





MORADAS DE TLÁLOC. ARQUEOLOGÍA, HISTORIA  
Y ETNOGRAFÍA SOBRE LA MONTAÑA

PROA 

Moradas de Tláloc.  
Arqueología, historia y etnografía sobre la montaña

-  
*Margarita Loera Chávez y Peniche*  
*Ricardo Cabrera Aguirre*  
*Coordinadores*

CULTURA |  
SECRETARÍA DE CULTURA



INAH

ENAH

Diseño de portada: Constanza Hernández Careaga

Primera edición: 2011

Primera reimpresión: 2018

ISBN: 978-607-484-165-7

*INAH-ENAH-DEH-DEA*

Proyecto realizado con financiamiento del Proyecto Eje Conservación del Patrimonio Cultural y Ecológico en los Volcanes, adscrito a la Escuela Nacional de Antropología e Historia y a la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2009.

Esta publicación no podrá ser reproducida total o parcialmente, incluyendo el diseño de portada; tampoco podrá ser transmitida ni utilizada de manera alguna por algún medio, ya sea electrónico, mecánico, electrográfico o de otro tipo sin autorización por escrito del editor.

D.R. © 2011 Instituto Nacional de Antropología e Historia

Córdoba 45, colonia Roma, 06700, México D.F.

sub\_fomento.cncpbs@inah.gob.mx

Escuela Nacional de Antropología e Historia

Periférico Sur y Zapote s/n col. Isidro Fabela, Tlalpan, D.F., C.P. 14030

Impreso y hecho en México

# Índice

INTRODUCCIÓN	9
<i>Margarita Loera Chávez y Peniche</i>	
<b>Capítulo I: Arqueología, historia y patrimonio</b>	17
ADVOCACIONES Y RECINTOS SAGRADOS EN LA MONTAÑA	19
<i>Ismael Arturo Montero García</i>	
TIEMPO-ESPACIO SACRO EN LA MONTAÑA PREHISPÁNICA	45
<i>David Jesús Arreola Gutiérrez y Osvaldo Roberto Murillo Soto</i>	
APUNTES ARQUEOLÓGICOS PARA AMECAMECA Y ALREDEDORES	63
<i>Ismael Arturo Montero García</i>	
PATRIMONIO CULTURAL DE LA ALTA MONTAÑA MEXICANA: DOS PERSPECTIVAS	89
<i>Norma Hernández Zarza y Ada Lilia Magaña Castillo</i>	
LOS GLACIARES DE MÉXICO.	
PATRIMONIO NATURAL Y CULTURAL DE LA ALTA MONTAÑA	107
<i>Ricardo Cabrera</i>	
<b>Capítulo II: Etnografía e historia</b>	123
CHAMANES, SUEÑOS Y ENTEÓGENOS EN LA SIERRA NEVADA	125
<i>Julio Glockner Rossainz</i>	
TIEMPOS Y ESPACIOS SAGRADOS EN EL POPOCATÉPETL	141
(Ingesta de hongos sagrados como parte de los rituales)	
<i>Margarita Loera Chávez y Peniche y Ramsés Hernández Lucas</i>	
EL SUEÑO EN LOS RITUALES AL PIE DEL POPOCATÉPETL Y DEL IZTACCÍHUATL (Ecatzingo, Estado de México)	163
<i>Victor Alfonso Benítez Corona</i>	

