el ensayo *El Santuario de Chalma*, de Miguel Othón de Mendizábal (1946), donde hace una relatoría de la peregrinación en lo que podría considerarse como los inicios de la incursión del trabajo etnográfico y que se ha convertido en un clásico para los investigadores que estudian este fenómeno. Estos trabajos tienen un punto en común, que es el recorrido desde el lugar de origen, y nos comparten la experiencia de ser peregrino, a través de los cerros y valles, y dan cuenta de los sitios especiales por los que las peregrinaciones pasan hasta su llegada al santuario de Chalma.

En general, la peregrinación a Chalma no tiene un registro histórico preciso por parte de los peregrinos, sin embargo es probable que esta peregrinación sea la continuidad de aquellas que se celebraban desde antes de la llegada de los españoles, pues se sabe que muchos de los pueblos mesoamericanos realizaban peregrinaciones al lugar de las cuevas es decir a Chalma, al mismo sitio que según las narraciones en mayo 1539, los frailes agustinos descubrieron un cristo a cuyos pies se encontraban los restos de Oztoteotl o señor de las cuevas, deidad prehispánica que de acuerdo a las crónicas, era la imagen que se adoraba en ese lugar. El sitio era importante, seguro un santuario pues agrega Florencia que en tiempos prehispánicos le tenían mucha veneración los de Ocuilán y su comarca y el padre Joaquín Sardo registra que lo llegaban a venerar no sólo los ocuiltecas sino también de tierras lejanas (Mendizábal, 1946; Romero Quiroz, 1957; Sardo,

1979) y que igual que al cristo de la actualidad, los peregrinos ofrendaban sacrificios para limpiar y sanar el alma y pedir favores para el porvenir.

La *vereda de los exvotos* tiene un referente histórico registrado por Javier Romero en su obra sobre Chalma y Malinalco, donde escribe *el peregrino deja una piedra cerca del coloso y tal cantidad de prendas personales, al pie del árbol, en el tronco y en sus ramas, que hacen que el ahuehuete presente un aspecto peculiar* (Romero Quiroz, 1957: 10). Cuando esta acción se volvió costumbre y con la llegada de más peregrinos, fue imposible dar cabida a tantos objetos; el ahuehuete fue cercado y los peregrinos empezaron a dejar sus objetos a lo largo de la vereda mencionada, que corre paralela al flujo del río de Chalma, este lugar se encuentra en la cañada del Ahuehuete, era el camino prehispánico entre Ocuilán y Chalmita, este fue recorrido por los antiguos adoradores de Oztoctéotl, dios de las cuevas de Chalma y en la actualidad los peregrinos lo siguen recorriendo para llegar al santuario.

El presente estudio, comprende el análisis de los objetos materiales que los peregrinos dejan en su camino, al realizar las peregrinaciones que convergen al santuario de Chalma; las peregrinaciones son reconocidas de manera unánime como el elemento central de la religiosidad popular (Portal Ariosa, 1994; Shadow *et al.*, 1994a). México es un país peregrino *par excellence*, ya que cada año millones de personas abandonan temporalmente sus actividades cotidianas para viajar al santuario o templo de algún Cristo, virgen o santo con el fin de cumplir con la manda, de pedir un favor específico agradecer alguna acción que el creyente considera un favor divino, 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. La peregrinación vive en México (Shadow, 1994:15).

Antecedentes históricos del culto al señor de Chalma

En esta sección hablaremos sobre la imagen central del santuario de Chalma, motivo por el cual mucha gente realiza peregrinaciones y vistas al lugar durante todo el año, llegando a consolidar el santuario como el segundo en número de visitantes a nivel nacional, solamente superado por el santuario del Tepeyac en la ciudad de México.

Fueron los frailes franciscanos y agustinos quienes se establecieron en la región del Valle de Matlatzinco para evangelizar a los indígenas. Los padres franciscanos cubrieron la mayor parte del territorio, cubriendo casi toda el área, ocupando lugares como Toluca, Teutenago, Texcaltitlan, Texupilco, Atlapulco, Calimaya, Temazcaltepec, Metepec y Zinacantepec; los frailes agustinos se concentraron en las cabeceras de Ocuilán y Malinalco que pertenecían a la visita de Cuernavaca, a Zacualpan, Toluca y Charo; En 1537 la Orden Agustina llegó a Ocuilán en la víspera de la Pascua del Espíritu Santo. La información sobre quiénes fueron los monjes que llevaron a cabo la empresa evangélica no es clara, aunque la tradición remite como fundadores a fray Sebastián de Tolentino y a fray Nicolás de Perea. La misión evangelizadora de ambos monjes tenía cierto grado de resistencia por parte los naturales de Ocuilán, quienes fieles a viejas creencias se refugiaban en una gruta escondida y de difícil acceso en la barranca de Chalma, para continuar celebrando sus cultos.

La actual imagen del Señor de Chalma es producto de un proceso histórico que se puede rastrear hasta la época prehispánica en los momentos del contacto español, son los primeros frailes agustinos que llegan al lugar los que tratan de realizar la sustitución de un ídolo que se encontraba en una cueva al cual los naturales adoraban, los frailes hacen la sustitución de la imagen por un Jesús crucificado que es el que hasta ahora sigue vigente. Los primeros datos de la probable identificación del dios que se adoraba en la cueva de Chalma, nos la da el cronista del santuario agustino, Joaquín Sardo, que escribe sobre el dios aquel:

Desde aquellos siglos de la gentilidad, época infeliz, en que ya hacía nuestra América sepultada en las horrorosas sombras de la idolatría, se hallaban miserablemente envueltos en ellas todos los naturales de Ocuela y su comarca, dando ciega adoración, y rindiendo culto á un ídolo, de cuyo nombre, por la total mudanza de religión y costumbres, aun entre ellos ha quedado borrada la memoria; y solo se cita, como más probable, haber venerado á esta falsa deidad con el título de Ostotoctheotl, cuya interpretación es el Dos de las Cuevas, aunque de ello no hay total certeza (Sardo, 1979: 2).

En 1537 la Orden Agustina llegó a Ocuilán en la víspera de la Pascua del Espíritu Santo. La información sobre quiénes fueron los monjes que llevaron a cabo la empresa evangélica no es clara, aunque la tradición remite como fundadores a fray Sebastián de Tolentino y a fray Nicolás de Perea. La misión evangelizadora de ambos monjes tenía cierto grado de resistencia por parte los naturales de Ocuilán, quienes fieles a viejas creencias se refugiaban en una gruta escondida y de difícil acceso en la barranca de Chalma, para continuar celebrando sus cultos. El milagro de la leyenda dice que en 1539 los frailes Sebastián de Tolentino y Nicolás Perea, de la Recolección de Religiosos Agustinos, evangelizaban la región de Malinalco y Ocuilán y se enteraron de que en una cueva cercana a Chalma se veneraba a Oxtotéotl (dios de la cueva) con sacrificios humanos. De acuerdo a la relación histórica de Joaquín Sardo, aquí el fraile narra la aparición del crucifijo de Chalma, al respecto escribe:

En esta cueva, había erigido la superstición gentilica de los naturales de la provincia de Ocuela, un altar donde tenían colocado el ídolo arriba referido, en quien sacrificaban al demonio abominables cultos, ofreciéndole inciensos y perfumes, y tributándole en las copas de sus caxetes (así llaman sus vasos) los corazones y sangre vertida de niños inocentes, y de otros animales de que gustaba la insaciable crueldad del comun enemigo. Era mucha la devoción (mejor diríamos superstición) y grande la estima, que su engañada ceguedad hacía de este ídolo, y conforme a ella, era el numeroso concurso de naturales que de toda la comarca, y aun de los más remotos climas venían a adorarlo y ofrecerle torpes

víctimas, y pedirle para sus necesidades, el favor y auxilio, que engañados se persuadian podía darles (Sardo, 1979:3-4).

Pero el sitio era importante, seguro un santuario pues agrega Florencia que en tiempos prehispánicos le tenían mucha veneración los de Ocuilan y su comarca, Sardo escribe que lo llegaban a venerar no sólo los ocuiltecas sino también de tierras lejanas, escribe sobre el milagro de la aparición del Cristo:

Fueron conducidos por los indios y al observar las diabólicas escenas, emprendieron la tarea evangelizadora exhortándoles a destruir el ídolo y venerar a Jesucristo. Al tercer día regresaron y vieron con sorpresa que en el lugar se encontraba la piadosa imagen que hoy se venera. Se dirigían a la cueva a destrozarse a "Oxtotéotl" y se encontraron con el milagro de la aparición del Cristo crucificado con el ídolo hecho añicos en los pies (Sardo, 1979: 17-24).

Un factor que influyó en la "reputación milagrosa" de la imagen del Señor de Chalma está plasmada en la leyenda de un bandolero llamado en su época, *El príncipe de los montes*; quien al escapar de la Santa Hermandad por sus delitos, se arrojó barranca abajo con un salto de más de cien metros, se dice que el bandolero logro escapar con solo invocar la ayuda del Señor de Chalma al iniciar el salto; otro episodio que ayudo para el prestigio creciente del Cristo de la cueva, fue el acontecido con el cuerpo de fray Bartolomé, que aligerando el peso corporal del siervo de Dios por virtud del éxtasis piadoso, le permitía desprenderse del suelo, manteniéndose en el aire mientras oraba. Este tipo de leyendas y muchas otras de diferentes fuentes y momentos, han hecho que la actual población de México, tenga como objeto de veneración a la imagen de Señor de Chalma, durante todo el año acuden miles de peregrinos procedentes de diversas latitudes del país, atraídos por la infinidad de dones y milagros que se le atribuyen a la imagen central del santuario, que desde el siglo XVI, ha sido objeto de veneración, siendo este uno de los templos más concurridos, pues goza de gran fama entre los devotos y se dice que esta imagen es muy milagrosa.

Capítulo 3. Propuesta metodológica, estrategias y acciones para la conformación de la biografía cultural de los crucifijos peregrinos

Introducción

En este capítulo, mostraremos el caso de estudio que nos sirvió como referente para la elaboración de la biografía cultural de los crucifijos peregrinos de Chalma. También mostraremos los aspectos metodológicos, las estrategias empleadas y las acciones específicas que realizamos para conformar la biografía cultural; empezaremos hablando sobre las razones que impulsaron a la realización de este trabajo, a partir del hallazgo de los vestigios de los crucifijos depositados en el camino al santuario.

El santuario de Chalma es uno de los más visitados en la región del altiplano central de México. Aquí convergen todo el año numerosas peregrinaciones. Las personas que caminan a este recinto llevan consigo una serie de objetos que son representativos de un peregrino. Una gran parte de estas personas portan consigo un objeto especial que es el más importante de la caminata, nos referimos a los crucifijos. Estos representan la imagen del Señor de Chalma, imagen que es objeto de devoción y motivo de la visita al santuario.

Este estudio tiene como objeto principal analizar la cultura material, enfocándonos en los crucifijos como pieza central en el rito de la peregrinación y las implicaciones sociales más allá de esta, ya que estos objetos representan el elemento físico de la identidad y la ideología de las personas que realizan la caminata. Este estudio contempla el análisis del ciclo de vida de los crucifijos para entender su importancia en las diferentes facetas, tales como: proceso de manufactura; comercialización; rol de imagen peregrina; objeto de culto en el altar

familiar; registro arqueológico cuando se rompe en la peregrinación y son depositados en algún lugar del camino que lleva al santuario.

El presente estudio tiene como eje principal la cultura material generada en las peregrinaciones al santuario de Chalma. Revisamos la teoría que se ha generado en el estudio de este tópico, así como su relevancia para la arqueología, convirtiéndose en el objeto de estudio de esta. Los peregrinos han adoptado la costumbre de depositar las imágenes religiosas que se rompen en el camino, en lugares específicos, dando lugar a la formación de depósitos de restos materiales que conforman un registro arqueológico. Este registro puede reflejar estos usos y costumbres. Para entender este registro, es importante revisar los conceptos de religiosidad popular y su relación con las peregrinaciones, entendiendo que al estar estudiando los usos y costumbres de los peregrinos debemos tener bases teóricas que expliquen este fenómeno.

El elemento más representativo de esta cultura material lo constituyen los crucifijos que los peregrinos portan en su recorrido al santuario, es por ello que decidimos realizar “la biografía cultural de los crucifijos”, con la finalidad de conocer su implicación en la vida diaria del peregrino, así como el impacto en la formación del registro arqueológico.

Todo lo anterior constituye la base para poder realizar un caso de estudio donde podamos demostrar que un fenómeno cultural actual como una peregrinación, del que se desprenden usos y costumbres específicos por parte de los peregrinos, generan un registro arqueológico de materiales contemporáneos que pueden ser analizados e interpretados para entender el proceso de formación a través del uso de técnicas arqueológicas y etnográficas; lo que nos permitirá tener una mejor aproximación de la realidad de la cultura material involucrada en el registro arqueológico mencionado. Por otra parte, al elaborar la biografía cultural de los crucifijos, nos permitirá entender la relevancia que tiene este objeto en la vida de los peregrinos así como su papel preponderante en la realización de la peregrinación.

Son muchas las peregrinaciones que tiene como destino el santuario de Chalma, nosotros hemos realizado la peregrinación que sale del pueblo de Iztacalco en la ciudad de México y dura tres días, ésta es nuestro caso de estudio y la describiremos a continuación.

La peregrinación a pie de Iztacalco a Chalma

Nuestro caso de estudio

Cada año el pueblo de Iztacalco organiza una peregrinación a pie al santuario de Chalma, asisten personas de los siete barrios que componen el pueblo así como personas de las colonias vecinas, la caminata se realiza durante la fiesta de Pentecostés que se lleva a cabo 40 días después del domingo de Pascua, esta dura tres días, se parte el día viernes y tiene como punto de reunión y partida el atrio de la iglesia de San Matías, iglesia principal del pueblo de Iztacalco; donde se ofrece la bendición a los peregrinos a las 5:00 pm, que tienen como objetivo llegar al santuario de Chalma el siguiente domingo a las 9:00 de la mañana donde se oficia una misa por el párroco de Iztacalco.

La tradición de peregrinar del pueblo de Iztacalco al santuario de Chalma, se remonta a muchos años atrás, pero no existen registros y en esa época, solo asistían un pequeño grupo de personas; la asociación del Señor de Chalma es aún más antigua, y por la información recabada en las entrevistas, la peregrinación como ocurre en la actualidad, empezó en 1967, año en el cual, la mayordomía presidida por el señor Pedro Sandoval y el señor Román Sandoval como su topil, decidieron hacer el recorrido acompañados de la imagen del Señor de Chalma, lo cual argumentan era una gran responsabilidad, ya que nunca habían sacado la imagen. El mayordomo principal se denomina Mayor y tiene un ayudante o asistente que se nombra topil, la asociación del señor de Chalma se compone de un mayor y su topil y 7 mayordomos más, que pueden tener un topil.

El origen de la peregrinación se ha perdido, pero hay personas que comentan que hace más de 150 años se realiza la peregrinación a Chalma, antes se iba por la ruta de la marquesa, pero después se cambió por la ruta del Ajusco. La peregrinación que actualmente se realiza en Iztacalco, es relativamente nueva, fue a partir del año de 1967, que se siguió la ruta que hoy recorren para llegar al santuario de Chalma, y es también en ese año cuando la mayordomía a cargo, decide hacer la peregrinación acompañados de la imagen del “Señor de Chalma” que tienen y veneran en el pueblo de Iztacalco. De acuerdo con los informantes ese primer año, solo asistieron entre 20 y 25 personas.

El señor Andrés, menciona que ya con anterioridad algunos habitantes de Iztacalco hacían una caminata a Chalma, pero de manera aislada y no en una fecha especial, además de que los caminantes seguían la ruta de Cuajimalpa y La Marquesa, pero en 1967 los mayordomos a cargo hicieron las indagaciones para poder llegar a Chalma vía el Ajusco. El señor Andrés Sandoval, menciona que él, solo pudo realizar la peregrinación durante nueve años, pero que siempre ha estado ligado de una u otra manera con la mayordomía que está a cargo, él mismo ha sido mayordomo y en otras ocasiones topil, y ha ocupado todos los cargos posibles dentro de la mayordomía del Señor de Chalma del pueblo de Iztacalco, menciona que también sus hijos, en este caso el más grande, ya fue mayordomo.

La ruta que la gran mayoría de los peregrinos sigue es la siguiente, desde el atrio de San Matías se aborda un transporte público que los llevara al pueblo de San Andrés Ajusco, para reunirse con otros peregrinos de otros lugares, a partir de este punto los peregrinos de Iztacalco realizan el camino a pie, pero es importante aclarar que un grupo muy reducido de peregrinos realiza este tramo del camino a pie desde Iztacalco, llevando los nichos que portan las imágenes del Señor de Chalma de Iztacalco, y posteriormente se unen en San Andrés al filo de las 11 de la noche; algunos peregrinos optan por esperar la las imágenes, otro empezaran el recorrido desde el momento en que bajan del transporte que los llevo hasta ese lugar.

Desde san Andrés Ajusco, el camino es siempre cuesta arriba, se realiza la travesía por la sierra del Ajusco, para llegar al primer objetivo del viaje que es el paraje de agua de Cadena, después de 8 horas de camino o más, los peregrinos arriban a este lugar y pueden encontrar cabañas que en un tiempo eran principalmente de troncos, pero debido a la gran cantidad de peregrinos que ahora realizan las peregrinaciones se han construido varias casas para dar alojamiento a los peregrinos que quieran evitar el frío del monte. De igual manera se han colocado una gran variedad de puestos de comida en los que durante las 24 se puede encontrar comida y bebidas calientes, algunos peregrinos solo pasaran por este punto como un lugar de refrigerio y continuaran su camino, otros tantos acamparan en los alrededores y continuaran la marcha hasta la mañana siguiente. El caso de Iztacalco casi todos los peregrinos rentan un lugar en las cabañas que se han instalado y que protegen del frío y la lluvia de la noche, este lugar está a una altura de 3500 msnm, para continuar la marcha a las 7:00 am del sábado

Los peregrinos retoman el camino que continua hacia arriba, para encontrar el punto más elevado en el recorrido, nos referimos al lugar denominado las Cruces que se ubica a 3750 msnm, este punto tiene un significado especial para los peregrinos, aquí traen cruces conmemorativas para rendir homenaje a peregrinos que han fallecido, los deudos dejan una cruz con el nombre de la persona y así recordarla. Es un sitio de 50 x50 m y en él se han depositado miles de cruces de todos tamaños y materiales. Los peregrinos de Iztacalco pasan por este lugar entre las 8 y 9 de la mañana, dependiendo de la hora de salida de agua de cadena

A partir de este punto el camino será hacia abajo y tiene como meta llegar al pueblo de Santa Martha, que es el puesto de descanso y abasto para la mayoría de los caminantes. Aquí las mayordomías se organizan para dar de comer a los peregrinos que pasan y por las noches se ofrece café y pan a todos los caminantes. Los peregrinos de Iztacalco llegan a este punto alrededor de las 14:00 a 16:00 pm del sábado, donde la mayordomía ofrece comida a las 4:00 pm;

en este lugar es posible rentar una regadera y darse un baño así como descansar para continuar con el camino a la 1:00 am del domingo.

El último tramo de la caminata al santuario, empieza muy temprano el día domingo, desde la 1:00 am los peregrinos salen de santa Martha para caminar a través del valle que los llevara al Ahuehuete, lugar milenario que es considerado como el portal del santuario, aquí existe un gran árbol que tiene la característica especial de que de sus raíces emana un manantial que posteriormente se junta con el rio de Chalma que pasa a un lado del santuario, el agua de este manantial es muy apreciado por los peregrinos ya que según la creencia es agua medicinal y milagrosa, muchos llevan garrafas de agua de este manantial a sus casas.

La tradición marca que los peregrinos que van por primera vez deberán ser coronados con flores blancas, en el lugar existen señoras que venden las coronas para este fin, y los peregrinos que van a hacer un pago podrán coronarse con coronas de varios colores, esta es una marca de distinción par los peregrinos, aquí también se pueden bañar en las aguas del manantial para llegar muy presentables ante la imagen, sobre todo si se tienen varios días caminando. Actualmente el municipio ha adecuado una pequeña plaza para que los peregrinos bailen y es animado con un equipo de sonido que está sonando casi todo el día, este lugar de ubica a 5km del santuario, cuando los peregrinos de Iztacalco pasan por este lugar es muy temprano entre las 5 y 7 de la mañana y solo descansan unos minutos para continuar con su marcha, pues deben llegar al santuario a las 9:00 para asistir a la misa que es ofrecida en su honor.

Antes del arribo al santuario, a mitad del camino entre el ahuehuete y Chalma existe un lugar muy especial para los peregrinos, es el pasillo de los exvotos, donde una gran cantidad de peregrinos que rompieron su crucifijo en el trayecto, depositan aquí los fragmentos de las imágenes, creando cúmulos de objetos relacionados con la peregrinación, desde objetos de imágenes religiosas rotas, pasando por prendas de ropa y calzado, así como pequeños objetos como escapularios, rosarios, y toda la basura generada por el consumo de bebidas y alimentos que los peregrinos consumen en el camino, así se mezclan la basura y

los restos de objetos que tienen una carga simbólica y de estima para los peregrinos, creando un paisaje por demás interesante, ya que la primera impresión es de que es solo basura, pero para con una mejor reflexión podemos apreciar que el lugar es en realidad un altar que se extiende a lo largo de un kilómetro.

Singularidades de la peregrinación de Iztacalco

- Aunque la peregrinación al santuario de Chalma tiene más de 150 años, la ruta actual se realiza desde 1967.
- Ese mismo año se empezó a llevar la imagen del Señor de Chalma de Iztacalco y desde entonces viaja cada año.
- En 1967 más de una veintena de personas realizaron la peregrinación, actualmente la realizan miles.
- El Cristo de Iztacalco se compró en el monte de piedad de Ciudad de México por 30 pesos oro y no se sabe de donde es originaria, ni la edad exacta.
- En 2004 se festejaron los 100 años de la imagen del Señor de Chalma de Iztacalco.
- Actualmente existen tres imágenes del señor de Chalma en Iztacalco, el Señor de Chalma Grande, el Señor de Chalma Chico y el Señor de Chalma del barrio de Santa Cruz.
- Las imágenes peregrinas son del Señor de Chalma Grande y Chico.
- La lista de espera para la mayordomía del señor de Chalma es de 25 años.

Trabajos arqueológicos realizados en la zona Ocuilán – Chalma - Malinalco

Podemos clasificar los trabajos arqueológicos que se han realizado en la zona de Ocuilán – Chalma – Malinalco en tres grandes categorías

A. Trabajos de arqueología prehispánica

El trabajo de arqueología prehispánica más trascendental en la zona de Chalma Malinalco, es sin duda el realizado en la zona arqueológica de Malinalco donde se ubica el templo de las águilas, trabajos que se llevaron a cabo por José García Payón. Otra zona es Teotenago ubicada a 25 km al noroeste de Chalma, es un asentamiento del periodo posclásico de suma importancia.

Un poco más al norte se localiza el sitio de Calixtlahuaca (Matlazinco), este grupo tuvo influencia en la zona de Chalma pues conquistaron todo el valle de Toluca. El proyecto Coatlan en el área de Tonatico-Pilcaya (Martín Arana, 1990), al sur oeste de Chalma, se realizó en la década de los 70 y tenía como finalidad registrar todos los sitios arqueológicos del área, y registrar los niveles de desarrollo cultural alcanzados por cada grupo que habitó la zona, sus esferas de interinfluencia con otros grupos de la macroárea. Las rutas de comercio e intercambio que debieron existir, y registrar sistemas de irrigación y patrones de asentamiento de la zona.

B. Trabajos de arqueología histórica

Básicamente nos referimos a los trabajos realizados en los templos o conventos de la región, se han realizado trabajos de restauración.

C. Trabajos de arqueología contemporánea

La Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM) realizó a partir del 2006 y hasta el 2008 un proyecto denominado Arqueología de Lotes Baldíos. El proyecto tiene por finalidad la comprensión de los procesos de formación del registro arqueológico, a través de dos objetivos: 1) El estudio sociológico de las poblaciones actuales a través de los patrones de desechos localizados en los lotes

baldíos, empleando las metodologías provenientes de la arqueología. 2) El análisis de la formación del registro arqueológico para formular principios generales desde el presente aplicable a las conductas del pasado.

El estudio se ha llevado a cabo en la ciudad de Tenancingo, en la comunidad de Santa Ana Ixtlahuatcingo, y en Chalmita, todas ubicadas en el sur del Estado de México. Dando como resultado el artículo Arqueología de un lote baldío en Chalmita, Ocuilán, Por parte de los alumnos de la UAEM, donde se realizan trabajos de levantamiento de información en diversos terrenos baldíos que proporcionan información sobre la formación del registro arqueológico en contexto de abandono, con el objetivo de poder identificar conductas asociadas a los restos materiales.

En 2009 realizaron el proyecto Arqueología de la Basura Procesos de formación del registro arqueológico. Análisis del desecho de corcholatas y taparroscas en Tenancingo, Rubén Rosas Dávila, Guadalupe Esmeralda Vásquez Nava y Concepción Delia García Guzmán. Cuyo objetivo es: Explicar la formación y disposición de los elementos en este caso las corcholatas y taparroscas, para poder entender el patrón de comportamiento de acuerdo a la disposición de los elementos de una sociedad actual con el fin de entender a las sociedades pasadas, trabajos publicados por la UAEM en el sitio <http://etnoarqueologiauaem.blogspot.mx/2009/06/arqueologia-de-la-basura.html>.

El trabajo de realizado por investigadores de la UNAM a cargo de los arqueólogos Yoko Sugiura, César Villalobos Acosta y Elizabeth Zepeda, titulado *biografía cultural de la cerámica arqueológica desde la perspectiva de la materialidad: el caso del valle de Toluca (Sugiura et al., 2013)*, en el cual a partir de la materialidad como sustento teórico, analizan la región del valle de Toluca durante el Clásico. Emplean la biografía cultural de la cerámica arqueológica para interpretar el proceso de la negociación y reproducción de la identidad, que las poblaciones del valle de Toluca adoptaron y reinterpretaron de la ideología teotihuacana.

Construcción de la Biografía cultural de los crucifijos peregrinos

Al elaborar la biografía cultural de un objeto, se formulan preguntas similares a aquellas relacionadas con las personas: ¿cuáles son las posibilidades biográficas inherentes a su "estatus", periodo y cultura, y cómo se realizan tales posibilidades? ¿De dónde proviene la cosa y quién la hizo? ¿Cuál ha sido su carrera hasta ahora, y cuál es, de acuerdo con la gente, su trayectoria ideal? ¿Cuáles son las "edades" o periodos reconocidos en la "vida" de la cosa, y cuáles son los indicadores culturales de éstos? ¿Cómo ha cambiado el uso de la cosa debido a su edad, y qué sucederá cuando llegue al final de su vida útil?

El presente estudio tiene como eje principal la cultura material generada en las peregrinaciones al santuario de Chalma, los peregrinos han adoptado la costumbre de depositar las imágenes religiosas que se rompen en el camino, en lugares específicos, dando lugar a la formación de depósitos de restos materiales que conforman un registro arqueológico, este registro puede reflejar estos usos y costumbres. El elemento más representativo de esta cultura material lo constituyen los crucifijos que los peregrinos portan en su recorrido al santuario, es la pieza central en el rito de la peregrinación y las implicaciones sociales de estos más allá de la caminata, ya que estos objetos representan el elemento físico de la identidad y la ideología de las personas que realizan este viaje, es decir son la materialización de su religiosidad.

Este estudio contempla el análisis del ciclo de vida de los crucifijos para entender su importancia en las diferentes facetas, tales como: proceso de manufactura; comercialización; rol de imagen peregrina; objeto de culto en el altar familiar; registro arqueológico (cuando el crucifijo se rompe en la peregrinación y este es depositado en un lugar específico), con la finalidad de conocer su implicación en la vida diaria del peregrino, así como el impacto en la formación del registro arqueológico.

Los estudios que se enfocan en la materialidad confieren a los objetos un papel activo en su interacción con el ser humano; estos pasan a ser considerados por primera vez como un elemento activo en la reproducción de la sociedad y van más allá de analizar la forma y función de los objetos. En el enfoque biográfico la vida social de las cosas recae en el postulado de que la gente y sus objetos comparten tiempo, movimiento, cambio y ambos son constantemente transformados e indisolubles. Como Kopytoff señala, es necesario escribir una biografía económica relacionada con la cultura de cada objeto, que nos permita entender el contexto cultural de los significados específicos y las clasificaciones y reclasificaciones que cada objeto obtiene dentro de cada cultura.

Este papel fundamental de los objetos en la vida de los humanos es retomado en la obra de Igor Kopytoff, donde asume que las “cosas” no sólo pueden influir en los cambios sociales, sino que también poseen una biografía cultural, a través de la cual podemos percibir estos aspectos. Es posible afirmar que no sólo el intercambio económico crea valor: además está contenido en los productos que se mercadean. Centrándose en las cosas que se mercantilizan, y no simplemente en las formas o las funciones de la compraventa, es posible argüir que lo que crea la conexión entre intercambio y valor es la *política*, entendida esta última en su sentido amplio de relaciones de poder entre *estatus* distintos. Esta afirmación, justifica la idea de que las mercancías, como las personas, tienen una vida social (Kopytoff, 1991). Más recientemente el trabajo de Chris Gosden e Yvonne Marshall, aborda el tema biográfico de los objetos y lo plasman en su trabajo *The cultural biography of objects* (Gosden *et al.*, 1999). Ambas obras son fundamentales para el desarrollo del presente trabajo.

La materialidad postprocesual asume un enfoque biográfico que intenta reconstruir la secuencia de elaboración el uso, abandono y posible reutilización del objeto, atendiendo todas sus dimensiones: funcional, económica, política, simbólica, social, religiosa (Rodríguez Corral, 2006: 326). La materialidad y la espiritualidad están unidas por el reconocimiento de la agencia de los objetos, es

decir, la capacidad de los objetos para influir en las acciones de la gente y que tienen consecuencias materiales.

Metodología, estrategias y acciones

Para la realización de la biografía cultural de los crucifijos, emprendimos una serie de acciones que podemos dividir en dos grupos, las actividades de tipo arqueológico y las actividades de tipo etnográfico. Una estrategia fundamental para la realización de este trabajo es hacer la división de las cinco esferas que han sido identificadas como parte del ciclo de vida de los crucifijos:

- a) manufactura;
- b) comercialización;
- c) imagen peregrina;
- d) imagen en el altar familiar y
- e) como parte del contexto arqueológico, (en algunos casos)

Cada una de estas se deberá analizar bajo tres enfoques sugeridos

- i) arqueológico,
- ii) etnográfico
- iii) histórico

En cada esfera serán indicados los objetivos particulares, las estrategias y acciones para poder realizar la investigación. Finalmente, para cada esfera se debe conjuntar la información derivada de los tres enfoques para logra la integración de los resultados.

Mostraremos los trabajos realizados para ilustrar cada una de las esferas en las que participa el crucifijo a lo largo de su línea de vida, partiremos desde el momento de su manufactura y como este, llega a los puntos de venta del mercado

de Chalma donde los peregrinos adquieren esta pieza y posteriormente lo convierten de una mercancía de valor monetario a un objeto que no tiene valor económico y se transforma en un objeto de devoción y protección mediante la acción de bendecirlo en el altar del santuario.

Posteriormente si los peregrinos que adquirieron el crucifijo realizaron alguna manda o promesa, convertirán este objeto en su compañero de viaje en las siguientes tres ocasiones que peregrinen al santuario; solo cuando el crucifijo ha realizado tres veces el camino de la peregrinación se considera saldada la cuenta de la promesa por los favores recibidos; sin embargo suele suceder que en el camino los peregrinos sufran caídas que tengan como consecuencia que los crucifijos se rompan, en tal caso si estos tienen reparación los peregrinos reparan la pieza, de lo contrario los fragmentos rotos serán depositados en un lugar específico del camino, que los caminantes han elegido como sitios de depósito ritual, esta conducta genera un registro arqueológico, formado por un sin número de piezas de objetos relacionados con la peregrinación pero que mayoritariamente está formado por fragmentos de imágenes de Cristo de pasta, de los crucifijos que se rompen en el camino.

De esta manera el crucifijo entra en otra esfera que es como parte del registro arqueológico. Cuando los crucifijos realizan las caminatas sin ningún contratiempo, son colocados en los altares familiares que cada peregrino tiene en casa, y después de tres ocasiones en las que el crucifijo fue un peregrino ahora ocupará un lugar permanente en el altar familiar y tendrá funciones de imagen protectora para el peregrino y todas las personas que habiten ese hogar. Pasaremos a hacer una descripción de las cinco esferas donde grosso modo, mencionaremos las características principales y los diferentes enfoques metodológicos que emplearemos para la realización de la biografía.

Esfera de manufactura

Se caracteriza por ser el momento de fabricación de la pieza y termina cuando está es puesta en venta, en este momento el objeto es considerado como una mercancía. Desde el punto de vista arqueológico, el interés de esta etapa es conocer los materiales que intervienen en la fabricación del objeto, las técnicas de modelado y decoración de la pieza, así como el registro de las diferentes áreas de actividad que conforman los talleres de fabricación de la pieza. Registrar el origen de los materiales involucrados en la fabricación, y cantidades y técnicas necesarias para la fabricación de las piezas.

El aspecto etnográfico estar enfocado en conocer los diferentes puntos de vista de las personas que trabajan en la fabricación de las piezas, así como el valor que se asigna a los objetos. La visión histórica, tratara de encontrar los orígenes de la fabricación de la pieza, e indagar por el proceso de evolución que ha tenido a través de los años.

La metodología consistió en el análisis funcional (determinado etnográficamente) de los objetos involucrados en la fabricación del crucifijo

1. Registro del taller de manufactura de las imágenes de pasta:

- Realizar un croquis arquitectónico del área física del taller.
- Descripción general del espacio físico del taller.
- Identificar cada lugar con funciones específicas del proceso de manufactura.
- Identificar las herramientas y las personas involucradas en cada proceso de manufactura.

2. Identificar la ruta que siguen las piezas de pasta para llegar a los talleres de montaje.

3. Registro del taller de ensamblado de crucifijos

- Descripción general del espacio físico del taller.
- Identificar cada lugar con funciones específicas del proceso de manufactura.
- Identificar las herramientas y las personas involucradas en cada proceso de manufactura.

Esfera comercial

En lo referente a lo arqueológico, se hará el registro espacial de los puntos de venta, una clasificación o de ser posible una tipología de los crucifijos que se exponen a la venta. El trabajo etnográfico consistirá en hacer entrevistas a los comerciantes sobre la comercialización de los crucifijos. La visión histórica estará enfocada en encontrar desde cuando y como es que se comercializan estos objetos y tratar de encontrar variaciones de materiales y modos de fabricación a lo largo del tiempo.

Para la esfera de comercialización de los crucifijos se procederá a abordar el tema con la metodología siguiente:

Realizar un censo de los comercios que se dedican a la venta del crucifijo, concentrándonos en seis puntos específicos

- El área del Ahuehuete.
- El camino del ahuehuete al santuario de Chalma.
- El pueblo de Chalmita.
- La calle de acceso al santuario.
- La calle de acceso de la terminal de autobuses al santuario.
- La entrada lateral oeste del santuario.

Cuando los peregrinos adquieren un crucifijo en los diferentes puntos de venta del mercado, y estos lo llevan a bendecir al santuario, el crucifijo adquiere un animismo que le otorga el rito de la bendición con agua, a partir de este momento el crucifijo deja de ser considerado mercancía y pasa a formar parte de otra esfera, la esfera devocional, y a partir de este momento juega un papel más significativo en la vida de la persona que lo adquiere. Para realizar el registro de esta esfera, se realizó trabajo etnográfico en el santuario, en los momentos en que los peregrinos bendicen su imagen.

Esfera como imagen peregrina

El trabajo arqueológico se centra en el registro de la ruta de peregrinaje; el trabajo etnográfico estará enfocado en la realización de la peregrinación y hacer entrevistas y registro fotográfico de peregrinos y crucifijos y cultura material empleada en la peregrinación en general.

Una gran cantidad de peregrinos que caminan al santuario de Chalma, llevan consigo un crucifijo, cuando realizan esta caminata el crucifijo se convierte en el compañero de viaje y en ocasiones en el verdadero peregrino, ya que por lo visto en el transcurso de los años existen peregrinos que solo hacen la peregrinación para cumplir con los tres años que marca la tradición, e decir solo hacen la peregrinación mientras el crucifijo termina de pagar la manda realizada, que consiste en llevar la imagen durante tres ocasiones. Para realizar el registro de esta esfera, se realizó trabajo etnográfico

Los objetivos parciales de este punto son:

- Registrar la ruta de la peregrinación
- Hacer trabajo etnográfico con peregrinos que depositen crucifijos hacer un estudio de la materialidad de los mismos y su relación con los peregrinos que los depositan
- Realizar un registro fotográfico

Esfera como imagen en el altar familiar

Arqueológicamente, el interés está puesto en los diferentes altares y la disposición del crucifijo en los mismos. La etnografía estar enfocada en conseguir los contactos para poder hacer las visitas a las casa de peregrinos, y en lo referente al aspecto histórico, se harán historias de vida para registrar desde cuando los

crucifijos están colocados en los altares familiares y como se renuevan o sustituyen las imágenes de estos.

Cuando los peregrinos adquieren un crucifijo en los diferentes puntos de venta del mercado, y estos lo llevan a bendecir al santuario, el crucifijo adquiere un animismo que le otorga el rito de la bendición con agua, a partir de este momento el crucifijo deja de ser considerado mercancía y pasa a formar parte de otra esfera, la esfera devocional, y a partir de este momento juega un papel más significativo en la vida de la persona que lo adquiere.

Para realizar el registro de esta esfera, se realizará trabajo etnográfico en el santuario, en los momentos en que los peregrinos bendicen su imagen. Así como el registro de la disposición de los altares familiares, donde podremos hacer el registro de lugar que ocupan los crucifijos dentro del altar.

Los objetivos parciales de este punto son:

- Registrar los elementos más característicos de esta esfera a través de las entrevistas a peregrinos que salgan del santuario con su imagen bendecida
- Registrar la disposición espacial de los crucifijos dentro del altar familiar
- Realizar registro fotográfico.

Esfera como parte del contexto arqueológico.

El trabajo arqueológico a realizarse en esta etapa está enfocados a registrar los depósitos rituales que se forman con la cultura material que los peregrinos dejan a lo largo del camino, haciendo uso de la metodología concerniente al recorrido de superficie para registrar el sitio arqueológico, y posteriormente los cúmulos o depósitos rituales. Trabajo etnográfico, consiste en realizar la peregrinación, y hacer entrevistas a peregrinos así como detectar a los peregrinos que dejan objetos en los depósitos rituales. El enfoque histórico será recurrir a las fuentes

para hacer un recuento histórico de las peregrinaciones que tienen como destino el santuario de Chalma.

El camino al santuario de Chalma es muy sinuoso y cuando llueve se torna muy resbaladizo; esto ocasiona muchas caídas de las personas que caminan. En ocasiones las personas que se caen lo hacen también con su crucifijo, lo que causa que este se rompa; cuando esto sucede, las personas tienen un sentimiento de pérdida muy grande y por ser un objeto significativo para ellos no tiran las partes, los depositan en una parte específica del camino; este sitio que hemos identificado como la vereda de los exvotos, se ubica a cuatro kilómetros del santuario y se ha convertido en un lugar de depósito de las imágenes rotas, lo que va conformando un registro arqueológico. En esta esfera analizaremos este fenómeno de acumulación de imágenes rotas y veremos cómo se da el proceso de la formación del registro arqueológico que se conforma de materiales industriales contemporáneos, derivados de una actividad social actual, como lo son las peregrinaciones que actualmente tienen como objetivo llegar al santuario de Chalma.

Los objetivos parciales de este punto son:

- Hacer un análisis arqueológico de los depósitos rituales que se encuentran en el camino.
- Registrar la ubicación de los sitios de los depósitos en la ruta de la peregrinación.
- Realizar el registro y clasificación de la cultura material encontrada en los depósitos rituales.

Capítulo 4. Construcción de la biografía cultural de los crucifijos peregrinos de Chalma

Introducción

Este capítulo tiene como finalidad mostrar el desarrollo de la investigación; como se mencionó en el capítulo anterior, las esferas en las que participa el crucifijo peregrino, son cinco:

- a) manufactura;
- b) comercialización;
- c) imagen en el altar familiar
- d) imagen peregrina; y
- e) en algunos casos como parte del contexto arqueológico,

Mostraremos los trabajos realizados para ilustrar cada una de las esferas en las que el crucifijo participa a lo largo de su vida útil; partiremos desde el momento de su manufactura y como este, llega a los puntos de venta del mercado de Chalma donde los peregrinos pueden adquirir esta pieza, para posteriormente convertirlo de una mercancía a un objeto que no tiene valor económico y se transforma en un objeto de veneración y protección personal, mediante la acción de bendecirlo en el altar del santuario.

Posteriormente si los peregrinos que adquirieron el crucifijo realizaron alguna manda o promesa, convertirán este objeto en su compañero de viaje, como lo marca la tradición durante las siguientes tres ocasiones que peregrinen al santuario; solo cuando el crucifijo ha realizado tres veces el camino de la peregrinación se considera saldada la cuenta de la promesa por los favores recibidos; sin embargo suele suceder que en el camino los peregrinos sufran

caídas que tengan como consecuencia que los crucifijos se rompan, en tal caso si estos tienen reparación los peregrinos reparan la pieza, de lo contrario los fragmentos rotos serán depositados en un lugar específico del camino, que los caminantes han elegido como sitios de depósito ritual, esta conducta genera un registro arqueológico, formado por un sin número de piezas de objetos relacionados con la peregrinación pero que mayoritariamente está formado por fragmentos de imágenes de Cristo de pasta, de los crucifijos que se rompen en el camino.

De esta manera el crucifijo entra en otra esfera que es como parte del registro arqueológico. Cuando los crucifijos realizan las caminatas sin ningún contratiempo, son colocados en los altares familiares que cada peregrino tiene en casa, y después de tres ocasiones en las que el crucifijo fue un peregrino ahora ocupará un lugar permanente en el altar familiar y tendrá funciones de imagen protectora para el peregrino y todas las personas que habiten ese hogar.

Las características de los objetos son cruciales para comprender la influencia que las “cosas” producen en la gente. Sus atributos permiten adentrarnos en su genealogía, para intentar reconocer la manera en que pudieron haber influido en la gente durante los procesos de cambio y de qué forma las cosas de un presente determinado contienen la reinterpretación de otros pasados. Precisamente por ello hay que considerar que para poder alcanzar un nivel interpretativo, que constituye la meta de la investigación arqueológica; es crucial comprender los momentos específicos de creación, uso, intercambio y desecho de los objetos, es decir la materialidad y la biografía de las cosas tanto en el espacio como en un tiempo específico.

Con los argumentos anteriores referentes al valor de las cosas podemos dar respuesta a las preguntas como ¿Por qué estas piezas rotas, que para la mayoría de las personas serían consideradas basura, para los peregrinos constituyen un depósito ritual? ¿Cuál es el valor significativo de un peregrino que hace que los fragmentos rotos de una imagen no sean tirados a la basura, sino que son colocados en un lugar específico?

Responder de manera puntual estas preguntas nos muestra la pertinencia de hacer estudios arqueológicos bajo la perspectiva postprocesual, aplicando el método de la biografía cultural de los objetos y su materialidad asociada; por otra parte, podemos reconocer que estos estudios nos permiten aplicar los métodos arqueológicos a fenómenos culturales actuales de sociedades vivas, que tienen una manifestación de su cultura material conformada por objetos de materiales contemporáneos. La materialidad constituye por tanto un vehículo hermenéutico que permite interpretar las implicaciones que las cosas tienen sobre las personas; además de observar las relaciones más allá de las características físicas de la materia con la que los objetos están manufacturados. Con esto trata de entender por qué una clase determinada de objetos y no otras fueron importantes para las personas que los utilizaron.

Esfera de manufactura

La realización de la biografía cultural de los crucifijos peregrinos nos permitió identificar cinco esferas en el ciclo de vida de estos objetos, pudimos identificar a las personas involucradas en cada etapa, pudiendo registrar a través de la entrevista y la observación participante las implicaciones sociales de estas personas y el objeto estudiado, así pues en el proceso de manufactura el crucifijo es considerado como un producto de cambio o mercancía, pues este solo confiere en los involucrados un sentido de cumplimiento del trabajo; sin embargo el dueño del taller considera que él, ha sido seleccionado de alguna manera para poder hacer las piezas, mientras que sus hijos, que laboran como empleados dentro del taller no les significa nada. Lo mismo sucede en el pueblo de Chalma, en la siguiente etapa del proceso de manufactura, donde se localizan los talleres de ensamblado de los crucifijos, aquí el rol del crucifijo sigue siendo de mercancía y por tanto es tratado como un producto más.

La esfera de manufactura es el punto de partida del ciclo de vida de un crucifijo, esta se compone de tres etapas: la primera es la fabricación de la imagen

de pasta; la segunda es el traslado de las piezas a los talleres de montaje en el pueblo de Chalma y la tercera etapa es el montaje de la pieza de pasta en la cruz de madera; cada etapa estar conformada por diferentes procesos que en su conjunto darán como resultado los crucifijos que hacen alusión a la pieza central del santuario.