<p><b>LA PÉRDIDA DE LA SOMBRA: MITO DE LA “DOBLE CAÍDA” VIVIDO EN UNA POBLACIÓN ENTRE EL POPOCATÉPETL Y EL IZTACCÍHUATL</b> <i>Gilberto León Vega</i></p>	177
<p><b>REMINISCENCIAS DEL TLALOCAN MESOAMERICANO EN LOS RITUALES CATÓLICOS DEL VIRREINATO. ESTUDIO DE CASO DEL VALLE DE TOLUCA</b> <i>Margarita Loera Chávez y Peniche</i></p>	193
<p><b>SANTA CRUZ TEPEXPAN: UN SITIO CEREMONIAL DE LARGA DURACIÓN EN EL VALLE DE IXTLAHUACA</b> (Análisis iconográfico y etnográfico) <i>Francisco Rivas Castro</i></p>	213
<p><b>ALTÉPETL, ENCOMIENDA Y REGALISMO</b> <i>Joaquín Carral Cuevas</i></p>	239
<p><b>Capítulo III: Estudios para la comparación</b></p>	261
<p><b>UN INVITADO A LAS MORADAS DE TLÁLOC. H-WAN TUL Y EL INFRAMUNDO MAYA</b> <i>Aurelio Sánchez Suárez</i></p>	263
<p><b>MÁS INVITADOS A LAS MORADAS DE TLÁLOC: LOS DIOSES DE LA MONTAÑA TIBETANA</b> <i>Lama Yeshe Nyima (Charles Arthur Frahm) y María Teresa Sánchez Mier</i></p>	287

# Introducción

**Margarita Loera Chávez y Peniche**

OCTUBRE DE 2009

Las montañas, al igual que los volcanes, no son sólo sitios que impactan por su belleza paisajística y por la altura de sus cumbres. Han sido también, para casi todas las grandes civilizaciones del orbe, un espacio misterioso donde por milenios enteros se ha unido lo mundano con lo sagrado; un límite sutil donde la tierra y el cielo se tocan en forma perceptible a nuestra vista. En ellos, bajo la sombra de los árboles que visten su silueta, entre el encanto y peligro de sus cuevas y grutas, en el silencioso o muchas otras veces estruendoso caer de las aguas que las recorren, cerca de las nubes que custodian sus cimas, y en el deleite que ofrenda el canto y, a veces, el rugir furibundo de todos sus habitantes diurnos y nocturnos, el humano, mediante la actividad ritual ha podido acceder desde sus tiempos y espacios cotidianos a los tiempos y a los espacios de las deidades, para luego retornar a los primeros en pro del equilibrio del ciclo de la vida. En el trance hacia la vida sacra, la perfección del universo declara que todo es

espejo de él mismo; y en esa transparencia, en el llamado al origen, cuando el sol de la claridad luminosa brilla continuamente, se transita en la interrelación más completa. Nada es independiente: humano, entorno biofísico y cosmos conforman un todo absoluto. Penetrar en el ámbito de las montañas y volcanes es, desde este punto de vista, el acceso hacia una cosmovisión milenaria que aún pervive fragmentariamente. Desde ella el alma se estremece, pero también lleva el plano de la razón hacia conocimientos profundos que, a su vez, fertilizan el campo de lo científico interdisciplinariamente.

En las sociedades mesoamericanas y en las que pervivieron con su raíz cultural, esta realidad ha sido contundente. Con un trasfondo unitario en la cosmovisión de los múltiples pueblos que conformaron el territorio que les dio cuerpo, la figura del hombre, que ha permanecido más allá de los tiempos marcados por el paso de las distintas civilizaciones, ha tenido la peculiaridad de hacer una unidad entre su individualidad y el entorno que le circunda, es decir, su “yo” ha estado indisolublemente unido a la naturaleza y al cosmos en una absoluta comunión con todo lo creado; se trata de una relación con todas las sustancias químicas, las plantas, los lugares, los astros, etc. Aquí, el humano se ha concebido como una figura antropocósmica en la que el cuerpo es parecido al firmamento. En este pensamiento, el mundo geográfico de la localización o el paisaje ritual y las configuraciones de cualquier objeto son una unidad que determina el carácter, el psiquismo, la salud y la enfermedad tanto del humano como del entorno natural y del universo en general. Es por ello que para entender todo este pensamiento es necesario, paralelamente, tomar en cuenta el conocimiento astrológico como una sistematización escrupulosa donde ha existido una simpatía entre el macrocosmos y el microcosmos, representado, en nuestro caso, por todas las entidades que cohabitan en el ecosistema de montaña, sitio proveedor del líquido sagrado, del agua, y por ende, lugar que enmarca el ciclo de la vida.