En esta esfera intervienen dos talleres, uno que fabrica las piezas de pasta y se ubica en la parte norte del Estado de México, en el poblado de Coexcotitlán, y los talleres de ensamblado que se ubican en el pueblo de Chalma, de la misma entidad. Un proceso intermedio es el traslado de las piezas de pasta a los talleres de montaje. En las siguientes secciones describiremos los procesos que intervienen en la fabricación de las piezas de pasta, así como las personas y materiales involucrados.

De acuerdo a lo planteado en el capítulo anterior, en esta sección mostraremos

1. Registro del taller de manufactura de las imágenes de pasta en el poblado de Coexcotitlán:

- Descripción general del espacio físico del taller.
- Identificar cada lugar con funciones específicas del proceso de manufactura.
- Realizar un croquis arquitectónico del área física del taller
- Identificar las herramientas y las personas involucradas en cada proceso de manufactura.

2. La ruta que siguen las piezas de pasta para llegar a los talleres de montaje.

3. Registro del taller de ensamblado de crucifijos en el poblado de Chalma

- Descripción general del espacio físico del taller.
- Identificar cada lugar con funciones específicas del proceso de manufactura.
- Identificar las herramientas y las personas involucradas en cada proceso de manufactura.

Taller de cristos de pasta en Coexcotitlán

Ubicación:

El taller de cristos de pasta del señor Mauro Ramírez se ubica en el pueblo de San Andrés Coexcotitlán, en el municipio de Estado de México, este pueblo se ubica al norte de la ciudad de Toluca, la dirección es en la calle Plutarco González, s/n entre las calles 30 de marzo y Adolfo López Mateos, sección 2 de San Andrés Coexcotitlán. (19° 21' 24'' N, 99° 38' 12'' O, 2600 msnm).

Descripción general del taller

El taller del señor Mauro Ramírez es un taller familiar que tiene 17 años de antigüedad; en el trabajan todos los miembros de la familia nuclear compuesta por el padre, la madre, dos hijos varones y una hija. El taller se ubica dentro de la casa de la familia Ramírez. El predio de la casa es de 75 metros de largo por 30 metros de ancho. Se ubica al norte del pueblo en la segunda sección de San Andrés Coexcotitlán. Consta de cinco áreas, tres con espacios delimitados, una más que es parte de la casa habitación de la familia Ramírez, y el patio de la casa que también es empleado para las funciones del taller, sirve como estacionamiento y área de atención a clientes y muestra de productos. En la parte trasera del terreno donde se ubica la casa y el taller, encontramos la parcela familiar, que mide aproximadamente 30 x 30 metros.

Las actividades el taller se resumen en la elaboración de piezas de pasta, dentro de las cuales en este taller se elaboran más de 20 diferentes tipos de imágenes, pueden alcanzar una producción de 400 piezas semanales en un horario de 8:30 am a 6 pm, de lunes a sábado, pero si es necesario pueden trabajar hasta altas horas de la noche para poder surtir los pedidos que se haya generado en la semana.

Delimitación de áreas y actividades dentro del taller

Bodega.

El taller se compone de tres espacios delimitados geográficamente; tiene un espacio de 7 metros de largo por 4 metros de ancho, este espacio es básicamente una bodega, en ésta se colocan los productos que están en espera de ser pintados y aquí terminan de secarse, aquí hay una persona que se dedica a taladrar los cristos de pasta para hacer los orificios que servirán como sujeción para el crucifijo, se hacen tres perforaciones a cada pieza; en esta área sirve de bodega de los materiales empleados en la elaboración de la pasta, como son bultos de cero fino, bultos de talco, garrafones de resina.

Área de vaciado.

Otro espacio está dedicado al vaciado y elaboración de las piezas, en esta área trabajan hasta tres personas; sus dimensiones son de 6 metros de largo por 4 metros de ancho, en este espacio se almacenan los tinacos de resina y sirve como área de trabajo para secado y usos múltiples.

Área de pintura.

Fuera del espacio de esta sección del taller se encuentra otra área que se usa para pintar las piezas, se compone por un espacio de 4 metros de largo por 3 metros de ancho. Esta área no tiene techumbre pues se requiere que este ventilado por que se utiliza un compresor para la aplicación de la pintura a las piezas.

Almacén.

Espacio de 4 metros de ancho por 5 metros de largo que sirve como almacén de piezas terminadas, en este sitio se realiza el acabado y envoltura de los productos, y se utiliza según la demanda, de aquí se suben a la camioneta para su traslado y entrega al taller de ensamblado de crucifijos que se ubica en el mercado de Chalma, a 51 km del San Andrés Coexcotitlán.

Patio de la casa.

El patio sirve principalmente como estacionamiento y área de paso entre los diferentes espacios, además de cumplir con sus funciones de la vida cotidiana de la familia.

Croquis del taller

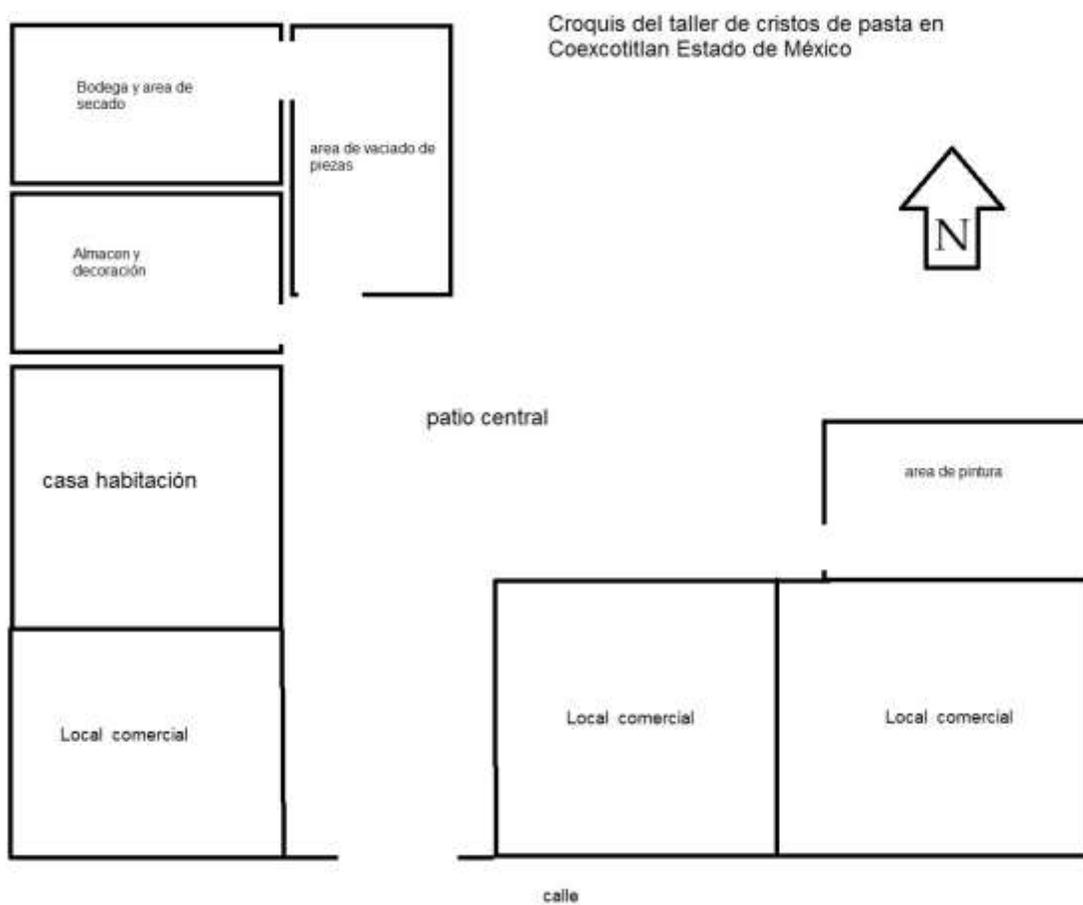


Figura 1. Croquis del taller de figuras de pasta en Coexcotitlán, Estado de México

Materiales para la manufactura de crucifijos

Todos los materiales son comprados de manera local dentro del pueblo, en entrevista al señor Ramírez nos comentó que en el pueblo existen más de 300 talleres, por lo que los vendedores del materia se han establecido en el pueblo, anteriormente se tenían que traer de la ciudad de México. El abastecimiento de materiales para el taller se realiza el día lunes, y las proporciones de cada material están en función de la demanda generada el domingo previo, que es el día de entrega y también levantamiento de pedidos en el mercado de Chalma.

Los materiales necesarios para la elaboración de las imágenes de pasta son:

Resina, Talco o calcio, Cobalto, Estireno, Catalizador para resina, Cero fino (tres porciones por cada medio litro de resina preparada) y Dimetil 50 ml.

Proceso de manufactura del Cristo de pasta en el taller del señor Mauro Ramírez.

Preparación de la mezcla de resina

Preparación del molde

Preparación de pasta para vaciado

Vaciado de resina en molde

Desmoldar

Quitar rebabas

Pulido y acabado

Perforación de crucifijos

Secado

Pintura

Decoración

Embolsado

El personal que labora en el taller está compuesto por siete personas

Nombre	Edad	Filiación	Función
Mauro Ramírez	47 años	Padre	Dueño, ventas, compras, administración, y transporte.
Erick Ricardo Ramírez Serrano	23 años	hijo	pintura
Sergio Eduardo Ramírez Serrano	22 años	hijo	Moldeado, pulido, taladro
Carlos Daniel Ramírez Ramírez	17 años	sobrino	Moldeado, pulido, taladro
Luis Edgar Morales de la Cruz	15 años	amigo	Moldeado, pulido, taladro
		Esposa	Decoración y envoltura
		Hija	Decoración, y envoltura

Figura 2. Personas que laboran en el taller de imágenes de pasta

Diagrama de flujo del proceso de manufactura de los cristos de pasta

Manufactura de cristo de pasta



Héctor Espinosa, UNAM, 2014

Figura 3. Proceso de Manufactura de imágenes de pasta

Entrevista en el taller de Coexcotitlán

En entrevista realizada al señor Ramírez, nos menciona que en el pueblo de Coexcotitlán se encuentran más de 300 talleres dedicados a la producción de piezas religiosas de pasta, y que al menos entre 80 y 100 talleres hacen trabajos para el santuario de Chalma, al igual que él, sus hermanos tienen talleres que se dedican a lo mismo. El considera que su trabajo es muy importante, pues este ha sido su modo de subsistencia de los últimos 17 años, también piensa que de alguna manera ha sido bendecido por el señor de Chalma, pues le ha permitido tener el taller; al respecto de fabricar otras piezas menciona que no le ha llamado la atención, pues él tiene preferencia por realizar piezas religiosas. Nos comentó que le pidieron hacer la imagen de la santa muerte pero él se negó pues eso no está bien.

Traslado de figuras de pasta a los talleres de montaje en Chalma

El traslado de las imágenes de pasta los talleres de ensamblado de los crucifijos, se realiza por vía terrestre una vez el número de crucifijos solicitados ha sido terminado; por lo general esto se realiza el día domingo en la madrugada para entregar los crucifijos en las primeras horas de la mañana en el pueblo de Chalmita y en el mercado de Chalma que es donde se ubican los talleres de ensamblado y terminación en la fabricación de los crucifijos. Desde estos talleres se distribuyen a nivel local a todos los locatarios para su venta en los diferentes puntos de venta del mercado.

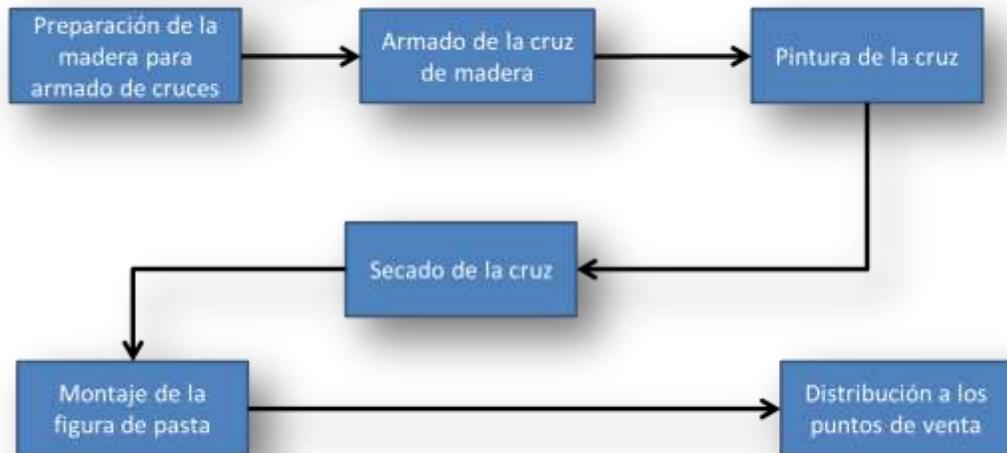
Taller de montaje de crucifijos en el pueblo de Chalma

Una vez que las piezas de pasta son transportadas al pueblo de Chalma, se entregan en los diferentes talleres de ensamble para montar las figuras en las cruces de madera y así completar el proceso de manufactura de los crucifijos; posteriormente los mismos talleres de ensamblado realizan la venta de crucifijos a los comerciantes del mercado de Chalma (foto 9).

Para la elaboración de las cruces de madera, el primer paso es la selección de las piezas, después se hacen los cortes en los maderos donde se unirán para formar las cruces; posteriormente se clavan y posteriormente se pintan; la pintura puede ser de color negro o aplican una capa de petróleo que teñirá de color oscuro a la cruz, otro material que aplican es el barniz transparente, y en ocasiones se deja al natural. Después de pintar se deja secar y posteriormente se coloca la pieza de pasta, se clava en los orificios que han sido preparados y se coloca la placa (foto 10).

Los crucifijos se van armando de acuerdo a la demanda de los comerciantes; se llegan a armar hasta 500 crucifijos por semana, los talleres están dentro del mercado por lo que el traslado final se hace a pie dentro de las inmediaciones del mercado de Chalma (foto 11). Cuando los crucifijos son entregados en los puntos de venta, empieza otra etapa en la vida útil de este objeto; se pasa a la esfera de comercialización.

Ensamble de crucifijos



Héctor Espinosa, UNAM, 2014

Figura 4. Diagrama de flujo del proceso de ensamble de crucifijos

Esfera de comercialización

En esta etapa de la vida del crucifijo, mostraremos el proceso de comercialización, el cual se lleva a cabo principalmente en el mercado de Chalma, que rodea al santuario en su totalidad. En la esfera de comercialización es cuando el crucifijo ha adquirido su forma final y es exhibido como producto de consumo en los diferentes puestos del mercado de Chalma, los comerciantes ven el objeto como una mercancía, al cual se le asigna un valor económico

Descripción del mercado de Chalma

Por muchos años Chalma fue un pequeño pueblo que solo de cuando en cuando, en los meses de mayo y diciembre, se veía animado por nutridas peregrinaciones, especialmente de indígenas. En 1940 las cosas comenzaron a cambiar;

empezaron a llegar y establecerse ahí algunos comerciantes atraídos por las buenas ventas de las ferias, y se realizaron algunas mejoras sustanciales para el poblado en lo que a servicios urbanos se refiere, producto de las demandas a las autoridades correspondientes por parte de los pobladores. En 1974, con la apertura de la carretera Marquesa – Chalma, que comunica a esta última con la Ciudad de México, el pueblo de Chalma se transformó drásticamente, ya que en lugar de recibir peregrinaciones anuales, ahora estas son continuas y llegan al santuario cada fin de semana.

El santuario de Chalma se encuentra enclavado en la cañada de Ocuilán, alrededor de este se asienta el mercado que ocupa todas las inmediaciones del recinto, prácticamente se debe atravesar el mercado para poder acceder al santuario, en este mercado se ofrecen un sin número de productos, dentro de los que destacan los productos u objetos relacionados con el culto al señor de Chalma. Sin embargo la pieza que resalta de esta variedad de productos es sin duda el crucifijo que hace una alusión a la imagen principal del santuario.

Esto ha generado que el patrón de asentamiento es sumamente irregular debido a las condiciones topográficas, las calles siguen los contornos de la barranca y las líneas de nivel, esto es por demás notorio al caminar por las calles aledañas al santuario son muy angostas y sinuosas y todas estas cubiertas por los puestos de comerciantes que conforman el mercado, mismo que envuelve al santuario por cualquiera de las direcciones que el peregrino arribe, y lo irregular del terreno ha provocado que la arquitectura del lugar sea de lo más ecléctica, cada espacio es utilizado al máximo, y es por el comercio que se ha apoderado de todos los alrededores del santuario. Esto da un aspecto de total desorden y caos, ya que al analizar el arreglo de las calles o mejor dicho pasillos, pues la mayoría está cerrada a la circulación vehicular, se puede notar que todo el conjunto está plagado de puestos comerciales que en su mayoría son removibles, pero en realidad son permanentes pues el tianguis es cosa de todos los días.

Estos se conjugan con las innumerables escalinatas que han sido colocadas por todo el espacio, recordemos que el pueblo está enclavado en la ladera de una barranca y esto es notorio cuando se camina por el mercado. La vía principal es la carretera que une a los municipios de Malinalco y Ocuilán, misma que es abarrotada por el cúmulo de peregrinaciones que llegan al Santuario. La calle principal que corre del atrio del santuario a la terminal de camiones es la más transitada y también la que más puestos tiene; en esta calle podemos encontrar el principal asentamiento de puestos de imágenes religiosas, lo mismo sucede con el acceso al santuario que viene del Ahuehuete, prácticamente todo el camino desde el poblado vecino de Chalmita hasta el santuario está copado de puestos (ver figura 5).

Para esta sección platicamos con algunos locatarios del mercado que venden crucifijos en el área de la puerta principal del santuario, el primer puesto que se puede ver desde el atrio de la iglesia es el de la familia Cortez, que de acuerdo a los datos proporcionados, tienen más de 70 años vendiendo en ese puesto, y la señora Amelia, es quien actualmente atiende ese lugar, desde 1974, año que coincide con la apertura de la carretera que corre de Santiago Tianguistenco a Chalma, apertura que motivo a que las peregrinaciones empezaran a llegar de manera más constante; al enfocarnos en los crucifijos, la señora Amelia nos mostró la gran variedad de tipos que maneja y vende en su puesto. Nos menciona que el material utilizado para la elaboración de los crucifijos ha variado con el tiempo siendo los más antiguo de madera tallada, después de yeso y actualmente de pasta o resina y que hay quien hace algunos sobre pedido de fibra de vidrio, pero que esos son muy costosos y por eso no los ofrecen en los puestos, solo por pedido. La señora Amelia comenta:

Los que más se vende son los de pasta y los traen de talleres en San Andrés Coexcotitlán, en esta parte del mercado los siguientes dos puestos son de mi familia y otros dos allá adelante, somos los que hemos estado desde que se hizo este mercado, bueno mi abuelo el empezó todo

esto, ahora vendemos todo tipo de artículo religioso pero lo que más vendemos son los crucifijos del Señor de Chalma.

Zonas de puntos de venta de crucifijos en el santuario de Chalma

De acuerdo con el censo realizado para este trabajo tenemos los siguientes resultados en cuanto al número de puntos de venta de crucifijos.

Realizar un censo de los comercios que se dedican a la venta del crucifijo, concentrándonos en seis puntos específicos

zona	Area donde se ubican los puntos de venta	Accesorias Prestos fijos	Puestos armados con estructura metálica	Puestos improvisados	total
1	Acceso principal al santuario	30			30
2	La calle de acceso al santuario de peregrinos que vienen del Ahuehuate	6	25	19	50
3	La calle de acceso desde la terminal de autobuses al santuario		25	5	30
4	La entrada lateral al oeste del santuario, acceso norte		20	10	30
5	Av. Hidalgo		10	15	25
6	El pueblo de Chalmita (carretera)	5	7	18	30
7	El área del Ahuehuate	2	3	5	10
	TOTAL				205

Figura 5. Censo de zonas y tipos de puestos para los puntos de venta de crucifijos

Croquis de la ubicación de zonas de puntos de venta de crucifijos en el santuario



Figura 6. Croquis de la ubicación de zonas de los puntos de venta de crucifijos alrededor del santuario de Chalma.

Esfera como imagen protectora en el altar familiar

En esta etapa existe un aspecto fundamental en el ciclo de vida del crucifijo; este pasa de ser una mercancía al cual se le otorga un valor monetario, que es el que se aplica cuando se vende y se le otorga un valor simbólico al momento en que los devotos llevan a bendecir su imagen al santuario. Esto no es una generalidad pero la gran mayoría de las personas que compran una imagen religiosa que hace alusión a un santo, virgen o cristo.

Esta etapa de la vida del crucifijo es la finalidad para lo que fue creado, las personas compran las imágenes con la finalidad de colocarlas en un altar familiar, con el objetivo de tener un objeto que sea la referencia del santo que se venera en el santuario y a su vez cada persona lo convierte en santo protector.

El crucifijo adquiere otro valor cuando es comprado en los puestos del mercado y es llevado para su bendición con agua, al interior del santuario; es en este momento cuando el peregrino lleva la imagen frente a la imagen principal del santuario y posteriormente es bendecido por el párroco, que el crucifijo deja de ser considerado como una mercancía y adquiere otro valor que no tiene nada que ver con lo económico. Para que esto pueda suceder los fieles compran las imágenes en los diferentes puntos de venta del mercado circundante al santuario, y posteriormente lo presentan ante la imagen central del templo, donde realizan la acción de bendecir la imagen mediante un chorro de agua que consideran dota de bendiciones a la imagen, así como de transmitir los dones de la imagen central a la imagen que compraron, lo cual la convierte en un objeto de veneración y referencia a la imagen central. Esta acción la realiza un párroco del santuario en un área especial para eso, que se ubica a un costado del altar principal del templo (foto 15).

El Crucifijo como imagen protectora

Después de bendecir las imágenes los peregrinos salen del santuario por la puerta lateral (fotos 16 y 17) y es en este momento cuando el objeto pasa de ser una mercancía y se convierte en objeto de veneración e imagen protectora; es por eso que la imagen es colocada en la parte central del altar familiar, y ocupará este lugar hasta que las personas lo deseen, incluso puede trascender generaciones dentro de la familia, lo cual le confiere un valor mucho más alto, ya que se convierte en la imagen familiar a través del tiempo llegando a convertirse en reliquia familiar (fotos 18).