Es por lo anterior que las montañas y volcanes han sido consideradas morada de deidades a las que se le ha rendido ritual en todo el mundo casi desde que el humano puso sus primeras huellas en la tierra. Mesoamérica, como hemos dicho, lejos de ser una excepción en este sentido, es uno de los lugares donde la montaña fue un punto nodal donde se desarrolló y se sintetizó su cultura a través de los rituales que se practicaban en ellas o en los pueblos que las circundaban. Después de la conquista hispana esos rituales han continua-

do en forma clandestina, y ya encubiertos en la forma cristiana pervive su núcleo original que tiene como común denominador la sacralización a deidades o fuerzas sobrenaturales pluviales; y es que, en efecto, ya con una influencia del pensamiento occidental, hoy a las montañas se les denomina “fábricas de agua” por los recursos hídricos que se originan en ellas, a veces por deshielo de sus glaciares o por escurrimientos acuáticos causados por la precipitación pluvial de los bosques que las cubren. También son proveedoras de oxígeno, carbono y ecosistemas con una amplia biodiversidad en la que se incluye al humano. Son, en síntesis, sitios proveedores de vida y lugares de contacto con las fuerzas sagradas del cosmos.

Tomando en cuenta lo antes dicho, y que nuestro país está conformado por un territorio de alrededor de 60% de montaña, no resulta extraño que la Escuela Nacional de Antropología e Historia y la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología hayan dado la categoría de Proyecto Eje a la investigación dedicada a la conservación del patrimonio cultural y ecológico en los volcanes y las montañas. Este proyecto, que nació en el año 2006, hacia el 2009 estaba ya integrado por cerca de 60 participantes, entre investigadores, profesores y alumnos, adscritos a los siguientes seis subproyectos: 1. Etnohistoria en los pueblos de origen prehispánico aledaños al Xinantécatl, al Iztaccíhuatl y al Popocatepetl; 2. Astronomía y calendario en la alta montaña en México; 3. Montañismo ENAH; 4. Entre montañas y cavernas; 5. Proyecto arqueológico Cerro Tláloc; y 6. Estudios comparativos entre la montaña mexicana y la montaña tibetana. Cada uno opera bajo la rectoría de un coordinador, aunque conformando un programa unitario con amplios objetivos científicos de difusión e impacto social en las localidades donde se desarrolla, de formación académica y fortalecimiento físico para los ascensos continuos que rigen la labor cotidiana y, recientemente, de comparación con las montañas de otros lugares del mundo y con especialistas de ciencias exactas que trabajan en la conservación y restauración de ese tipo de entornos biofísicos. Cabe resaltar que durante ese año, 2009, entre los resultados de trabajo se ha preparado el proyecto de ascenso al Himalaya para 2010; se visitó, con resultados de trabajo arqueoastronómico y etnográfico, para su futura publicación, la montaña sudamericana; y se concluyó un trabajo interdisciplinario con especialistas en temas de ecología sobre el Nevado de Toluca. Asimismo, para fines de

difusión y educación ambiental, se programó incluir para el año 2010 un nuevo subproyecto interdisciplinario para llevar a cabo un programa de antropología ecológica en la misma región.

Esta obra, titulada *Moradas de Tláloc. Arqueología, historia y etnografía sobre la montaña*, es uno de los resultados conseguidos en el año 2009. Los artículos fueron parte de las ponencias presentadas en los congresos y seminarios que se realizaron durante el calendario anual de actividades. Varios de ellos están escritos por especialistas en el tema y otros por investigadores en formación, ya que el logro de profesionales aptos en la especialidad es una de las prioridades del programa general de trabajo. Obviamente, cuando aludimos a las montañas como moradas de Tláloc, estamos haciendo simplemente referencia a la función prioritaria de éstas como proveedoras de agua, sin embargo, iniciamos justamente el libro con un interesante trabajo en el que se estudia el panteón de deidades y la diversidad de sitios de culto que existen en la montaña.