Diagrama de flujo de la esfera como imagen protectora en el altar familiar

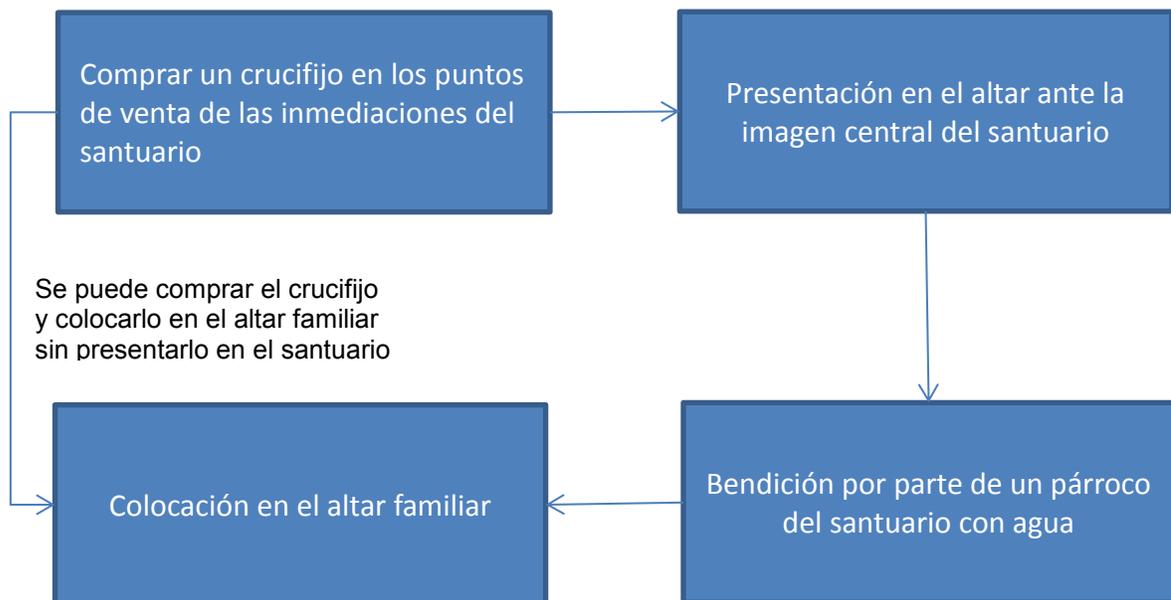


Figura 7. Esfera como imagen protectora en el altar familiar

La figura 7 muestra el diagrama de flujo de esta esfera, empieza con la compra del crucifijo en el mercado de Chalma y termina con la colocación del crucifijo en el altar familiar; pasando por la bendición de la imagen. Con esta transferencia de valor y dones al crucifijo, los peregrinos empiezan otra etapa en el ciclo de vida del objeto, a partir de ahora, la imagen será colocada en el altar familiar y cumplirá con sus funciones de imagen protectora para la familia, entendiendo que se ha transferido un tipo de agencia de la figura principal del santuario a la imagen que el peregrino bendijo y solo el peregrino sabe el valor asignado al objeto.

Esfera como imagen peregrina

En esta esfera es muy notable la relación que se establece entre el crucifijo y la persona que lo tiene, se convierte en compañero de viaje y también juega un rol como elemento central y motivo para peregrinar; por este motivo muchas personas elaboran nichos para poder transportar su crucifijo, la gran mayoría de los caminantes solo lo amarra a su mochila y así emprende el viaje, la foto 17 muestra el momento de la salida de los peregrinos al santuario de Chalma, desde el pueblo de Iztacalco en la Ciudad de México. En la foto 18 podemos apreciar el paso de los peregrinos por alguno de los valles que existen en el recorrido, durante la caminata los peregrinos establecen un relación muy estrecha con su crucifijo, pues le confieren cuidados e incluso algunos platican con ellos.

Esta esfera se caracteriza por otorgarle a los crucifijos un rol social dentro de las peregrinaciones que se realizan al santuario de Chalma; de acuerdo con la tradición, los peregrinos que compraron un crucifijo e hicieron una petición al Señor de Chalma, lo tendrán que llevar en peregrinación por tres ocasiones diferentes al santuario, solo hasta que esto se cumpla, se puede considerar como cumplida la promesa.

Registros históricos de las peregrinaciones a Chalma

En general, las peregrinaciones al santuario de Chalma no tienen un registro histórico preciso; sin embargo es probable encontrar registros de estas en los diferentes trabajos que se han realizado para explicar este fenómeno. Las fuentes históricas mencionan que quizás estas peregrinaciones sean la continuidad de aquellas que se celebraban desde antes de la llegada de los españoles, pues se sabe que muchos de los pueblos mesoamericanos realizaban peregrinaciones al lugar de las cuevas, es decir a Chalma, al mismo sitio que según las narraciones en mayo 1539, los frailes agustinos descubrieron un cristo a cuyos pies se encontraban los restos de Oztoctotl o señor de las cuevas, deidad prehispánica que de acuerdo a las crónicas, era la imagen que se adoraba en ese lugar (Mendizábal, 1946; Romero Quiroz, 1957; Sardo, 1979) y que igual que al cristo de la actualidad, los peregrinos ofrendaban sacrificios para limpiar y sanar el alma y pedir favores para el porvenir. El siguiente párrafo es testimonio del padre Francisco Florencia, quien es reconocido como uno de los primeros cronistas del santuario:

En esta cueva, habia erigido la superstición gentílica de los naturales de la provincia de Ocuella, un altar donde tenían colocado el ídolo arriba referido, en quien sacrificaban al demonio abominables cultos, ofreciéndole inciensos y perfumes, y tributándole en las copas de sus caxetes (así llaman sus vasos) los corazones y sangre vertida de niños inocentes, y de otros animales de que gustaba la insaciable crueldad del comun enemigo Era mucha la devoción (mejor diríamos superstición) y grande la estima, que su engañada ceguedad hacía de este ídolo, y conforme a ella, era el numeroso concurso de naturales que de toda la comarca, y aun de los más remotos climas venían a adorarlo y ofrecerle torpes víctimas, y pedirle para sus necesidades, el favor y auxilio, que engañados se persuadian podía darles (Sardo, 1979: 3 - 4).

Pero el sitio era importante, seguro un santuario pues agrega Florencia que en tiempos prehispánicos le tenían mucha veneración los de Ocuilán y su comarca y el padre Joaquín Sardo registra que lo llegaban a venerar no sólo los ocuiltecas sino también de tierras lejanas, y escribe sobre el milagro de la aparición del Cristo:

Fueron conducidos por los indios y al observar las diabólicas escenas, emprendieron la tarea evangelizadora exhortándoles a destruir el ídolo y venerar a Jesucristo. Al tercer día regresaron y vieron con sorpresa que en el lugar se encontraba la piadosa imagen que hoy se venera. Se dirigían a la cueva a destrozar a "Oxtotéotl" y se encontraron con el milagro de la aparición del Cristo crucificado con el ídolo hecho añicos en los pies (Sardo, 1979: 17 - 24).

En el párrafo anterior podemos ver como ya existen indicios sobre un culto y un proceso de peregrinación en tiempos prehispánicos, Carlos Martínez Marín, escribe sobre este fenómeno en su ensayo titulado *Santuarios y Peregrinaciones en el México Prehispánico*. Donde escribe refiriéndose al cacicazgo de Ocuilán:

En una cueva veneraban los ocuiltecas y malinalcas a Oztotéotl. El nombre del dios que poco dice para su identificación, parece referirse al hecho de la estancia de un dios en una cueva, pero es que como decía Florencia al finalizar el siglo XVII, los ocuiltecas ya no conservando de él 'memoria alguna... por el mucho tiempo que ha pasado, como por la total mudanza de religión, y costumbres...' y agrega que 'Hay quien piense, que se llamaba Ostoc Teotl,... pero es adivinar' (Martínez Marín, 1972:161 -178).

Podemos ver que el peregrinaje al santuario de Chalma, está registrado desde época prehispánica, y esa tradición se ha conservado por una gran cantidad de pueblos que cada año siguen realizando peregrinaciones con objetivo de arribar al santuario a venerar la imagen milagrosa. En la siguiente sección ilustramos la peregrinación que realiza el pueblo de Iztacalco al santuario de Chalma.

La peregrinación a pie de Iztacalco a Chalma

Cada año el pueblo de Iztacalco organiza una peregrinación a pie al santuario de Chalma, a esta asisten personas de los siete barrios que componen el pueblo y de muchas de las colonias vecinas, esta se realiza durante la fiesta de Pentecostés que se lleva a cabo 40 días después del domingo de Pascua, la caminata dura tres días se parte del atrio de San Matías, donde se ofrece una misa para los peregrinos a las 5:00 pm, y tiene como objetivo llegar al santuario a las 9:00 de la mañana donde se oficia una misa por el párroco de Iztacalco en Chalma.

La ruta que la gran mayoría de los peregrinos sigue es la siguiente, desde el atrio de San Matías se aborda un transporte público que los llevara al pueblo de San Andrés Ajusco, para reunirse con otros peregrinos de otros lugares, a partir de este punto los peregrinos de Iztacalco realizan el camino a pie, pero es importante aclarar que un grupo muy reducido de peregrinos realiza este tramo del camino a pie desde Iztacalco, llevando los nichos que portan las imágenes del Señor de Chalma de Iztacalco, y posteriormente se unen en San Andrés al filo de las 11 de la noche; algunos peregrinos optan por esperar la las imágenes, otro empezaran el recorrido desde el momento en que bajan del transporte que los llevo hasta ese lugar.

Desde san Andrés Ajusco, el camino es siempre cuesta arriba, se realiza la travesía por la sierra del Ajusco, para llegar al primer objetivo del viaje que es el paraje de agua de Cadena, después de 8 horas de camino o más, los peregrinos arriban a este lugar y pueden encontrar cabañas que en un tiempo eran principalmente de troncos, pero debido a la gran cantidad de peregrinos que ahora realizan las peregrinaciones se han construido varias casas para dar alojamiento a los peregrinos que quieren evitar el frío del monte. De igual manera se han colocado una gran variedad de puestos de comida en los que durante las 24 se puede encontrar comida y bebidas calientes, algunos peregrinos solo pasaran por este punto como un lugar de refrigerio y continuaran su camino, otros tantos

acamparan en los alrededores y continuaran la marcha hasta la mañana siguiente. El caso de Iztacalco casi todos los peregrinos rentan un lugar en las cabañas que se han instalado y que protegen del frío y la lluvia de la noche, este lugar está a una altura de 3500 msnm, para continuar la marcha a las 7:00 am del sábado

Los peregrinos retoma el camino que continua hacia arriba, para encontrar el punto más elevado en el recorrido, nos referimos al lugar denominado las Cruces que se ubica a 3750 msnm, este punto tiene un significado especial para los peregrinos, aquí traen cruces conmemorativas para rendir homenaje a peregrinos que han fallecido, los deudos dejan una cruz con el nombre de la persona y así recordarla. Es un sitio de 50 x50 m y en él se han depositado miles de cruces de todos tamaños y materiales. Los peregrinos de Iztacalco pasan por este lugar entre las 8 y 9 de la mañana, dependiendo de la hora de salida de agua de cadena

A partir de este punto el camino será hacia abajo y tiene como meta llegar al pueblo de Santa Martha, que es el puesto de descanso y abasto para la mayoría de los caminantes. Aquí las mayordomías se organizan para dar de comer a los peregrinos que pasan y por las noches se ofrece café y pan a todos los caminantes. Los peregrinos de Iztacalco llegan a este punto entre las 14:00 y 16:00 pm del sábado, donde la mayordomía ofrece comida a las 5:00 pm; en este lugar es posible rentar una habitación de alguna casa del pueblo así como una regadera y darse un baño y descansar para continuar con el camino a la 1:00 am del domingo.

El último tramo de la caminata al santuario, empieza muy temprano el día domingo, desde la 1:00 am los peregrinos salen de Santa Martha para caminar a través del valle que los llevara al Ahuehuete, lugar milenario que es considerado como el portal del santuario, aquí existe un gran árbol que tiene la característica especial de que de sus raíces emana un manantial que posteriormente se junta con el río de Chalma que pasa a un lado del santuario, el agua de este manantial es muy apreciado por los peregrinos ya que según la creencia es agua medicinal y milagrosa, muchos llevan garrafas de agua de este manantial a sus casas.

La tradición marca que los peregrinos que van por primera vez deberán ser coronados con flores blancas, en el lugar existen señoras que venden las coronas para este fin, y los peregrinos que van a hacer un pago podrán coronarse con coronas de varios colores, esta es una marca de distinción por los peregrinos, aquí también se pueden bañar en las aguas del manantial para llegar muy presentables ante la imagen, sobre todo si se tienen varios días caminando. Actualmente el municipio ha adecuado una pequeña plaza para que los peregrinos bailen y es animado con un equipo de sonido que está sonando casi todo el día, este lugar se ubica a 5km del santuario, cuando los peregrinos de Iztacalco pasan por este lugar es muy temprano entre las 5 y 7 de la mañana y solo descansan unos minutos para continuar con su marcha, pues deben llegar al santuario a las 9:00 para asistir a la misa que es ofrecida en su honor.

Singularidades de la peregrinación de Iztacalco

- Aunque la peregrinación al santuario de Chalma tiene más de 150 años, la ruta actual se realiza desde 1967.
- Ese mismo año se empezó a llevar la imagen del Señor de Chalma de Iztacalco y desde entonces viaja cada año.
- En 1967 más de una veintena de personas realizaron la peregrinación, actualmente la realizan miles.
- El Cristo de Iztacalco se compró en el monte de piedad de Ciudad de México por 30 pesos oro y no se sabe de donde es originaria, ni la edad exacta.
- En 2004 se festejaron 100 años de la imagen del Señor de Chalma de Iztacalco.
- Actualmente existen tres imágenes del señor de Chalma en Iztacalco, el Señor de Chalma Grande, el Señor de Chalma Chico y el Señor de Chalma del barrio de Santa Cruz.
- Las imágenes peregrinas son las del Señor de Chalma Grande y el señor de Chalma Chico.
- La lista de espera para la mayordomía del señor de Chalma Grande es de 25 años.

Esfera como objeto del registro arqueológico

Esta esfera es la parte central de nuestro estudio, esta etapa en la vida del crucifijo se caracteriza por que para algunas imágenes es el final de su vida útil, cuando los caminantes realizan la peregrinación y por algún motivo su crucifijo se rompe, entonces la gran mayoría opta por dejar los fragmentos del crucifijo en sitios específicos del camino muy cerca del santuario de Chalma, estos cúmulos de objetos forman depósitos rituales que a su vez conforman un registro arqueológico, conformado por objetos o cultura material relacionada con las peregrinaciones que fluyen al santuario.

Antes del arribo al santuario, a mitad del camino entre el ahuehuete y Chalma existe un lugar muy especial para los peregrinos, es el pasillo de los exvotos, donde una gran cantidad de peregrinos que rompieron su crucifijo en el trayecto, depositan aquí los fragmentos de las imágenes, creando cúmulos de objetos relacionados con la peregrinación, desde objetos de imágenes religiosas rotas, pasando por prendas de ropa y calzado, así como pequeños objetos como escapularios, rosarios, y toda la basura generada por el consumo de bebidas y alimentos que los peregrinos consumen en el camino, así se mezclan la basura y los restos de objetos que tienen una carga simbólica y de estima para los peregrinos, creando un paisaje por demás interesante, ya que la primera impresión es de que es solo basura, pero para con una mejor reflexión podemos apreciar que el lugar es en realidad un altar que se extiende a lo largo de un kilómetro.

El sitio: la vereda de los exvotos

A mitad del recorrido entre el Ahuehuete y el santuario de Chalma, existe una vereda que pasa por el pueblo de Chalmita, en esta sección del trayecto, los peregrinos han adoptado la costumbre de colocar a lo largo del camino lo que podríamos denominar como “exvotos”, los cuales consisten de prácticamente cualquier prenda de vestir del peregrino, camisas, playeras conmemorativas,

chamarras, zapatos e incluso pantalones, también existen todo tipo de imágenes religiosas, en su mayoría se trata de crucifijos rotos, imágenes alusivas al señor de Chalma, imágenes de la virgen de Guadalupe y otros santos, también existen escapularios y rosarios. Los peregrinos cargan su crucifijo y algunas otras imágenes religiosas, durante el trayecto, se pueden tener caídas que provocan que las imágenes se quiebren, cosa que es muy lamentable para el poseedor de la imagen, para no tirarla, se ha adoptado la costumbre de colocarlas en el camino, lo que da origen a los depósitos rituales, que para propósitos de este estudio convertiremos en unidades de estudio.

Encontramos que la *vereda de los exvotos* tiene un referente histórico registrado por Javier Romero en su obra sobre Chalma y Malinalco, donde escribe *el peregrino deja una piedra cerca del coloso y tal cantidad de prendas personales, al pie del árbol, en el tronco y en sus ramas, que hacen que el ahuehuete presente un aspecto peculiar* (Romero Quiroz, 1957: 10). Cuando esta acción se volvió costumbre y con la llegada de más peregrinos, fue imposible dar cabida a tantos objetos; el ahuehuete fue cercado y los peregrinos empezaron a dejar sus objetos a lo largo de la vereda mencionada, que corre paralela al flujo del río de Chalma, este lugar se encuentra en la cañada del Ahuehuete, era el camino prehispánico entre Ocuilán y Chalmita, este fue recorrido por los antiguos adoradores de Oztocteotl, dios de las cuevas de Chalma y en la actualidad los peregrinos lo siguen recorriendo para llegar al santuario (Mendizábal, 1946).

La ubicación del sitio: el sitio está a cuatro kilómetros al norte del santuario de Chalma, y a un kilómetro del poblado del Ahuehuete; esta en el fondo de la Cañada de Ocuilán, con una elevación promedio de 2000 metros sobre el nivel del mar, el camino esta bordeado de cerros que en todo momento están cobijando el camino. Siguiendo la ruta de la carretera el camino se divide en un tramo tiene una longitud de 1.5 kilómetros aproximadamente, en este tramo se ubica el sitio que nosotros denominamos “la vereda de los Exvotos”.

Tipo de uso del sitio: el sitio es en realidad el camino que enlaza el pueblo de Chalma con el poblado del Ahuehuete, estos se hayan separados por una distancia de cinco kilómetros, existe una carretera que comunica ambas comunidades, y la vereda de los exvotos es parte del camino que es paralelo a la trayectoria de la carretera. En el camino existen bardas de piedra y mallas de alambre de púas que delimitan los diferentes predios que se ubican a ambos lados del camino, estos predios son usados principalmente para la siembra de maíz y otras especies comestibles, algunos también son usados como lotes de casa habitación, el lado poniente del camino es el desnivel de la cañada de Ocuilán, y en el fondo el rio Chalma sigue su cauce, este rio llega hasta la base misma del santuario.

El trabajo arqueológico realizado en la vereda de los exvotos

El presente trabajo pertenece a la categoría de trabajos arqueológicos contemporáneos, cuyo principal enfoque es el estudio de la cultura material derivada de las peregrinaciones que tienen como destino el santuario de Chalma, estos materiales contemporáneos y perecederos conforman los depósitos rituales que aglutinan los objetos que los peregrinos depositan por diferentes razones cuando viajan al santuario. El punto central está enfocado en la realización de la biografía cultural del crucifijo peregrino, así como entender la relación objeto – sujeto que se origina en cada etapa de la vida del crucifijo y el papel fundamental que los objetos juegan en la vida de los peregrinos.

Para realizar el registro arqueológico de este sitio se procedió a definir la unidad de estudio que emplearemos; el sitio se extiende aproximadamente por un kilómetro, a lo largo de este se pueden encontrar cualquier cantidad de objetos relacionados con la peregrinación, para poder hacer el análisis de estos materiales fue preciso determinar la unidad de estudio para la cuantificación de objetos así como su clasificación.

Esto nos llevó a conformar una unidad de estudio como el cumulo de materiales únicamente por la densidad de materiales encontrados, identificando la ubicación de estos apoyados en un GPS, siendo identificados 10 de estos cúmulos de material, que denominaremos depósitos rituales, debido a la naturaleza de su procedencia.

El análisis de los depósitos de materiales nos lleva a realizar una clasificación de los mismos, para ello hemos propuesto realizar la separación de los elementos en los siguientes grupos

1. Material religioso.
2. Material para vestido.
3. Material de utensilio.
4. Material diverso.

El grupo de Material religioso, lo conforman todos los elementos que tienen que ver con un acto devocional, ya sea imagen religiosa, cruz de cualquier material, así como otros elementos relacionados con el culto religioso, como escapularios, rosarios, veladoras. El grupo de material de vestido se refiere a todas las prendas de ropa que los peregrinos usan y portan y que son depositadas en los diferentes depósitos; la característica de estas prendas es que han sido utilizadas como parte del vestuario que los peregrinos usaron a lo largo del camino, en su mayoría son prendas que están rotas, como los pantalones y algunas playeras, así como la gran cantidad de calzado que se pueden hallar en estos depósitos; por otro lado están las playeras conmemorativas alusivas a la peregrinación y que siempre tienen grabado el lugar de origen y el año y la edición de la peregrinación.

Estas playeras siempre están grabadas con imágenes religiosas en su gran mayoría la imagen del señor de Chalma. El grupo de los materiales de utensilio lo conforman todos los elementos que los peregrinos usan en su recorrido, la gran mayoría de estos son botellas de todo tipo y material, donde se porta agua, bebidas de sabor, jugos, bebidas energizantes, cerveza y bebidas alcohólicas;

pero también se integran aquí elementos como lo son pilas, lámparas, bolsas. El último grupo denominado **material diverso**, lo componen todos los elementos encontrados que no encajaban en los grupos anteriores, son tan variados que van desde fotocopias y mechones de cabello, hasta envolturas diversas de alimentos.

Los elementos se clasificaron y se analizaron de acuerdo a las siguientes características que dieron como resultado la siguiente tabla por unidad de recolección con presencia de material.

- Material con el cual está fabricado, plástico o metal
- Estado de conservación, malo, bueno y regular; esta variable fue determinante para entender qué tipo de desecho es, a la cual llegamos a determinar que es basura secundaria ya que Schiffer describe como basura secundaria, es la que no corresponde al lugar de uso y de desecho, en la cual hay una fase de transporte.
- Colores con los cuales está decorado el elemento.
- Clasificación de producto (marca).

Diagrama de flujo del ciclo de vida de los crucifijos peregrinos

Después de realizar la biografía cultural de los crucifijos peregrinos podemos hacer el diagrama del ciclo de vida, tomando como ejemplo el modelo establecido por Michael Schiffer (1990, figura 8).

En el diagrama de la figura 9 mostramos el flujo del ciclo de vida de los crucifijos tomando como base el modelo de Michael Schiffer para mostrar el contexto sistémico y el contexto arqueológico. Este es el resultado de la investigación: Arqueología de una peregrinación (Espinosa Vázquez, 2012: 178).

Con la construcción de la biografía de los crucifijos peregrinos, podemos hacer más argumentos que complementan el diagrama propuesto en 2012, al ser integrados los nuevos elementos del ciclo de vida de los crucifijos, el resultado es

un diagrama que abarca todas las etapas o esferas en las que el crucifijo interviene a lo largo de su vida útil. Mostramos estos resultados en la figura 10.