La obra está dividida en tres capítulos en donde se ordenan los temas de la siguiente manera. En el primero, titulado “Arqueología, historia y patrimonio”, se incluyen tres trabajos sobre el periodo prehispánico que apoyan sus fundamentos en datos arqueológicos e históricos, y después se incluyen dos que hacen referencia a las necesidades de conservación del patrimonio cultural (especialmente arqueológico) y ecológico. El primer estudio, “Advocaciones y recintos sagrados en la montaña”, comienza con un énfasis especial en el dios Tláloc —el proveedor divino a quien se atribuye el control del agua, del granizo y del rayo—, pero se extiende hacia el estudio de las distintas deidades que habitan en la montaña para proseguir con un análisis de cada uno de los lugares de culto que existen en ella (cimas, cuevas, rocas, terrazas, manantiales y aristas). El segundo, “Tiempo-espacio sacro en la montaña prehispánica”, se aplica en la interpretación de contextos arqueológicos de culto a la montaña y en la intervención de las deidades en la vida cotidiana del ser humano. Tiempos y espacios de orden sagrado y su impacto en los ritmos del plano social. En el tercero, “Apuntes arqueológicos para Amecameca y alrededores”, se ofrece un novedoso trabajo de arqueoastronomía sobre el cerro del Sacromonte que permite nuevas reflexiones sobre este punto geográfico en relación con el paisaje ritual que le circunda, y muestra nuevos hallazgos arqueológicos en el área. Los artículos cuarto y quinto, “Patrimonio cultural

de la alta montaña mexicana: dos perspectivas” y “Los glaciares de México. Patrimonio natural y cultural de la alta montaña”, enriquecen el conocimiento en torno a la urgencia de la conservación cultural y natural en este tipo de reservas protegidas.

El segundo capítulo, “Etnografía e historia”, está dividido en tres partes. La primera se compone de cuatro trabajos: “Chamanes, sueños y enteógenos en la Sierra Nevada”; “Tiempos y espacios sagrados en el Popocatepetl”; “El sueño en los rituales al pie del Popocatepetl y del Iztaccíhuatl” y “La pérdida de la sombra: mito de la ‘doble caída’ vivido en una población entre el Popocatepetl y el Iztaccíhuatl”. En ellos se ofrecen aspectos importantes sobre el contenido profundo de los rituales de montaña que hacen uso del método comparativo entre la etnografía y la fuente histórica. El primero es un estudio llevado a cabo por uno de los mejores especialistas del tema de montaña en México, a quien agradecemos su colaboración y el intercambio de trabajo con el Proyecto Eje que coordinamos. En las páginas que escribe nos demuestra el empleo adecuado del término *chamán* para calificar a quienes dirigen algunas prácticas mágico-religiosas que tradicionalmente se han llevado a cabo en los entornos de los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl, especialistas en el control del clima y de la sanación de ciertas enfermedades en beneficio tanto de los individuos, como de sus comunidades. El trabajo destaca por su fundamentación en fuentes primarias y brinda un oportuno conocimiento sobre el sueño como parte fundamental de los rituales para hacer contacto con la deidad y facilitar la práctica de la adivinación. Por último, establece con claridad la forma en que se funde la cosmovisión prehispánica con la religiosidad católica. En el segundo, se develan secretos de los “graniceros o tiemperos” sobre los temas antes tratados, en especial en la ingesta de “hongos sagrados” como medio de contacto con las deidades; y, en el tercero, se abunda en las mismas cuestiones, fundamentalmente desde el ejercicio etnográfico en el poblado de Ecatzingo, en el Estado de México. Termina esta sección con un tema importante para entender la relación humano-entorno biofísico-cosmos. Se trata de una muy bien fundamentada investigación sobre la curación conocida como el “levantamiento de sombra o pérdida del alma”, también llamada pérdida del *tonal*. Aquí la comparación entre la fuente etnográfica realizada en el poblado de San Pedro Nexapa, punto de entrada a los volcanes, y la fuente histórica, revela una clara continuidad de la sabiduría ancestral en que venimos ocupándonos.