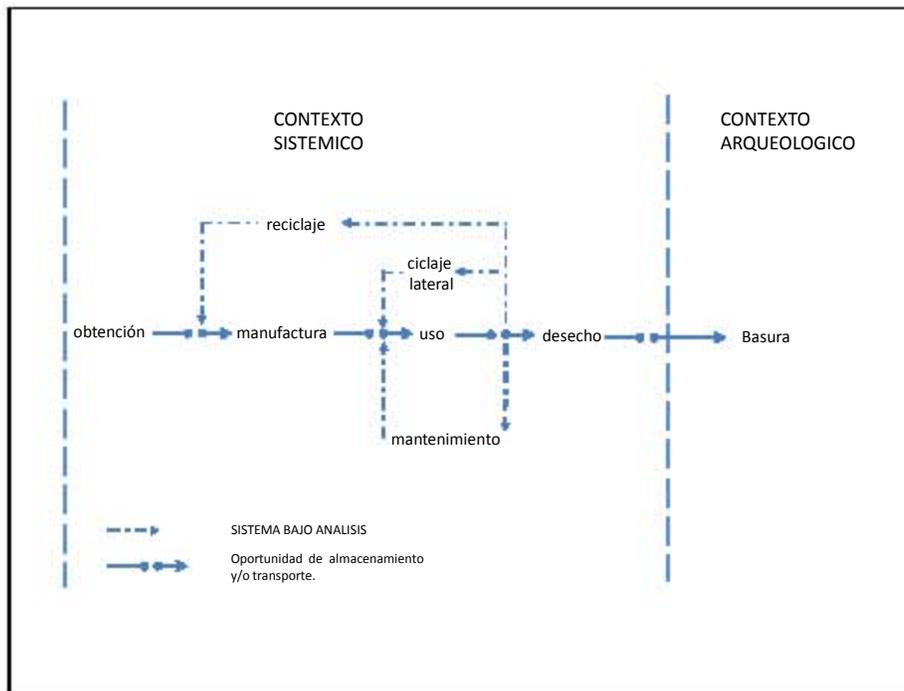


Figura 8. Modelo de flujo para visualizar el ciclo de vida de elementos duraderos. Tomado de Schiffer 1990: 85. Boletín de Antropología Americana 22.

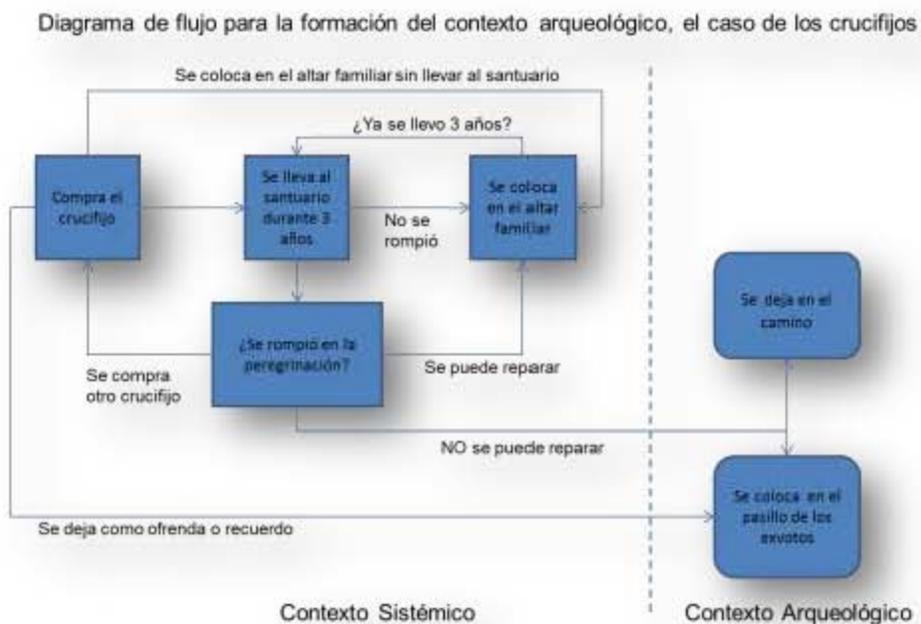
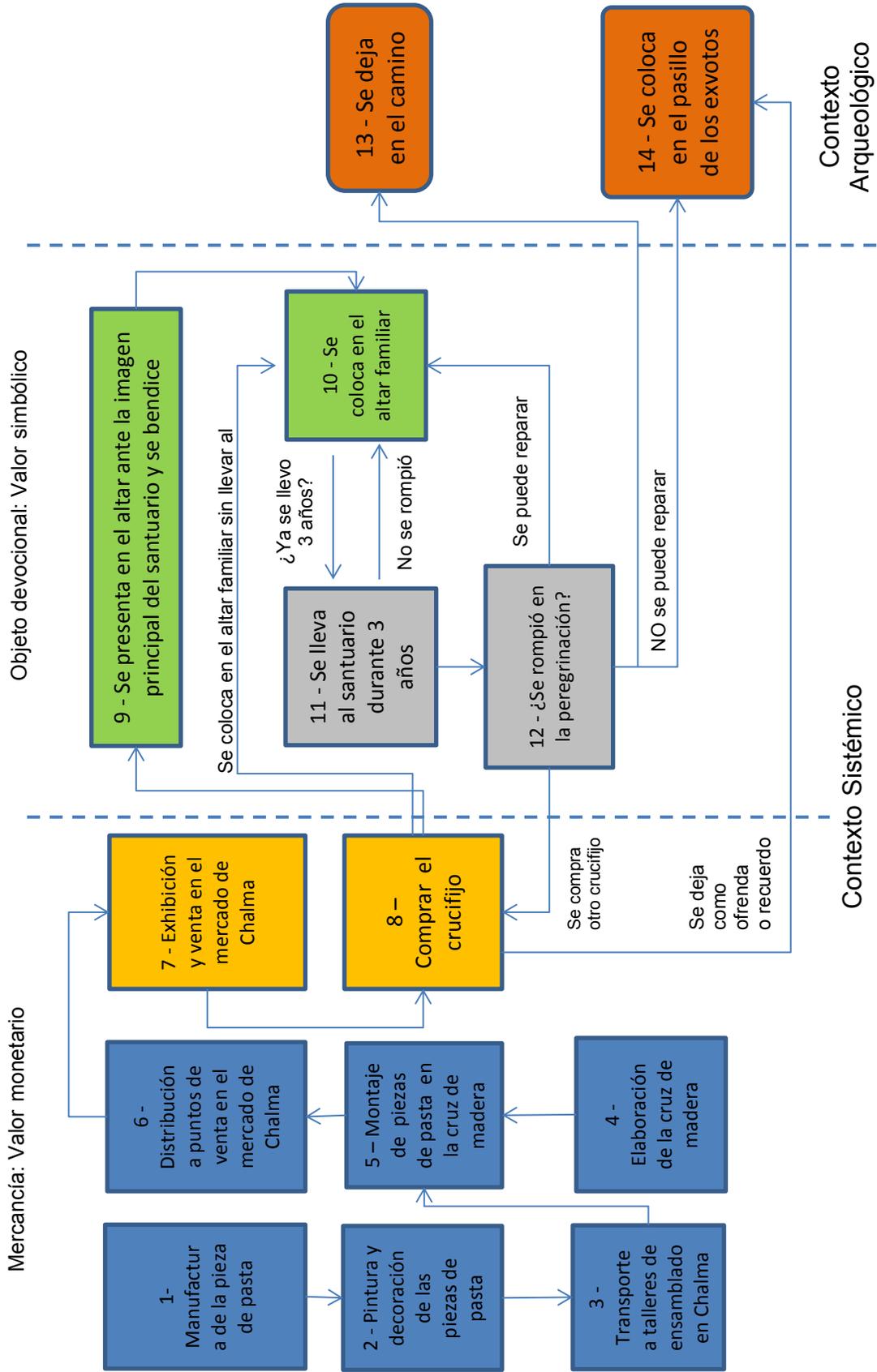


Figura 9. Diagrama de flujo de la esfera en el registro arqueológico de los crucifijos

Diagrama de flujo del ciclo de vida de los



Héctor Espinosa, UNAM, 2015.

Esfera de manufactura (1-6) Esfera de comercialización (7-8) Esfera como imagen protectora (9-10)
 Esfera como imagen peregrina (11-12) Esfera como objeto del registro arqueológico (13-14)

Figura 10. Esferas del ciclo de vida de los crucifijos

Capítulo 5. Materialidades de los crucifijos

Introducción

En este capítulo mostramos los roles que juega el crucifijo en cada una de las etapas de su ciclo de vida, así como la relación que se establece con las personas, es decir hablaremos de la materialidad que este objeto adquiere en cada etapa de su vida útil. La relación que el crucifijo peregrino de Chalma tiene en cada uno de los momentos de su ciclo de vida con las personas se realiza de diferentes formas, las cuales tienen diferentes enfoques sobre lo que este objeto representa en sus vidas.

En el capítulo anterior construimos la biografía cultural de los crucifijos peregrinos, donde analizamos las cinco esferas en la vida útil del este objeto, en este capítulo mostraremos las materialidades asociadas a cada una de esas etapas. Haremos un cruce de los conceptos propuestos por Daniel Miller: *Objetivación, Agencia, Poder, inmaterialidad y Tiranía del sujeto*, que revisamos en el capítulo 1 con las etapas del ciclo de vida registradas en la biografía cultural de los crucifijos revisados en el capítulo 4: *Manufactura, comercialización, como imagen en el altar familiar, como imagen peregrina, como objeto en los depósitos rituales*. Este cruce será mostrado en el cuadro que resuma esta matriz, para un mejor entendimiento de análisis.

El reciente énfasis de arqueología en la materialidad, o el complejo de mutua interacción entre la cultura material y las acciones humanas y cómo funcionan estas formas entre objetos y las sociedades, complementa los estudios de cultura material y materialidad en la antropología y otros campos (Miller 1987, 2005; Schiffer 1999; Skibo y Schiffer 2008).

Centrándose en la creación de relaciones entre las personas y los objetos o el significado de decisiones en lugar de lo que significa per se, algunos estudiosos

han revisitado innovadora enfoques semióticos para interpretar estatuillas (por ejemplo, Joyce 2007). Otros han explorado la naturaleza de la materialidad, replicación, objetivación y agencia en el complejo de la antigua y, a veces biografías modernas de objetos en los contextos de sus mundos de objetos (Meskell, 2004). Acordando que ninguna teoría o entendimiento de la materialidad se suficiente, Lynn Meskell define materialidad en términos generales como "la constitución de la mundo material en la antigüedad "-nuestro compromiso físico con el mundo, nuestro medio para insertarnos en la trama de ese mundo, y nuestra forma de constituir y dar forma a la cultura en un sentido incorporada y externa (Meskell 2004: 1, 11, 50, 177).

La biografía cultural o historia de vida aplicada a los artefactos en sus contextos originales es útil (Meskell, 2004: 55-58), como "A pesar de que desde un punto de vista teórico, los actores humanos codifican las cosas con importancia, desde el punto de vista metodológico, es las cosas en movimiento que iluminar su contexto humano y social" (Appadurai, 1991b). No sólo son "cosas" (por ejemplo, figuritas de terracota) codificado con significado o el significado de los actores humanos en una sociedad, "las cosas en movimiento" (objetos en movimiento a través de las diferentes fases de su "vida" en las sociedades desde la creación hasta la disposición y destrucción) puede dar una idea de las sociedades en las que se movían.

Estos conceptos son también la pieza central del enfoque de la historia de vida basado en el rendimiento donde los "performances" son las acciones o usos de artefactos en distintos roles a lo largo de su vida o "Cadena conductual" (Schiffer *et al.*, 2008). Muchos estudios dentro de la cultura material revelan el modo en que los grupos llegan a entenderse a sí mismos y se convierten en lo que son a través de su apropiación de bienes.

Para contextualizar la relación de la imagen del señor de Chalma y los habitantes del pueblo de Iztacalco empezaremos el capítulo con datos sobre esta relación, esto nos dará una mejor idea para entender la relación que se construye entre los crucifijos peregrinos y las personas, ya que el crucifijo peregrino es la

representación de la imagen central del santuario, es decir cada crucifijo representa al señor de Chalma. Continuaremos haciendo la descripción de las relaciones del objeto y las personas en cada etapa del ciclo de vida para culminar con el cuadro que se muestra en la figura 11, donde hacemos un resumen de cada etapa y los conceptos manejados en la materialidad.

El cristo de Chalma

La imagen original del cristo de Chalma fue destruida parcialmente por un incendio a fines del siglo XVIII, formándose con sus restos la imagen que actualmente se venera como original (Giménez, 1978: 73-74). El cristo de Chalma es una talla de madera de tamaño un poco más que natural, el dramatismo de la imagen se transmite sin ningún problema, es del tiempo en el que las imágenes de cristo eran muy dramáticas y sangrientas. El señor de Chalma es un cristo muerto, captado en el momento mismo en que el alma dejó el cuerpo. Escribe el padre Ayala:

El señor es verdaderamente impresionante; su vista sacude bruscamente el ánimo. Se ostenta ya sin vida, caído el cuerpo pesadamente sobre la cruz, completamente vencido... ¡Un autentico, un verdadero cadáver!, herido, maltrecho y sangrante que sobrecoge el alma de espanto y despierta la más tierna compasión y el más acendrado amor (Ayala, 2000: 37).

Al cristo de Chalma se le puede identificar fácilmente por su cruz ochavada con cantoneras de plata, por la nube que tiene a sus pies y en la que flotan tres serafines también de plata; por el tamborete que cubre la peana igualmente de plata sobredorada y que afecta la forma de una columna estriada trunca; y por el par de jarrones con flores que tiene a ambos lados. Actualmente se encuentra en el altar principal del santuario y es visitado por miles de fieles a lo largo de todo el año. Generando todo un fenómeno en torno a la imagen, donde las réplicas, representaciones simbólicas en prendas de ropa, y todo tipo de artículos religiosos dan cuenta, dando lugar a su iconografía única que lo distingue perfectamente

dentro de todo el universo de cristos milagrosos que se extienden en todo el territorio nacional.

Es difícil saber cuáles eran los númenes que los ocuiltecas adoraban durante su vida independiente, pero sabemos que bajo el dominio mexica, estos impondrían, según su costumbre, el culto del panteón nahua, puesto que la ocupación o destrucción del templo principal de los enemigos, era para los mexicas símbolo de dominación. Por esta razón y debido a que a la llegada de los españoles Ocuilan estaba bajo el dominio mexica podemos pensar que el dios que ahí se adoraba era de origen tenochca. Coincidimos con Miguel Othón de Mendizábal en cuanto a que la deidad de la cueva, debería ser un numen de mucha importancia para que fuera merecedora de ofrendas y constantes peregrinaciones de personas de lugares distantes. El escribe:

La divinidad reverenciada en la cueva, sería alguna de las que gozaron de culto universal entre los indígenas del centro de México, escondida y honrada en el fondo de una cueva por miedo a los castigos que imponían los españoles a los reacios a la cristianización y no Oztocotéotl, numen, si lo fue, de poca importancia o de carácter tan local, que ninguno de los cronistas que registraron las religiones indígenas lo cita; pues no es verosímil que viniera gente de lejos para adorar a un diosillo provinciano. El hecho de que la destrucción mereciera, un milagro y un gran santuario, nos confirma en el anterior concepto pues milagros y santuarios, siempre se realizaron y erigieron en los antiguos centros de la piedad vernácula más ungidos por la veneración popular (Mendizábal, 1946:514).

Cuando los padres agustinos intensificaron su trabajo evangelizador en estas regiones, se dieron cuenta de inmediato de la importancia que tenía para los indígenas la cueva de Chalma, y como escribe Gilberto Giménez (1978: 71-73), pensaron en sustituir la veneración del ídolo con el culto de la imagen de Cristo crucificado, dando origen al culto del Señor de Chalma. Este hecho es narrado en la relación histórica de Sardo y escribe sobre el milagro de la aparición del Cristo:

Fueron conducidos por los indios y al observar las diabólicas escenas, emprendieron la tarea evangelizadora exhortándoles a destruir el ídolo y venerar a Jesucristo. Al tercer día regresaron y vieron con sorpresa que en el lugar se encontraba la piadosa imagen que hoy se venera. Se dirigían a la cueva a destrozar a "Oxtotéotl" y se encontraron con el milagro de la aparición del Cristo crucificado con el ídolo hecho añicos en los pies (Sardo, 1979: 17 - 24).

Actualmente, grupos dancísticos llegan al santuario a brindar sus danzas con estandartes de Tezcatlipoca, pues es la idea generalizada de los visitantes, de que era Tezcatlipoca el ídolo de la cueva. Por otra parte tenemos el estudio de Javier Romero donde asegura que el numen de la cueva de Chalma era Tezcatlipoca, en éste, menciona lo siguiente al buscar la identidad del dios adorado en la cueva de Chalma, ¿Qué deidad del panteón azteca es dios de las cuevas? Una respuesta a esta pregunta es:

Tepeyolotli, cuyo significado es "corazón del monte" que se deriva de tepetl, cerro o monte y yolotli, corazón; es generalmente aceptado como dios de las cuevas y del eco; es Tezcatlipoca mismo, disfrazado de jaguar, o con este nahual, y entonces, es con seguridad el Oztotéotl de Chalma, el dios que veneran en la cueva de Chalma. Tezcatlipoca (Tezcaltlipoca) "espejo negro humeante", cuyo disfraz o nahual es el jaguar, que es el corazón del monte, el representante de la tierra o sea Tepeyolotli, es el Oztotéotl de Chalma (Romero Quiroz, 1957:25).

Dentro del mismo estudio Javier Romero, argumenta que solo una deidad de alto rango hubiera merecido ser suplantada por un milagro y un santuario, pues como mencionan las crónicas, venían muchas personas de muchos lados a adorar al dios que se encontraba dentro de la cueva. Lo que equipara su postura a la de Othón de Mendizábal y que compartimos plenamente, pues en la actualidad es muy asombroso ver la cantidad de peregrinos que se desplazan al santuario de Chalma. Sea cual sea la identidad del dios adorado en la cueva durante la época prehispánica, éste cedió su lugar a la imagen del "Señor de Chalma", la cual en la actualidad tiene un gran arraigo entre la gente.

La imagen del señor de Chalma de Iztacalco

Para el año de 1905 las personas que integraban la mayordomía del Señor de Chalma, hicieron la compra de un crucifijo que es la imagen del Cristo que tienen hoy, esta imagen fue comprada en el Monte de Piedad de la Ciudad de México, por la cantidad de 35 pesos, el señor Andrés Sandoval nos comenta como fue adquirida la imagen del señor de Chalma

El Cristo es de Madera, por ahí decían que es de cañita, pero no, es de madera, y costo 35 pesos de los de esa época, en 1905, ¡que era un dinerall!, con eso se compraba una chinampa de 120 metros de largo por unos 10 o 12 metros de ancho, que era lo que valía en esa época una chinampa.

“No sabemos ¿cuántos años tiene la imagen?, ni de dónde viene, lo compraron usado en el Monte de Piedad de la Ciudad de México, hay varios libros que por ahí están, por eso puedo decirle cuando fue comprado y cuanto costo. Ahora no recuerdo los nombres de las personas que lo compraron pero dentro de uno de ellos estaba mi bisabuelo, él fue de las personas que compraron la imagen.

Aquí en Iztacalco ya hay muchos “Chalmitas”, pero el que empezó es este, que compraron en 1905, ahora le dicen el Señor de Chalma Grande, ahora le llaman así, pues se ven muchos cristos pero no hay ninguno parecido, como esté, al Señor que esta allá en el santuario, si se da bien cuenta como tiene la cabecita agachada así como la tiene el Cristo que está en Chalmita, la simulación que tiene el Cristo chiquito que tenemos acá con el que está en Chalmita es muy similar.

Las personas del pueblo pueden solicitar una visita de la imagen a su casa, en la cual el nicho permanecerá desde un día y hasta una semana siguiendo un calendario que se establece de acuerdo a la demanda de la imagen, los mayordomos son los encargados de organizar dicho calendario; cada persona que recibe el nicho debe ofrecer desayuno o comida según sea el caso y además debe adornar y recibir con música a la imagen del Señor de Chalma.

Fue en 1967, que los miembros de la mayordomía del señor de Chalma de Iztacalco tomaron la decisión de llevar la imagen del pueblo en peregrinación, y también decidieron ir por el camino del Ajusco, que es el camino que hoy se realiza, desde esa fecha la imagen del señor de Chalma de Iztacalco se convirtió en imagen peregrina y cada año es llevado al santuario donde se ofrece una misa que oficia el párroco de Iztacalco y recibe a la imagen y los peregrinos de Iztacalco en el santuario de Chalma.

Para los fines de esta investigación esta fecha es de suma importancia, ya que es aquí donde la imagen del pueblo se convierte en imagen peregrina dándole otro sentido al hecho de hacer la peregrinación, pues antes de esto, los peregrinos eran las personas que decidían ir al santuario de manera individual, pero cuando la imagen se convierte en peregrina, los habitantes se convierten en acompañantes de la imagen y lo hacen de manera grupal.

Relación de la imagen del Señor de Chalma con el pueblo de Iztacalco

Para la mayoría de los habitantes del pueblo de Iztacalco, el Señor de Chalma es una imagen muy milagrosa, a la cual pueden recurrir en momentos difíciles o para hacerle peticiones de salud, trabajo y bonanza económica. Esta idea se pone de manifiesto en cada ocasión que la imagen del señor de Chalma de Iztacalco hace un servicio en el pueblo, de hecho existen tres imágenes del señor de Chalma, el señor de Chalma Grande, el señor de Chalma Chico y el señor de Chalma de Santa Cruz. La imagen principal del santuario del señor de Chalma es el motivo de la visita de las personas del pueblo de Iztacalco, estas personas establecen una comunicación con esta imagen de diferentes maneras:

Persona – imagen del santuario:

Esta relación se establece cuando los habitantes de Iztacalco visitan el santuario y es la más significativa, esta forma o modo de relación es la que origina que las personas de Iztacalco tengan una imagen patronal que representa al señor de Chalma, y también es la que ocasiona que los peregrinos y demás visitantes al santuario compren los crucifijos para tenerlos en los altares de casa.

Lo que es muy significativo es cuando las personas sienten la necesidad de hacer una petición que consideran muy importante, visitan el santuario y realizan la solicitud de los favores, en estas ocasiones no recurren a las imágenes del santo patrono ni a la imagen del altar familiar; como lo harían en otras ocasiones en que los favores pedidos son por así decirlo cosas más simples.

Persona - imagen patronal – imagen central en el pueblo de Iztacalco

La imagen del santo patrono del señor de Chalma, que el pueblo de Iztacalco tiene es una imagen que trabaja en beneficio de sus pobladores, recurren a ella las personas que tienen un familiar enfermo y que consideran que con la visita de la imagen a su hogar mejorara la salud de sus familiares, también solicitan la imagen para bendecir nuevas áreas de construcción dentro de las casas habitación y cuando las personas fallecen y se está realizando el novenario en memoria de los difuntos.

El motivo de visita es variado pero esta dependerá de la agenda que los mayordomos manejan, pues la imagen es muy solicitada por los habitantes del pueblo de Iztacalco. Una de las visitas más importantes es cuando alguna persona pide a los mayordomos la imagen para tenerla en su casa por unos días, donde ofrecerá una fiesta de recepción de la imagen así como otra de despedida, cuando la imagen abandona la casa, además de ofrecer alimentos a las personas que visiten la imagen durante la estancia de visita en la casa. Estas visitas son las que generan las procesiones que trasladan la imagen de casa en casa y en cada

ocasión la imagen es acompañada de flores, música y pirotecnia, es común ver el traslado de la imagen por las calles del pueblo, de la misma manera como lo hacen con las otras imágenes de santos o vírgenes de los diferentes barrios.

La mayordomía realiza una misa cada día 28 del mes en curso y el traslado de la imagen de la casa del mayordomo principal a la iglesia de San Matías se realiza con una procesión que es acompañada de flores, pirotecnia y música, además de las personas y familiares de que componen la mayordomía y otras personas que decidan acompañar la imagen, al salir de la iglesia se traslada la casa del mayordomo o a la casa de alguna persona, si la imagen fue solicitada, por la tarde se ofrece comida a las personas que acompañan la imagen y se reza un rosario.

Persona - imagen personal - imagen del altar familiar en la casa de la persona

Esta es la manera más común, se da de manera cotidiana, todos los días, a través del altar que las familias tienen para colocar las imágenes, en todos los casos que tuvimos oportunidad de visitar el altar familiar mostraba los crucifijos como pieza central acompañado de una efigie o cuadro de la virgen de Guadalupe, algo que nos pareció muy curioso es que en ningún caso vimos la imagen de San Matías integrada al altar familiar, entendiéndolo que se trata del santo patrón del pueblo es muy raro no encontrarlo en los altares de las casas de los habitantes del pueblo de Iztacalco.

Sea cual sea el tipo, la relación que los habitantes de Iztacalco guardan con la imagen del señor de Chalma es muy estrecha, representa para ellos el santo protector y el referente para interceder con los elementos divinos, ya para agradecer favores obtenidos o para solicitar ayuda en situaciones difíciles. Esto es muy notorio cada que la imagen es trasladada dentro del pueblo y las personas que la encuentran a su paso hacen reverencia y se acercan a la imagen para tocarla y persignarse en muestra de respeto y veneración.

Materialidad presente en las esferas del crucifijo

En esta sección describiremos las relaciones que se establecen entre el crucifijo y las personas con las que se involucra o convive en cada una de las etapas del ciclo de vida, es decir hablaremos de la materialidad de este objeto.

Materialidad del crucifijo en su etapa de manufactura

En esta etapa del ciclo de vida del crucifijo es cuando los conceptos de objetivación se dan con mayor claridad, pues es en esta etapa cuando surge la idea de la creación de la pieza, los artesanos tendrán que tomar las pertinencias necesarias para poder entender y ejecutar el proceso de manufactura.

Para el dueño del taller la elaboración de las piezas representa no solo su sustento económico sino también piensa que de alguna manera fue elegido por el señor de Chalma para poder hacer este trabajo, argumenta que soñó que debía hacer estas figuras en un momento en el que no tenía trabajo ni dinero, después de su sueño se puso a trabajar de ayudante en un taller y poco después puso su propio taller. Se siente bendecido por ello.

En el taller trabajan los dos hijos varones del dueño; uno se encarga de elaborar las figuras de pasta y otro es el encargado de pintar cada pieza, para ellos el trabajar en el taller solo representa un empleo mientras encuentran algo mejor y las imágenes no tienen ningún símbolo, o significado, solo lo ven como piezas que hay que elaborar.

En la segunda parte de la elaboración de los crucifijos, las imágenes de pasta se trasladan a los talleres de los poblados de Chalmita y al mercado de Chalma, en esta etapa, las personas que fijan las imágenes a la cruz de madera tienen un sentimiento de orgullo pues aquí se ven las piezas terminadas, al hacer la pregunta sobre lo que sentían al clavar la imagen a la cruz, haciendo alusión a la crucifixión de Jesús, mencionan que no lo habían contemplado, y que si así fuera no lo harían. Pero que si sienten mucho respeto por las piezas ya que

gracias a ellas tienen trabajo y sustento, pero que la imagen del Señor de Chalma es la que está en el santuario y que ellos tienen la gran bendición de verlo todos los días si así lo quieren o lo necesitan, además de que los pone felices cada que un peregrino se lleva una imagen, no por lo económico sino porque de alguna manera se lleva la representación de la imagen del santuario.

Cuando al dueño de taller de las figuras de pasta en Coexcotitlán le preguntamos sobre otras imágenes que hacen nos indicó que hace cualquier imagen religiosa que le pidan, menos la imagen de la santa muerte, argumentando que esa no es una imagen buena, comentando lo siguiente: – ya han venido a pedirme que les haga esa pieza, pero yo no lo voy a hacer esa no es buena.

De esta manera es como las personas que interactúan con el objeto es su etapa de elaboración se expresaron, como veremos más adelante, cada persona interpretará y dará un valor diferente en cada etapa de la vida útil de los crucifijos peregrinos de Chalma; etapas que iremos revisando una a una en las siguientes secciones hasta conformar el cuadro XX, donde se muestra un condensado de la materialidad VS etapas del ciclo de vida de estos crucifijos.

Dando seguimiento a los conceptos básicos para el estudio de la materialidad en la arqueología, encontramos para esta etapa del ciclo de vida del crucifijo el siguiente análisis. **La objetivación:** este momento del ciclo de vida del crucifijo es sin dudar el momento más importante de la objetivación, ya que es aquí donde se da forma y materialización a la idea y es el punto de partida de la fabricación de este objeto, es en este momento cuando se materializan las ideas y dan origen a un objeto que como veremos se transformará, e influirá en la vida de las personas con las cuales tendrá contacto a lo largo de las etapas de su ciclo de vida.

En este punto del ciclo de vida del crucifijo la **Agencia** está representada por la influencia que ejerce la imagen del crucifijo en las personas, un poder de agencia que a su vez ha sido transferido por la imagen central del santuario, y los crucifijos que se fabrican tienen ese objetivo, representar a la imagen central del

santuario que a su vez representa la deidad o ente divino al cual las personas le solicitaran favores. Por su parte la **Materialidad y poder** del crucifijo representa la idea de un poder divino al que las personas pueden acceder a través de la imagen.

La **Inmaterialidad** de los crucifijos representa la idea de un poder divino al que las personas pueden acceder a través de la imagen, esta es la idea fundamental de poder materializar en un objeto como lo es el crucifijo, esa inmaterialidad que le otorga la entidad divina. Por su parte **la tiranía del sujeto**, está representada al crear el crucifijo y darle sus acabados de decoración se está haciendo referencia a una imagen que las personas tienen de ese objeto y que cada una de las personas dará un trato muy estrecho como si el objeto fuera una persona, con la cual los creyentes podrán platicar, solicitar favores y agradecer a través del tiempo que dure la relación del objeto y la persona.

Materialidad del crucifijo en su etapa comercial

Por muchos años Chalma fue un pequeño pueblo que solo de cuando en cuando, en los meses de mayo y diciembre, se veía animado por nutridas peregrinaciones, especialmente de indígenas. En 1940 las cosas comenzaron a cambiar; empezaron a llegar y establecerse ahí algunos comerciantes atraídos por las buenas ventas de las ferias, y se realizaron algunas mejoras sustanciales para el poblado en lo que a servicios urbanos se refiere, producto de las demandas a las autoridades correspondientes por parte de los pobladores. En 1974, con la apertura de la carretera Marquesa – Chalma, que comunica a esta última con la Ciudad de México, el pueblo de Chalma se transformó violentamente, ya que en lugar de peregrinaciones anuales, ahora estas son continuas.

Cuando las personas eligen tener un crucifijo que representa la imagen del señor de Chalma, generalmente ocupará el lugar central del altar familiar, esta imagen es motivo de culto para los integrantes de la familia en cuestión, la imagen

se convierte en el referente directo de la imagen central del santuario y es a su vez la imagen protectora de la familia del hogar en cuestión. Este rol lo juega el crucifijo una vez que el objeto ha sido bendecido en el santuario, y se incrementa su valor estimativo si el crucifijo ha sido llevado en peregrinación durante tres ocasiones, lo que le confiere que es una imagen que ha servido para realizar el pago de alguna promesa que el propietario del crucifijo hizo y recibió el favor del Cristo de Chalma del santuario.

Por su parte los comerciantes, solo ven los crucifijos como un artículo más en sus puestos, lo consideran una mercancía que tiene un valor comercial y que los peregrinos comprarán para llevarlo a su casa, al realizar entrevistas a los vendedores comentaron que solo las personas que lo compran son los que le dan otro valor y si lo bendicen y lo llevan en peregrinación será otra cosa para ellos, pero que si se rompe en el camino pues tendrán que comprar otro.

La señora quien tiene su puesto de imágenes religiosas en la entrada principal del santuario, nos comenta que su abuelo fue el primero en poner su puesto y empezar a vender imágenes religiosas pero que desde los años 1970, se empezaron a llenar de más puestos, y ahora ella tiene este que le dejó su abuelo, y aquí trabaja todos los días del año, muy orgullosa de ser el puesto que está junto a la puerta del santuario y el primero de esa área. Ahora trabajan ahí cuatro personas que mantienen a su familia gracias a las imágenes del señor de Chalma, por eso están muy agradecidos y se sienten muy afortunados de estar en ese lugar que para ellos significa el sostén económico de su hogar.

Presentamos una síntesis de la materialidad de los crucifijos en su etapa comercial considerando los conceptos básicos propuestos por Miller. **La objetivación**, está representada por la idea de convertir a los crucifijos en mercancías, que los peregrinos comprarán por su interés de conservar una imagen del Señor de Chalma, el cual en la mayoría de los casos será colocado en el altar familiar, sitio donde se podrá hacer manifiesta la **Agencia** del crucifijo. El crucifijo ejerce un poder de atracción a los que lo compran, de acuerdo a lo que la

persona está buscando, para satisfacer la idea de tener un objeto que servirá de conexión con los poderes divinos, que otorgan dones y protección.

El concepto de **Materialidad y poder**: Los comerciantes ofrecen una variedad de tipos de los crucifijos, pues conocen las necesidades y gustos de las personas que los compran, incluso hacen comentarios para recomendar una u otra figura, argumentando que imagen es más milagrosa. Por otro lado el aspecto de la **Inmaterialidad**, es quizás el momento donde lo inmaterial se convierte en el poder de convencimiento más acentuado, pues se elige la imagen de acuerdo a los gustos y necesidades del comprador, el tamaño, los colores son determinados por esto, pero en realidad todo eso que es palpable es referencia de lo que no se puede materializar. Por último el concepto de **la tiranía del sujeto**, es la capacidad de las personas para dar personalidad y cualidades de alguien que acompaña y ayuda, este último punto es sin duda uno de los objetivos mismo de la compra de este objeto.

Materialidad como parte del altar familiar

Esta etapa de la vida del crucifijo es sin duda donde se dan las relaciones más fuertes entre el objeto y los sujetos, cuando las personas compran un crucifijo y lo presentan ante la imagen central del santuario, hay una acción de transferencia de energía de la imagen central a la imagen recién comprada. Esta acción se concreta cuando el párroco arroja agua sobre la imagen del crucifijo y las personas que lo presentan están convencidas de que la imagen ha quedado bendecida.

A partir de este momento el crucifijo deja de tener un valor monetario y se convierte en un objeto de veneración, es decir pasa de ser una mercancía a convertirse en un fetiche. Esta nueva asignación de valor hará que el crucifijo sea colocado, en la mayoría de las ocasiones, como parte central del altar familiar y entonces la relación de las personas con este objeto se modifica al convertirse

este en una referencia directa de la imagen central del santuario y ahora es visto como el protector de la personas que habitan la cada sonde se aloja el altar.

También puede suceder que los peregrinos que adquieren un crucifijo, para realizar el pago de alguna manda o favor recibido por la imagen principal del santuario, conviertan su crucifijo en una imagen peregrina, para los cual será retirada del altar para realizar la peregrinación durante tres ocasiones, solo al final de estas se considera saldada la cuenta que se tiene con el Señor de Chalma. Y una vez que esto sucede, el crucifijo formara parte permanente del altar familiar. En ocasiones cuando los peregrinos hacen otra petición y tienen que pagar una nueva manda, decidirán si portan nuevamente su crucifijo durante otras tres veces o si compran otra imagen para realizar el nuevo pago. Por lo visto en las entrevistas con diferentes peregrinos sabemos que la preferencia es llevar la imagen que ya tienen.

Esta etapa del ciclo de vida del crucifijo es muy importante, es en este momento cuando el objeto sufre una modificación muy relevante, ya que se es aquí cuando cambia su estatus de mercancía y se convierte en un objeto de devoción o fetiche, y por tanto el valor del objeto también se modifica pues pasa de tener un valor monetario a un valor afectivo. Como hemos venido haciendo aquí presentamos una síntesis de los conceptos de materialidad. **La objetivación:** Las personas lo convierten en un objeto de reverencia religiosa a partir de bendecir con agua en el santuario.

La **Agencia** del crucifijo también sufre una metamorfosis; el crucifijo ejerce un sentimiento de respeto y se convierte en el guardián de la salud, y juega su papel de intercesor entre el mundo divino y el de los hombres. Esto impacta en la **Materialidad y poder del crucifijo**, que se pone de manifiesto cuando cada persona construye altares en casa, lo hacen no solo para tener los símbolos de protección y comunicación religiosa, lo hacen también para distinguirse dentro de su comunidad. Este altar es el principal foco de un espacio dedicado a materializar la **Inmaterialidad** de la imagen religiosa y su poder de imagen protectora, en ese lugar está presente la figura del poder divino, en nuestro caso el señor de Chalma,

en ocasiones al lado de otras imágenes religiosas que protegen a la familia de ese hogar. Por último **la tiranía del sujeto** está representada cuando las personas materializan en el crucifijo sus ideas, y le otorgan un sentido de persona, pues este objeto se convierte en el intercesor con los entes divinos.

Materialidad como imagen peregrina

Peregrinar a Chalma se realiza desde época prehispánica, Carlos Martínez Marín, escribe sobre este fenómeno en su ensayo titulado “*Santuarios y Peregrinaciones en el México Prehispánico*”. Donde describe un proceso de peregrinación en tiempos prehispánicos refiriéndose al cacicazgo de Ocuilan:

En una cueva veneraban los ocuiltecas y malinalcas a Oztotéotl. El nombre del dios que poco dice para su identificación, parece referirse al hecho de la estancia de un dios en una cueva, pero es que como decía Florencia al finalizar el siglo XVII, los ocuiltecas ya no conservando de él ‘memoria alguna... por el mucho tiempo que ha pasado, como por la total mudanza de religión, y costumbres...’ y agrega que ‘Hay quien piense, que se llamaba Ostoc Teotl,... pero es adivinar ’ (Martínez Marín, 1972:161-178).

En esta sección debemos considerar el principal motivo que tienen los peregrinos para realizar el viaje, ya sea a solos o acompañados de un crucifijo. Los peregrinos llegan siempre a un lugar cargado de energía como lo son los santuarios y a su vez alimentan con su energía al lugar donde llegan. La peregrinación es en realidad dos viajes al mismo tiempo, uno que es el que se recorre para llegar al santuario y otro viaje al interior de la mente y corazón del peregrino, este viaje es el que revisa el motivo y razón por la cual el peregrino decidió hacer el sacrificio físico de peregrinar al santuario donde recibirá los dones del santo o virgen que visita. Ese camino convierte a las personas en algo mejor, agrega valor, no monetario sino valor humano, las personas que regresan de una peregrinación nunca regresan como las personas que partieron.

Esta etapa en el ciclo de vida de los crucifijos puede no presentarse en todos los casos; algunos crucifijos serán dejados en el altar familiar y no se moverán de ahí, sin embargo una gran cantidad de peregrinos que ha comprado su crucifijo tienen como principal meta presentarlo en el altar del santuario durante tres ocasiones, De acuerdo con la costumbre y tradición, los peregrinos que presentan un crucifijo ante la imagen principal del Señor de Chalma, lo tienen que llevar en tres ocasiones que pueden ser tres años seguidos o discontinuos, pero para que la manda o pago por los favores recibidos se considere saldada.

Existen diversos tipos de crucifijos que los peregrinos pueden elegir para llevar al santuario (ver tipología de los crucifijos en anexo 1), pero el tamaño que se ha convertido en el preferido es el de la imagen de pasta de 60 cm, el peso del crucifijo puede variar de acuerdo al peso de la cruz de madera. En últimas fechas hemos detectado que los peregrinos cada vez tiene preferencia por los crucifijos que tienen una cruz elaborada por troncos que van desde los 10 cm de diámetro y hasta los 30 cm, lo que confiere un peso cada vez mayor al crucifijo.

El que los crucifijos tengan mayor peso, implica mayor esfuerzo para llevarlo en la peregrinación y esto confiere al peregrino un esfuerzo y cansancio mayores que al final son parte de la ofrenda a la imagen del santuario.

Dentro de la tipología que presentamos, podemos ver que existe un tipo de crucifijos elaborados por los peregrinos que sobre pasa las dimensiones y el peso de las figuras hechas en serie, cada vez encontramos piezas más grandes, tal es el caso de un peregrino que portaba un crucifijo de 180 cm de alto y que según él pesaba más de 50 kg.

Viajar al santuario portando un crucifijo, obedece a realizar un pago por los favores recibidos, donde los motivos y razones son muy variados, cada peregrino tiene un motivo y los crucifijos se convierten en la materialización de esas ideas, en la siguiente sección mostraremos algunos de estos motivos.

Promesas y pagos de los favores recibidos al llevar los crucifijos

Aquí mostramos tres ejemplos de porque se realiza la peregrinación, si bien los motivos de cada peregrinos son únicos, encontramos tres grupos de peregrinos: los que van a pedir un favor a la imagen del Señor de Chalma, los que van a apagar los dones recibidos, los que van porque siempre han ido y en compañía de sus familiares y amigos realizan la peregrinación como motivo de devoción religiosa a la imagen del santuario; los que van por gusto y festejo o recreación. La gran mayoría acude para pedir favores que involucran salud, trabajo o salir de algún problema, y por otro lado están los peregrinos que al recibir el favor se convierten en deudores y los motivos de realizar el viaje son de agradecimiento y saldar su compromiso con la imagen principal del santuario.

- - “El flaco”: le pedí, ora sí que un milagro con mi hermana y llegando de Chalma me lo cumplió, y pus tengo que ir a pagar.
- - Rosa: yo voy a pedir que me saque de la droga, yo desde aquí voy con fe pa que me saque de la drogadicción, al rato Dios no lo quiera voy a terminar muerta por la droga, ya no quiero ser igual.
- - Octavio: tengo que pagarle la manda, ya se lo había prometido desde que estaba en el reclusorio, le dije que si me sacaba, que iba a venir a Chalma y le iba a pagar la manda desde las Tres Cruces pa bajo.

De acuerdo a lo observado y corroborado con las entrevistas y datos históricos disponibles podemos decir que, si bien el peregrinaje de Iztacalco al santuario de Chalma tiene antecedentes muy antiguos; la peregrinación con la estructura y organización, así como el recorrido que realiza actualmente, se remonta a los últimos 50 años. Al realizar el trabajo de campo dentro del pueblo de Iztacalco y conversar con los diferentes informantes, estos concluyen que la peregrinación que en la actualidad se realiza es relativamente muy reciente, y no tendría más de 50 años, incluso mencionan que, en el pueblo aún viven las personas que realizaron ese primer recorrido; esta información se corroboró en la entrevista realizada al señor Andrés Sandoval, quien nos proporcionó información

sobre aquella primera ocasión en que la ruta de la peregrinación se realizó por el camino del Ajusco mencionando que la peregrinación empezó a realizarse así en el año de 1967.

Anteriormente los mayordomos nunca prestaban al señor a las personas porque decían que eran una responsabilidad muy grande para hasta 1967 el señor Pedro Sandoval fue el Mayordomo y el tomo la decisión de llevar la imagen del señor de Chalma junto con la peregrinación.

En 1967 fue cuando por primera vez se fue caminado el Cristo de aquí de Iztacalco de san Matías, éramos 20 o 25 personas nomás, ahora van miles de personas, alguien nos comentó por ahí que era más fácil llegar a Chalma por el Ajusco, Pedro Sandoval que era el mayordomo, su topil que era Román Sandoval y un servidor, nos fuimos al Ajusco a preguntar quién nos podría enseñar el camino hacia Chalma, por ahí alguien nos comentó ¡el señor Sixto! y buscamos al señor, era un señor de edad grande, el señor Sixto nos dijo que él nos mostraría el camino... desde entonces la peregrinación se hace por esa ruta.

También menciona que para que la gente no se perdiera en el camino en los años subsecuentes, el señor Román Sandoval, quien ese año era topil del mayordomo principal, y el señor Andrés Sandoval quien solo era ayudante, empezaron a colocar “flechas” que indican la ruta.

Román Sandoval se puso a hacer flechas y las pinto con pintura fluorescente, fuimos la primeras personas que marcamos el camino para ir caminado a Chalma, ahora dicen que hay muchas flechas y que hasta se pierden de tantas que hay. Así fue la primera vez que se llevó al Señor caminando de aquí de Iztacalco al santuario, fue cuando Pedro Sandoval era el mayordomo.

Por todo lo anterior ahora podemos entender, el por qué los peregrinos que realizan la marcha y durante la misma su crucifijo se rompe, optan por dejar los fragmentos de la imagen en lugares que ya se han vuelto una tradición entre los caminantes, esta es la muestra más importante de la materialidad asignada a la imagen ya que los peregrinos no desechan los restos de los crucifijos rotos, sino que buscan un lugar donde colocarlos ya que estos no se consideran basura, más a un esperan que la próxima vez que pases por el sitio elegido puedan ver los fragmentos de su cristo roto.

Al realizar el trabajo de campo pudimos percatarnos de que varios peregrinos a los que se les había roto su crucifijo, dejaban las piezas en estos cúmulos de objetos, al preguntar por qué de esta acción, nos respondieron de manera general que no podían tirar a la basura las piezas del crucifijo roto, ya que esta representa la imagen del Señor de Chalma, imposible pensar que la van a tirar.

Por otra parte el sentimiento de los peregrinos que han perdido su imagen es de sentimientos encontrados, tristeza porque ya no tienen su imagen, pero aceptan lo ocurrido de la mejor manera

- No quería que llegara, lo que pasa es que seguramente quiere que venga más veces porque lo que pedí no se pagaba con tres peregrinaciones, voy a comprar otro y volver a venir, así termino de pagar.
- Se me rompió porqué venia renegando todo el camino, ahora voy a venir con más fe para pagarle al Señor.

Un aspecto relevante en el registro de la materialidad de los crucifijos, y la imagen del santuario, quedo manifiesta en el año 2009, cuando en los meses de mayo y junio se dio la alerta por la contingencia de Influenza, en estas fechas se celebró una de las peregrinaciones con destino a Chalma, una de las recomendaciones era que la población permaneciera en sus casas y que no tuviera contacto con otras persona para evitar propagar los virus que en ese momentos desarrollaban. El gobierno estatal incluso emitió mensajes televisivos donde informaba que el santuario estaría cerrado y que se suspendían las actividades con motivo de la fiesta del 3 de mayo. Sin embargo un gran número de peregrinos hizo caso omiso de este mensaje y acudió a la peregrinación, solo protegidos con los cubre bocas que estuvieron recomendando usar. Cuando los peregrinos pasaban por la vereda de los Exvotos, dejaban los cubre bocas como ofrendas colocándolos en las cercas de alambre de los lados de camino. Los peregrinos decían que estando en la peregrinación no le pasaría nada pues el señor de Chalma los protege, así que no hubo duda en realizar la peregrinación (foto 27).

Otra manifestación de este poder que ejerce la imagen se dio el viernes de la semana santa de 2014, cuando cayó una granizada muy intensa en el área de la Marquesa en el estado de México, bloqueando el paso vehicular, obligando a cerrar la autopista y la carretera de la ciudad de Toluca a la Ciudad de México, el granizo alcanzo los 50 cm causando una serie de problemas que los servicios de asistencia resolvieron doce horas después; el camino de los peregrinos pasa por eso parajes y por las condiciones de frio y humedad era muy arriesgado pasar por ahí, sin embargo un gran número de peregrinos, los cuales no tenían la ropa y calzado necesarios para el hielo, caminaron hacia el santuario de Chalma, sabiendo que no les pasaría nada pues la imagen del señor los protege.

Esta idea de convertir en peregrino al crucifijo es una muestra del poder de **Agencia** que este objeto ejerce sobre las personas y que se hace palpable cuando los peregrinos realizan el camino cargando la imagen y padeciendo las inclemencias del tiempo y del camino. El crucifijo se convierte no solo en el acompañante del viaje sino que es en si el objeto que los peregrinos cuidaran con esmero durante todo el camino, dándose así otro de los puntos clave del estudio de la materialidad de los objetos, pues los peregrinos le asignan una personalidad al objeto nos referimos a la **tiranía del sujeto**, que es cuando las personas ven al crucifijo como un peregrino, al que tienen que acompañar y cuidar a lo largo del camino, este debe llegar de vuelta a casa en buenas condiciones, pero también es este momento en donde se establecen los lazos de apego más profundos en la vida de las personas y los crucifijos.

Materialidad y poder: Los peregrinos tienen que llevar la imagen del crucifijo al santuario por tres ocasiones, para poder considerar pagado el favor recibido o concedido por el Señor de Chalma. Cuando un crucifijo termina su viaje como peregrino será colocado en el altar familiar, convirtiéndose en una pieza muy valorada por las personas de la casa y con un don de referencia divina, después de estos viajes el crucifijo será dejado en el altar familiar y rara vez será movido de su sitio, compartiendo el altar con otras imágenes religiosas incluso otros crucifijos si las personas de la casa han realizado otra petición o favor al Señor de Chalma.

Esta sería otra etapa en la vida de los crucifijos, la de convertirse en reliquia familiar, pero en nuestro caso por tratarse de crucifijos cuya fabricación data de los años 70, hemos encontrado pocos casos en los que el crucifijo de alguna persona que realizaba la peregrinación, pero que ya ha fallecido sus familiares tienen el crucifijo como reliquia familiar y es el objeto de referencia de la persona que ya no está con ellos.

Para finalizar con los conceptos asociados a los estudios de materialidad tenemos el concepto de **Inmaterialidad**, la idea de llevar la imagen en peregrinación da al peregrino una idea de que va acompañado por un ente divino y el crucifijo es el elemento material en donde puede canalizar esa fuerza o poder de esta entidad, el peregrino realiza el viaje con destino al santuario con la finalidad de presentar su crucifijo y cumplir las promesas realizadas ante la imagen central, esto es motivación para realizar y padecer las incomodidades del viaje.

Materialidad como objeto en los depósitos rituales

Como ya hemos mencionado, el paso de peregrinos por el camino que conecta el Ahuehuate y el pueblo de Chalma, ha sido seleccionado por los peregrinos como el lugar donde se dejan los restos de las imágenes de los crucifijos rotos en el camino, este lugar tiene un kilómetro de longitud y aquí podemos encontrar una gran cantidad de cúmulos que contienen los restos de los crucifijos, pero también una serie de objetos asociados a la peregrinación, tales como prendas de ropa y calzado que se han desgastado o roto en el camino, también hay todo tipo de objetos religiosos relacionados con la peregrinación y la imagen del Señor de Chalma, como escapularios, estampas, además de una serie de objetos de uso común para los peregrinos como restos de envolturas de alimentos y envases de bebidas de todos tipos.

¿Podemos hablar de materialidad en este punto? La respuesta es sí, ya que entendemos la materialidad como el valor en la relación del objeto y el sujeto,

y es en este punto donde el sujeto no puede deshacerse del objeto como si este fuera cualquier cosa, el sujeto tiene respeto y una carga emocional por el objeto que le impide tirarlo o desecharlo, por eso elige un lugar donde de alguna manera podrá hacerle un tipo de homenaje al ser colocado en un lugar lo más cercano a un altar.

Desde el punto de vista arqueológico, esta acción es muy importante, pues cuando los peregrinos deciden colocar los objetos en estos cúmulos, están contribuyendo a la formación de un registro arqueológico que podrá ser analizado posteriormente, y en nuestro caso es parte de análisis en la construcción de la biografía cultural de los crucifijos peregrinos de Chalma.

Como vimos en el capítulo 4, la costumbre de los peregrinos de dejar objetos se empezó a dar en el tronco del ahuehuate Romero, pero con la apertura de la carretera Chalma Lerma, en los inicios de los años 30 del siglo XX, el flujo de peregrinos creció y colocar objetos en el viejo árbol se convirtió en un caos para las personas que cuidaban del sitio, ya que esto ocasionaba que el manantial que surge de las raíces de ahuehuate se saturara de estos objetos. Las autoridades deciden cercar el tronco del árbol y retirar todos los objetos dejados por los peregrinos; haciendo que estos, empezaran a colocar los objetos un kilómetro más adelante, en un lugar que hoy hemos denominado la vereda de los exvotos.

En este lugar podemos ver una expresión palpable de la apropiación del espacio por parte de los peregrinos, ya que incluso a últimas fechas, se ha optado por colocar los letreros de la nomenclatura de las calles de los barrios o colonias de la ciudad de México de procedencia de los peregrinos, donde también podemos apreciar la pinta de grafitis en las diferentes piedras que se localizan en el camino, dando cuenta de una tendencia actual que afecta la ciudad de México.

A principios de año 2015, las autoridades decidieron abrir el camino para trazar lo que será una calle pavimentada para el acceso de vehículos, acabando no solo con los cúmulos de objetos de los peregrinos, sino también con los

vestigios de lo que fuera el camino prehispánico que enlazaba los poblados de Ocuilán con Malinalco cuyo trazo pasa por Chalma.

Aunque los peregrinos siguen dejando objetos en este lugar los dueños de los predios quitan todo, lo que seguramente obligará a los caminantes a elegir un nuevo sitio para depositar los restos de sus imágenes rotas, pues ya hemos comprobado que esta conducta de los visitantes al santuario está muy arraigada, convirtiéndose en toda una tradición y foco de identidad de las personas que participan de la cultura del peregrinaje a Chalma.

Resumen de los conceptos básicos de la materialidad para esta etapa, lo referente a la **objetivación**, se da cuando los peregrinos conciben la idea de dejar un objeto como ofrenda o recuerdo en el área de los depósitos rituales. Cuando las personas deciden dejar los restos de su crucifijo en los altares del camino, crean un referente físico del objeto y el lugar, algunos peregrinos, sobre todo los que conocen el camino piensan en estos sitios cuando se rompe su imagen en alguna parte del camino, otros tomarán la decisión de dejar algún objeto al pasar por el sitio.

En este momento la **Agencia** del crucifijo se hace manifiesta en las personas el crucifijo tiene influencia sobre las personas, ya que al ser este un referente de la imagen de entidad sobre natural no se pueden deshacer de los fragmentos como si fueran simples restos de basura, y buscan un lugar para dejarlo. Esta conducta la han adoptado la mayoría de las personas a las cuales se les rompe su crucifijo y lo depositan en los depósitos, este valor asignado a este objeto hace que los depósitos se conviertan en depósitos rituales, pues los objetos dejados ahí tiene un valor simbólico y representan un desecho para las personas que forman estos cúmulos de objetos.

Materialidad y poder: La alta incidencia de restos de los crucifijos muestran el poder que la imagen ejerce sobre las personas, por la cantidad de restos encontrados y al realizar las tipologías del mismo nos podemos dar cuenta de que aun rotos, estos objetos siguen ejerciendo nexos sobre las personas, pues

como nos comentaron algunos peregrinos que encontramos en el camino dejando alguna pieza, que los dejan ahí porque no modo de tirarlos, no son basura, además de que los pueden ver la próxima vez que pasen por ahí.

Estos depósitos conforman un registro arqueológico, los objetos están ahí sin embargo arqueológicamente se pierde la concepción de la **inmaterialidad** que el objeto genera o representa, en nuestro caso podemos recuperar esta información al realizar el trabajo etnográfico. Pero para los trabajos arqueológicos en general esto es difícil de recuperar, lo mismo sucede con el concepto de la **tiranía del sujeto**, no podemos determinar a simple vista que los restos de crucifijos dejados en el contexto arqueológico, hayan conformado la idea de tener una personalidad con respecto a una persona, podemos inferir por otros datos si los objetos tienen algún valor simbólico, pero no podemos determinar el vínculo que se estableció entre personas y el objeto. En este estudio de manera muy particular los datos etnográficos recuperados, nos dan la información necesaria para saber que las personas asignaban personalidad a los restos del crucifijo.

Conceptos básicos de materialidad aplicados a la biografía cultural

Hicimos la revisión de la materialidad que se genera en cada una de las etapas del ciclo de vida de los crucifijos, en cada una de estas se establecen relaciones entre las personas y el objeto, estas relaciones irán cambiando conforme el crucifijo interactúa con otras personas y entra en cada una de las etapas de su ciclo de vida, al mismo tiempo que el valor que las personas confieren a estos.

Para ilustrar estas materialidades en las diferentes etapas de la biografía cultural de los crucifijos mostramos la figura 11, donde mostramos un cuadro de la matriz generada del cruce de las etapas del ciclo de vida propuestos en capítulo 4 que fueron consideradas para la conformación de la biografía cultural de los

crucifijos peregrinos en su cruce con los conceptos básicos de la materialidad manejados por Daniel Miller, los cuales ilustramos en el capítulo 1 de este trabajo.

Etapas del ciclo de vida de la biografía cultural

- a) Manufactura;
- b) comercialización;
- c) imagen en el altar familiar;
- d) imagen peregrina;
- e) como parte del contexto arqueológico.

Recordemos los puntos esenciales de cada concepto:

- **La objetivación:** es la capacidad de crear cosas.
- **Agencia:** las formas materiales tienen consecuencias para las personas de manera autónoma de la agencia humana, puede considerarse que los objetos poseen una agencia que produce dichos efectos
- **Materialidad y poder:** El estudio de la cultura material por lo común se convierte en un modo efectivo de entender el poder, no como cierta abstracción, sino como el modo mediante el cual ciertas formas o gente se realizan, comúnmente a expensas de otras
- **Inmaterialidad:** El universo de lo sagrado está perfectamente e localizado en las coordenadas de la inmaterialidad, determinadas así por los esquemas conceptuales de la gente devota.
- **La tiranía del sujeto:** Es la suposición que los objetos representan gente el mejor ejemplo son las imágenes religiosas

		a	b	c	d	e	f	g
		Objetivación	Agencia	Materialidad y Poder	Inmaterialidad	Tiranía del sujeto	categoría material	Valor asignado
1	Manufactura	1 a	1 b		1 d	1 e	1 f	1 g
2	comercialización		2 b	2 c	2 d	2 e	2 f	2 g
3	imagen en el altar familiar	3 a	3 b	3 c	3 d	3 e	3 f	3 g
4	imagen peregrina	4 a	4 b	4 c	4 d	4 e	4 f	4 g
5	como parte del contexto arqueológico	5 a	5 b	5 c	5 d	5 e	5 f	5 g

Figura 11. Matriz entre las etapas del ciclo de vida de los crucifijos con los conceptos de materialidad

Haremos una pequeña descripción de los cuadros .

- 1 a El momento de la creación de la idea y del inicio de la fabricación del objeto, se materializan las ideas
- 1 b La imagen del crucifijo ejerce en las personas un poder de agencia que a su vez ha sido transferido por la imagen central del santuario, y los crucifijos que se fabrican tienen ese objetivo.
- 1 d El crucifijo representa la idea de un poder divino al que las personas pueden acceder a través de la imagen.
- 1 e Al crear el crucifijo y darle sus acabados de decoración se está haciendo referencia a una imagen que las personas tienen de ese objeto.
- 1 f El objeto se considera una mercancía
- 1 g El valor del objeto es monetario
- 2 b El crucifijo ejerce un poder de atracción a los que lo compran, de acuerdo a lo que la persona está buscando.

- 2 c Los comerciantes ofrecen una variedad de tipos de los crucifijos, pues conocen las necesidades y gustos de las personas que los compran, incluso hacen comentarios para recomendar una u otra figura, - este es el más milagroso –
- 2 d Es quizás el momento donde lo inmaterial se convierte en el poder de convencimiento más acentuado, pues se elige la imagen de acuerdo a los gustos y necesidades del comprador, el tamaño, los colores son determinados por esto, pero en realidad todo eso que es palpable es referencia de lo que no se puede materializar.
- 2 e La capacidad de las personas para dar personalidad y cualidades de alguien que acompaña y ayuda.
- 2 f El objeto se considera una mercancía.
- 2 g El valor del objeto es monetario.
- 3 a Las personas lo convierten en un objeto de reverencia religiosa a partir de bendecir con agua en el santuario
- 3 b El crucifijo ejerce un sentimiento de respeto y se convierte en el guardián de la salud, y juega su papel de intercesor entre el mundo divino y el de los hombres
- 3 c Cuando las personas hacen un altar en casa, lo hacen no solo para tener los símbolos de protección y comunicación religiosa, lo hacen también para distinguirse dentro de su comunidad
- 3 d La imagen en el altar es la materialización de que en ese lugar está presente la figura del poder divino, en nuestro caso el señor de Chalma está en ese hogar
- 3 e Las personas materializan en el crucifijo sus ideas , le dan un sentido de persona, pues es compañero al que le pueden pedir y agradecer por dones recibidos
- 3 f Se convierte de mercancía en objeto componente del altar
- 3 g El objeto se considera un fetiche religioso
- 4 a Las personas convierten en peregrino a la imagen del crucifijo.
- 4 b La acción de poder que la imagen ejerce sobre las personas es manifiesta cuando los peregrinos realizan el camino cargando la imagen y padeciendo las inclemencias del tiempo y del camino.

- 4 c Los peregrinos tienen que llevar la imagen del crucifijo al santuario por tres ocasiones, para poder considerar pagado el favor recibido o concedido por el Señor de Chalma.
- 4 d La idea de llevar la imagen en peregrinación da al peregrino una idea de que va acompañado por el ente divino y esto es motivación para realizar y padecer las incomodidades del viaje
- 4 e Las personas ven al crucifijo como un peregrino, al que tienen que acompañar y cuidar en todo lo largo del camino, este debe llegar de vuelta a casa en buenas condiciones.
- 4 f El crucifijo es un objeto de referencia religiosa, es decir es un fetiche
- 4 g El valor asignado al crucifijo peregrino es simbólico y de alta estima para las personas que realizan la peregrinación
- 5 a Cuando las personas deciden dejar los restos de su crucifijo en los altares del camino, crean un referente físico del objeto y el lugar.
- 5 b El crucifijo tiene influencia sobre las personas , por eso no se pueden deshacer de él como basura, y buscan un lugar para dejarlo
- 5 c La alta incidencia de restos de los crucifijos muestran el poder que la imagen ejercía sobre las personas, por la cantidad de restos encontrados y al realizar las tipologías del mismo
- 5 d Arqueológicamente se pierde la concepción de la inmaterialidad del objeto, pero al realizar el trabajo etnográfico es posible recuperarlo
- 5 e Los restos de crucifijos dejados en el contexto arqueológico, más los datos etnográficos recuperados, nos dan la información necesaria para saber que las personas asignaban personalidad a sus objetos.
- 5 f En el contexto arqueológico es difícil apreciar el sentido que las personas le dieron al objeto en su momento, solo podemos hacer referencia a esta acción de dotar de personalidad a los crucifijos por medio de trabajos etnográficos.
- 5 g Se le asigna un valor arqueológico

Capítulo 6: Comentarios finales

La realización de este trabajo nos permitió seguir detalladamente el ciclo de vida de un objeto que tiene una gran importancia en la vida de las personas que realizan peregrinaciones que tienen como destino el santuario de Chalma, como punto de partida tenemos el momento en el que al caminar al santuario, encontramos una serie de depósitos de objetos que saltan a la vista, que se conforman con objetos que en un primer momento pareciera que es basura, ya que la mayoría de estos objetos están rotos, sucios y parece que han sido abandonados a la orilla del camino, sin embargo con un poco más de información podemos ver que son los objetos dejados por las personas que realizan las peregrinaciones al santuario de Chalma, y en efecto s los cúmulos de objetos dejados por estos caminantes se componen de residuos o basura que ellos mismos generan, pero los depósitos de objetos se pueden considerar como depósitos rituales ya que los objetos que dejan están conformados por objetos que se relacionan con la peregrinación.

Al percatarnos de que esos depósitos son producto de un evento cultural como los son las peregrinaciones y enterarnos de que la colocación de estos objetos es intencional, y que estos cúmulos generan un depósito de contexto arqueológico, procedimos al análisis de la formación del registro arqueológico que se está conformando de manera activa. En un trabajo anterior pudimos constatar que estos depósitos son el resultado de una conducta asociada con las personas que realizan las peregrinaciones y que por causas de lo agreste del camino, sufren caídas y resbalones que provocan el desgarrar de prendas de ropa, el desgaste de calzado, pero sobre todo de la ruptura de las imágenes religiosas tales como crucifijos que representan la imagen del Señor de Chalma o efigies de la virgen de Guadalupe.

Después de un análisis de los objetos que conforman los depósitos rituales observamos que el elemento más representativo estadísticamente hablando, son los crucifijos que emulan a la imagen principal del santuario, motivo por el cual decidimos realizar el seguimiento de este objeto, y nos dimos a la tarea de buscar los talleres donde se fabrican y las vías de comercialización, con lo cual se empezó a conformar el proyecto para la realización de la biografía cultural de este objeto. Esto nos llevó a entender el ciclo de vida de estos objetos así como la relación que guardan con las personas con las que se relaciona a lo largo de estas etapas.

En el capítulo 1 hemos realizado un recorrido por los principales conceptos utilizados en los estudios de Materialidad y en la conformación de la biografía cultural de los objetos, ambas posturas han sido empleados en los últimos años para el análisis de cultura material. En este trabajo estamos relacionamos ambas posturas para la realización del estudio de los crucifijos peregrinos de Chalma, a través de la conformación de su biografía cultural.

Construir la biografía cultural de los crucifijos nos permite entender las relaciones y significados que las personas establecen con este objeto a través de la revisión de cada una de las etapas del ciclo de vida de este objeto. Una vez que se ha conformado la biografía cultural, estamos en posición de reconocer las diferentes materialidades que este objeto tiene a lo largo de su ciclo de vida.

Como resultado de las nuevas posturas en la teoría arqueológica, los trabajos sobre temas de materialidad se han ido posicionando en las últimas dos décadas, este trabajo tiene como principal objetivo la realización de la biografía cultural de los crucifijos peregrinos que viajan al santuario de Chalma, así como entender la materialidad que existe entre este objeto y las personas con las cuales convive a los largos de su ciclo de vida. La arqueología conductual de Schiffer nos proporciona la herramienta necesaria para poder entender la cadena conductual que se crea a lo largo de la vida útil de este objeto.

Uno de los principales objetivos de este trabajo es entender y registrar las diferentes materialidades que se crean en torno al crucifijo del Señor de Chalma, hecho que podemos registrar mediante el trabajo de campo etnográfico realizado en cada etapa de la vida útil de este objeto, mediante las entrevistas realizados pudimos descubrir lo que este objeto significa para cada una de las personas con las que convive, en cada etapa pudimos registrar el sentido de valor, identidad y pertenencia de cada persona que entrevistamos.

Estudiar la materialidad de los objetos a partir de la construcción de la biografía cultural de los mismos nos permite tener una visión más específica de cada una de las fases o etapas del ciclo de vida de los objetos, en cada etapa, vemos la relación entre sujeto y el objeto y como esta se construye, a partir de las influencias que ejerce la cultura material en los agentes y como la personas asignan valor a los objetos convirtiéndolos en parte de la vida de las personas y viceversa.

El enfoque teórico metodológico respecto a la elaboración de una biografía cultural de los crucifijos, nos permitió conocer las etapas o esferas de su ciclo de vida, a través de analizar cada una de esta etapas podemos desglosar el ciclo de vida de este objeto y esto nos permitió identificar el proceso involucrado en cada fase. El estudio de caso que estamos analizando en este trabajo nos permite ver la pertinencia de estudiar la cultura material a través del enfoque biográfico, entender los nexos de las personas con este objeto nos muestran las diferentes materialidades asociadas al objeto, entendiendo que cada materialidad dependerá del momento específico del ciclo de vida y de las personas con las que el objeto tiene contacto,

En el capítulo 2, hemos mostrado como el acto de peregrinar es una tradición muy arraigada en la cosmovisión de las personas que han conformado los grupos culturales de México desde época precortesiana, estas acciones siempre vinculadas a la manera de vivir y representar su religiosidad en torno a una imagen de alguna deidad y un lugar específico que las personas consideran

divinos y proveedores de favores que hacen que las personas tengan una comunicación muy estrecha con estas imágenes.

El cristo del señor de Chalma es una de estas imágenes que se ha convertido en el protector y proveedor de favores de muchas personas en la actualidad, este santuario hoy catalogado como uno de los santuarios más visitados por peregrinos en el territorio nacional, solo atrás del santuario del Tepeyac en la Ciudad de México. Es por esto que una gran cantidad de peregrinos adquieren una imagen del cristo de Chalma y lo llevan a sus casas para colocarlos en los altares familiares.

Cuando los creyentes se comprometen ante la imagen o piden un favor, estos deberán cumplir con el pago por los favores recibidos, lo que origina que lleven su imagen al santuario en las siguientes peregrinaciones y así saldar el compromiso. Esto ocasiona que durante todo el año miles de peregrinos se encaminen al santuario, transitando por el camino que une a este con el Ahuehuate; lugar que ha sido elegido por los peregrinos para depositar las partes de las imágenes que se rompen en el camino dando lugar a la mayor concentración de depósitos de objetos que los peregrinos dejan.

Estos depósitos se forman con las piezas de imágenes religiosas rotas, pero también de una serie de objetos diversos que los peregrinos usan durante su recorrido, que van desde piezas de vestir, como playeras y zapatos hasta todo tipo de basura que se genera por el paso de peregrinos por el lugar, como envases de bebidas de todo tipo y envolturas de alimentos. También se colocan todo tipo de objetos alusivos al culto religioso, como escapularios, tarjetas de santos, mantas. Dando origen cúmulos de objetos que conforman un registro arqueológico de objetos y materiales perecederos y contemporáneos.

Estos depósitos son el elemento principal de nuestro estudio arqueológico y después de realizar la cuantificación y análisis de los materiales pudimos determinar que las imágenes rotas de crucifijos son las más representativas de estos depósitos, dando origen al trabajo que ahora presentamos que es la

conformación de la biografía cultural de los crucifijos peregrinos y la materialidad asociada a estos por las personas que conviven con ellos.

En el capítulo 3 abordamos el modelo de la metodología que estructuramos para poder realizar la biografía cultural de los crucifijos peregrinos de Chalma, mostramos paso a paso las relaciones que existen entre este objeto y las personas con las que convive a lo largo de los diferentes momentos de su vida, a los que hemos denominado esferas.

A lo largo del capítulo 4, ilustramos el trabajo realizado en cada una de las diferentes esferas en las que participan los crucifijos a peregrinos de Chalma a lo largo de su ciclo de vida; cada una de estas etapas partiendo desde su creación o manufactura, tiene un rol social asociado a diferentes personas, ya desde su creación con los artesanos que los fabrica, después con los comerciantes del mercado de Chalma que los distribuyen, así como con los peregrinos que compran estos objetos

El trabajo fundamental de esta investigación es entender los contextos arqueológicos que encontramos a lo largo del camino al santuario de Chalma. Y dar una interpretación de la cultura material que se encuentra dentro de estos depósitos. Entender ¿por qué, lo que la mayoría de las personas que pasan por el lugar clasifican como basura?, para los peregrinos representan espacios rituales donde se pueden hacer manifestaciones de su religiosidad, y crean los depósitos rituales que se forman por la acción del paso de peregrinos por el lugar.

En el desarrollo de este trabajo podemos ver que la aplicación para la conformación de la biografía cultural de los crucifijos peregrinos es muy provechosa para poder entender cada uno de los ciclos de vida de este objeto, pero sobre todo entender la relación de este objeto con las personas que intervienen en cada una de las esferas que conforman su ciclo de vida; por otro lado podemos ver que la materialidad asociada al objeto sufrirá variaciones en cada una de estas esferas.

Hasta el momento hemos realizado el trabajo etnográfico concerniente a la esfera de manufactura y la esfera de comercialización, así como el registro arqueológico de las áreas de los talleres y los puestos del mercado; también la parte etnográfica de la realización de la peregrinación, por otra parte hemos realizado el trabajo arqueológico de los depósitos rituales que se encuentran en el último tramo del camino al santuario de Chalma.

El trabajo etnográfico nos ha permitido tener una fuente de información invaluable, ya sea a través de las entrevistas realizadas con las diferentes personas, como a través de la observación participante, lo que nos ha dado información muy relevante sobre la relación de las personas con el objeto estudiado, además de poder percibir aspectos de la materialidad de este objeto que no podríamos percibir sin este tipo de trabajo; esta información nos da una herramienta para la interpretación de los materiales encontrados en el contexto arqueológico, lo que nos da una ventaja en relación con los trabajos arqueológicos tradicionales, donde se carece de esta fuente de información.

Esta integración de trabajo etnográfico y trabajo arqueológico, nos da la posibilidad de conformar un trabajo más enriquecido para poder hacer mejores interpretaciones de la cultura material encontrada en los depósitos rituales del camino al santuario. Lo que constituye este caso de estudio como un buen ejemplo para aplicar el marco teórico y metodológico de la corriente postprocesual de la arqueología y la aplicación del énfasis biográfico de las cosas y su materialidad. Por otra parte podemos ver como la arqueología puede contribuir al estudio de fenómenos culturales actuales de sociedades vivas que generan contextos arqueológicos conformados por materiales industriales actuales como lo son la resina de los crucifijos.

Muchas familias dependen de la manufactura y comercialización de los crucifijos, hemos llegado a observar en el poblado de Coexcotitlán al menos una centena de comercios donde ofrecen las figuras de pasta y existen al menos 300 talleres para la fabricación de las mismas, de los cuales 80 venden directamente a los comerciantes de Chalma, hemos encontrado una industria de las piezas de

pasta y entendemos la relevancia e impacto en la economía de la región, los crucifijos son solo una de la basta oferta de imágenes religiosas que ahí se elaboran

Como hemos visto en el capítulo 5, los trabajos sobre materialidad arqueológica han tomado un auge en los últimos años; la materialidad de los crucifijos peregrinos es uno de los principales intereses de este trabajo, asociado a esto la conformación de la biografía cultural de los crucifijos nos permitió integrar los conceptos de análisis de la materialidad y poder realizar este estudio.

La materialidad de un objeto depende del valor asignado por la persona que se vincula con ese objeto, y depende de la etapa o momento que el objeto este atravesando de su ciclo de vida. Por lo que podemos concluir que la materialidad de un objeto cambia con respecto a la combinaciones de dos factores, por un lado es importante considerar el momento del ciclo de vida del objeto en particular y por otro la relación que guarda con las personas con las que el objeto se vincula. A su vez un objeto genera una materialidad particular con una persona específica, pero también podrá generar una materialidad colectiva con un grupo de personas dado.

A lo largo del capítulo 5 mostramos como los crucifijos peregrinos de Chalma se vinculan con diferentes personas en cada etapa de su vida útil, así como su rol de objeto se va modificando en cada etapa y esto será determinante para la asignación de valor que las personas confieren a este objeto.

Una de las principales tareas en la arqueología es la interpretación de los contextos arqueológicos y entender a las culturas y sociedades que los produjeron a través de los restos de cultura material que estos contextos contienen. Sin embargo el trabajo arqueológico siempre se ve incompleto por que los restos materiales no pueden dar toda la información requerida para interpretar una cultura de manera completa. Eso es un problema al cual todos los trabajos arqueológicos se enfrentan. Es por ello que los teóricos de la arqueología han buscado diferentes maneras de enfrentarse a la falta de datos para el proceso de

interpretación, es así como se ha adoptado el enfoque biográfico de los objetos y los conceptos de materialidad.

Estos métodos proporcionan una herramienta eficaz para la obtención de información que permita realizar una mejor interpretación de los contextos arqueológicos, sin embargo no todos los proyectos son susceptibles de aplicar estos métodos, debido que la conformación de la biografía cultural de los objetos requiere de mucha información tanto de informantes, etnográfica, historiográfica y arqueológica para poder tener una biografía confiable.

Por otra parte es importante señalar que a medida que los trabajos arqueológicos se dediquen al estudio de cultura material contemporánea y derivada de eventos culturales actuales, es posible aplicar este método como lo es el caso del presente trabajo.

Cuando nos dimos a la tarea de analizar los depósitos rituales ya antes mencionados, entendimos que las personas vinculada a estos cúmulos de objetos. El estudio de la cultura material que aquí presentamos, sigue siendo ecléctico en sus métodos. La orientación etnográfica para el trabajo de campo, se sitúa como uno de los pilares metodológicos del mismo, pero también hay secciones históricas que conforman junto con el método arqueológico el enfoque interdisciplinario de nuestro trabajo. Podemos esforzamos para la comprensión y la empatía a través del estudio de lo que la gente hace con los objetos, porque esa es la forma en que las personas que estudiamos crean su mundo en la práctica.

Anexo 1

Fotografías



Foto 1 Taller de cristos de pasta den Coaxcotitlán Estado de México



Foto 2 Sección de moldeado de figuras de pasta



Foto 3 Moldes de latex para figura de pasta



Foto 4 Soporte de fibra de vidrio para moldes de látex



Foto 5 Figura de pasta



Foto 6 Almacén de figuras de pasta



Foto 7 área de pintura del taller en Coexcotitlán



Foto 8 Entrega de figuras de pasta en los talleres de ensamblado en el pueblo de Chalma



Foto 9 Taller de montaje en las afueras de Chalma



Foto 10 Taller de ensamblado de crucifijos en el pueblo de Chalma



Foto 11 Cruces de madera en el taller de montaje, mercado de Chalma



Foto 12 vista del acceso principal al santuario de Chalma



Foto 13 puesto de estructura metálica en el área del Ahuehuate.



Foto 14. Puesto improvisado en las afueras del santuario.



Foto 15 Bendición de personas y objetos en el santuario de Chalma



Foto 16 Peregrinos saliendo del santuario después de bendecir los crucifijos.



Foto 17. Peregrinos saliendo del santuario con sus crucifijos bendecidos.



Foto 18 Altar familiar con la imagen del Señor de Chalma como pieza central.



Foto 19. Altares del Señor de Chalma en las fiestas patronales del pueblo de Iztacalco



Foto 20 Reunión de peregrinos para iniciar la caminata al santuario de Chalma



Foto 21. Imágenes del Señor de Chalma de Iztacalco, en camino al santuario.



Foto 22 En algún lugar del camino rumbo al santuario de Chalma



Foto 23 Peregrino y crucifijo en el atrio del santuario de Chalma



Foto 24 Depósitos rituales que los peregrinos forman cuando dejan sus objetos



Foto 25 Cristos de pasta dejados por los peregrinos



Foto 26 Peregrino en el momento que dejara su crucifijo roto en un depósito ritual



Foto 27. Cubre bocas dejados por los peregrinos durante la contingencia sanitaria por virus de influenza en 2009

Tipología de los crucifijos peregrinos

Tipología de los crucifijos basados en las formas de la imagen e pasta, el tamaño y materiales que se ofrecen en los diferentes puntos de venta del mercado.

Por los materiales empleados para la fabricación

Tallados en madera

Yeso

Pasta

Fibra de vidrio

Por los tamaños que se tienen de las figuras

De 60 cm

De 45 cm

De 30 cm

De 20 cm

Tipo especial.

Existe un tipo realizado por los peregrinos donde usan materiales y formas diversas, de tamaño y peso variable, de acuerdo a los gustos de cada persona.

Tipología de los crucifijos peregrinos del santuario e Chalma.

Nombre del crucifijo	Características principales	Imagen representativa
Sr de Chalma	Cristo crucificado que tiene la característica principal que es un cristo muerto, con el atado de su cendal del lado izquierdo. Es la réplica de la figura central del santuario, y es por esta razón la que más buscan los peregrinos.	
Sr. De Chalma Negro	Es la imagen del Sr. De Chalma pero este es totalmente negro, el atado del cendal está del lado izquierdo.	
Cristo crucificado	Son crucifijos que tienen la figura de Jesús crucificado en algún momento de su calvario, se caracteriza por tener el mentón hacia abajo y el nudo de su cendal del lado derecho. El color del cendal es variado.	

<p>Cristo vivo</p>	<p>Imagen de Jesús crucificado, aún vivo</p>	
<p>Agonía</p>	<p>Imagen de Jesús crucificado, en los últimos momentos de su vida, se caracteriza por tener el mentón hacia arriba y se dice que es el momento cuando dice sus últimas palabras.</p>	
<p>Resurrección</p>	<p>Imagen de Jesús que está en plena ascensión, vestido de túnica blanca y representa la resurrección.</p>	

<p>Cristo negro</p>	<p>Crucifijo con la imagen de Jesús en color negro, algunas personas piensan que el cristo de Chalma era negro, pero los antecedentes históricos no reportan tal idea.</p>	
<p>Cristo del veneno</p>	<p>Por la alta asistencia de peregrinos de la ciudad de México, se empezó a solicitar la imagen del cristo del veneno, por lo que los comerciantes optaron por introducirla a la oferta del santuario.</p>	
<p>Santísima Trinidad</p>	<p>Este crucifijo tiene la característica principal de estar formado por una sola pieza de pasta, la cruz y las imágenes de Jesús crucificado, la imagen de Dios padre y la representación del espíritu santo en una paloma. Es la última imagen que se se ha agregado al catálogo de imágenes.</p>	

<p>Otros cristos</p>	<p>Crucifijos que tienen la característica de estar pintados de un solo color, predomina el color dorado, pero los hemos encontrado en color gris y blancos</p>	
<p>Imagen del santuario</p>	<p>Crucifijos que se venden en la tienda del santuario, algunos peregrinos compran estas imágenes, pero son tres veces más caras que las que se venden en el mercado</p>	
<p>Crucifijos hechos por los peregrinos</p>	<p>Estos crucifijos tienen formas muy variadas, así como tamaños y materiales con los que están hechos, cada peregrino expresa aquí su creatividad</p>	

Figura 12. Cuadro con la tipología de los crucifijos peregrinos de Chalma.

Bibliografía

APPADURAI, ARJUN

1991a Introducción: Las mercancías y la política del valor, en *La vida social de las cosas*, Grijalbo, México: 17 - 88.

APPADURAI, ARJUN (EDITOR)

1991b *La vida social de las cosas*, Editorial Grijalbo, México D.F.

AYALA, JORGE

2000 *Chalma*, sin editorial, México.

BARABAS, ALICIA (COORD.)

2004 *Diálogos con el territorio. Procesiones, santuarios y peregrinaciones, (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México)*, INAH/Conaculta, México.

BARBA DE PIÑA CHÁN, BEATRIZ (COORD.)

1998 *Caminos terrestres al cielo. Contribución al estudio del fenómeno romero*, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Colección científica 347), México.

BOURDIEU, PIERRE

1995 *Outline of a theory of practice* Cambridge University Press Cambridge.

CAMARA BARBACHANO, FERNANDO

1972 Santuarios y Peregrinaciones: Ensayo sobre tipologías estructurales y funcionales, en *Religión en Mesoamérica, XII Mesa Redonda, Sociedad Mexicana de Antropología*, México: 553 – 558.

CÁMARA BARBACHANO, FERNANDO y TEÓFILO REYES COUTURIER

1972 Los Santuarios y las Peregrinaciones, una expresión de relaciones sociales en una sociedad compleja: el caso de México, *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana*, 35 (2), 29 - 45.

DANT, TIM

2005 *Materiality and society*, Open University Press, New York.

DOBRES, MARCIA ANNE y ROBB JOHN E.

2000 *Agency in Archaeology*, Routledge, London.

ESPINOSA VÁZQUEZ, HÉCTOR MANUEL

2012 Arqueología de una peregrinación. Estudio etnoarqueológico de la peregrinación a pie del pueblo de Iztacalco al santuario de Chalma, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México.

FOURNIER, PATRICIA, CARLOS MONDRAGÓN y WALBURGA WIESHEU

2012 *Peregrinaciones de ayer y hoy: arqueología y antropología de las religiones*, El Colegio de México, A.C., México.

GARMA NAVARRO, CARLOS y ROBERTO SHADOW

1994 *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, México D.F.

GIMÉNEZ, GILBERTO

1978 *Cultura Popular y Religión en el Anahuac*, Centro de Estudios Ecuménicos, México.

GONZÁLEZ VILLARRUEL, ALEJANDRO

2010 La vida social de los objetos etnográficos y su desalmada mercantilización, *Alteridades*, 20 (40), 65 - 76.

GOSDEN, CHRIS, BARRY CUNLIFFE y ROSEMARY A. (EDITORES) JOYCE

2009 *The Oxford Handbook of Archaeology*, Oxford University Press, New York.

GOSDEN, CHRIS y YVONNE MARSHALL

1999 The cultural biography of objects, *World Archaeology*, 31 (2), 169 -178.

GOULD, RICHARD A.

1980 *Living Archaeology. New Studies in Archaeology.* , Cambridge University Press., New York, USA.

HERVIEU-LÉGER, DANIELÉ

2004 *El peregrino y el convertido, la religión en movimiento*, Ediciones del Helénico, México.

HOBGOOD, JOHN J.

1971 The Sanctuary of Chalma, K. Renner (Ed.) en *Verhandlungen des XXXVIII Internatinalen Amerikanistenkongresses*, Klaus Renner Verlag, Stuttgart: 247 – 263.

HODDER, IAN

2000 Agency and individuals in long-term processes, M. A. Dobres y R. J. E. (Eds.) en *Agency in Archaeology*, Routledge, London: 21 - 33.

HOSKINS, JANET

2006 Agency, biography and objects, en *Handbook of Material Culture*, SAGE Publications, London: 74 - 84.

INGOLD, TIM

2013 Los Materiales contra la materialidad, *Papeles de Trabajo*, 11 (Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín, Argentina), 19 - 39.

JONES, ANDREW

2009 Into the Future, en *The Oxford Handbook of Archaeology*, Oxford University Press, New York: 83 - 100.

KOPYTOFF, IGOR

1991 La biografía cultural de las cosas: La mercantilización como proceso, en *La biografía cultural de las cosas*, Editorial Grijalbo, México: 89 - 124.

LEFEBVRE, HENRI

1978 Elementos de una teoría del objeto, M. Gaviria (Ed.) en *De lo rural a lo urbano*, ediciones península, Barcelona: 251 - 268.

MARTÍN ARANA, RAÚL

1990 *Proyecto Coatlan área Tonatico-Pilcaya*, INAH, México, D.F.

MARTÍNEZ MARÍN, CARLOS

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

MENDIZÁBAL, MIGUEL OTHÓN DE

1946 El Santuario de Chalma, en *Obras Completas, tomo segundo*, Talleres Gráficos de la Nación, México: 508 - 520.

MESKELL, LYNN

2004 *Object Worlds in Ancient Egypt Material Biographies Past and Present*, Berg, Oxford y New York.

2005a Introduction: Object Orientations, L. Meskell (Ed.) en *in Archaeologies of Materiality*, Blackwell Publishing Ltd, Oxford: 1 - 17.

MESKELL, LYNN (EDITOR)

2005b *Archaeologies of Materiality*, by Blackwell Publishing Ltd, Oxford.

MILLER, DANIEL

1988 Why some things matter, D. Miller (Ed.) en *Material cultures Why some things matter*, University College London, London: 3 - 24.

2001a Why some things matter, en *Material cultures why some things matter*, University College London UCL, London: 3 -24.

2005a Materiality: An introduction, D. Miller (Ed.) en *Materiality*, Duke University Press, Durham: 1 - 50.

MILLER, DANIEL (EDITOR)

2001b *Material cultures why some things matter*, University College London UCL, London.

2005b *Materiality*, Duke University Press, Durham.

NAVARRETE, CÁCERES CARLOS (EDITOR)

2013 *En la diáspora de una devoción Acercamientos al estudio Cristo Negro de Esquipulas*, UNAM IIA, Mexico D.F.

OBREGÓN, GONZALO

1953 El real convento y santuario de san Miguel de Chalma, A. Reyes (Ed.) en *Estudios históricos americanos. Homenaje a Silvio Savala*, El Colegio de México, México: 109 - 182.

PORTAL ARIOSAS, MARÍA ANA

1994 Las peregrinaciones y la construcción de fronteras simbólicas, en *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, México D.F.: 141 - 151.

RATHJE, WILLIAM L. y CULLEN MURPHY

2001 *Rubbish!: The Archaeology of Garbage*, The University Arizona Press, New York, NY.

RODRÍGUEZ CORRAL, JAVIER

2006 Textos y contextos de la materialidad e imaginación arqueológica, *Galiaecia*, 25, 305-331.

ROMERO QUIROZ, JAVIER

1957 *Tezcatlipoca es el Oztoteotl de Chalma*, Gobierno del Estado de México, Toluca.

SANTALÓ, ÁLVAREZ, BUXÓ REY y RODRÍGUEZ BECERRA (COORDS.)

2003 *La religiosidad popular. Vol. III Hermandades, romerías y santuarios*, Editorial Anthropos, Barcelona.

SARDO, JOAQUÍN

1979 *RELACION HISTORICA y MORAL de la portentosa Imagen de N. Sr. JESUCRISTO CRUCIFICADO aparecido en una de las cuevas de S. MIGUEL DE CHALMA*, Edición Facsimilar de la de 1810. Biblioteca Enciclopédica del Estado de México (BEEM). Toluca.

SCHIFFER, MICHAEL B.

1976 *Behavioral Archeology.*, University of Arizona. Academic Press, Inc., Tucson Arizona.

SCHIFFER, MICHAEL BRIAN y JAMES M. SKIBO

2008 *People and Things A Behavioral Approach to Material Culture*, Springer, New York.

2010 *Behavioral archaeology principles and practice*, Equinox publisher Ltd, London.

SCHIFFER, MICHAEL BRIAN y WILLIAM H. WALKER

2006 The materiality of social power: the artifact-acquisition perspective, *Journal of Archaeological Method and Theory*, 13 (2), 67 -88.

SHADOW, ROBERT y MARÍA RODRÍGUEZ-SHADOW

1994a La peregrinación religiosa en América: enfoques y perspectivas, en *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, México: 15 - 38.

1994b Símbolos que amarran, símbolos que dividen: hegemonía e impugnación en una peregrinación campesina a Chalma, en *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, México: 81 -140.

2002 *El pueblo del Señor: las fiestas y peregrinaciones de Chalma*, Universidad Autónoma del Estado de México, México.

SHANKS, MICHAEL y IAN HODDER

1995 Processual, Postprocessual, and Interpretive archaeologies, M. S. Ian Hodder, Alexandra Alexandri, Victor Buchli, John Carman, Jonathan Last, and Gavin Lucas (Ed.) en *Interpreting Archaeology: Finding Meaning in the Past* Routledge, New York: 1 - 34.

SUGIURA, YOKO, CÉSAR VILLALOBOS y ELIZABETH ZEPEDA

2013 Biografía cultural de la cerámica arqueológica desde la perspectiva de la materialidad: el caso del valle de Toluca, *Anales de Antropología UNAM, IIA*, 47-II, 63 - 90.

TILLEY, CHRISTOPHER

2007 Materiality in Materials, *Archaeological Dialogues*, 14 (1), 16 -20.

TILLEY, CHRISTOPHER, WEBB KEANE, SUSANNE KÜCHLER, MICHAEL ROWLANDS y PATRICIA SPYER

2006 *Handbook of material culture*, SAGE Publications, London.

TRINGHAM, RUTH

1994 Engendered Places in Prehistory, *Gender, Place, and Culture*, I (2), 169-203.

TURNER, VICTOR y EDITH TURNER

1978 *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*, Columbia University Press, Nueva York.

VAQUER, JOSÉ MÁRIA

2012 Apuntes para una semiótica de la materialidad, *Comechingonia Revista de arqueología*, (16), 13 -29.