El siguiente grupo de trabajos del segundo capítulo está conformado por dos estudios: uno en el valle de Toluca con el tema “Reminiscencias del Tlalocan mesoamericano en los rituales católicos del Virreinato. Estudio de caso del valle de Toluca”. En él se compara un trabajo etnográfico con una interesante fuente histórica del siglo XVIII; aquí, lo que cabe destacar es precisamente la época abordada, ya que debido a la clandestinidad con que tuvieron que operar los rituales después de la conquista hispana se hizo difícil su estudio después del siglo XVII. El otro trabajo se realiza en el contiguo valle de Ixtlahuaca con el tema “Santa Cruz Tepexpan: un sitio ceremonial de larga duración en el valle de Ixtlahuaca. Análisis iconográfico y etnográfico”. Vemos, en estas letras, cómo se han realizado a través de los tiempos los ciclos festivos y rituales en el santuario del cerro de Tepexpan y la relación de los mismos con los calendarios agrícolas de temporal. Se alude prioritariamente a dos grupos étnicos: los otomíes o *hñābhñō* y los mazahuas, vistos desde la larga duración temporal. El capítulo concluye con un estudio de corte nítidamente histórico denominado “Altépetl, encomienda y regalismo”, en el cual se identifica a los pueblos de indios virreinales, congregados en el siglo XVI, con un altépetl o “cerro de agua”, en virtud de que en el periodo prehispánico los grupos humanos siempre estuvieron asentados cerca de una montaña, a la que desde el “todo social en movimiento” de su vida cotidiana solicitaban a través del acto ritual, protección y mantenimiento. De aquí la evocación del “cerro de agua” en la pirámide precolombina y posteriormente, en el templo católico, y de allí que después de la Conquista, por altépetl se entendían todos los componentes del pueblo de indios. En estas páginas se muestra cómo, a pesar de las epidemias ocurridas durante el siglo XVI y del impacto de la encomienda, fue el pueblo de indios, el altépetl, la unidad poblacional que sobrevivió como mayoritaria dentro de la estructura novohispana.

El libro concluye con el capítulo tres denominado “Estudios para la comparación”, que incluye dos interesantes trabajos: “Un invitado a las moradas de Tláloc. H-wan Tul y el inframundo maya”, que inicia con una comparación entre las deidades del agua y del inframundo en la zona central de lo que hoy es México y la península de Yucatán, para desde allí abundar en la continuidad de los rituales que se les hacían desde el Virreinato hasta la actualidad. La peculiaridad e importancia de esta investigación radica en cómo aquellos rituales fueron incorporados a las corridas de toros realizadas en los

poblados indígenas de la zona: “Con su origen occidental, la tauromaquia... fue apropiada por las culturas existentes, y fue la cultura maya la que le dio un significado especial, generando una amalgama...” (v. adelante). Concluye esta obra con el artículo “Más invitados a las moradas de Tláloc: los dioses de la montaña tibetana”, con él se inicia un periodo importante de investigación futura que se denomina “Recepción de la montaña mexicana a los Himalaya”. A fin de cuentas, la montaña es ese límite sutil entre lo profano y lo sagrado que tiene la peculiaridad de recorrer todos los tiempos y espacios pertenecientes a las deidades y al humano.



# Capítulo 1: Arqueología, historia y patrimonio



# ADVOCACIONES Y RECINTOS SAGRADOS EN LA MONTAÑA

Ismael Arturo Montero García<sup>1</sup>

## 1. Advocaciones

En Mesoamérica los dioses eran concebidos como seres concretos de una realidad física y solamente eran visibles por sus actos. Un ejemplo de ello es Tláloc, que se manifestaba a través de la lluvia y los cuerpos de agua. Los fenómenos naturales, así como elementos específicos del entorno que podían ser cuevas o montañas, entre otros, estaban vinculados a los dioses.

En lugares disímbolos los dioses adorados tenían el mismo nombre, aunque no eran idénticos. Estos seres no eran deidades omnipotentes fuera de la creación, sino que ellos eran creados con un carácter ambiguo y estaban sujetos a las leyes del cosmos, por lo que el ritual era una manera de intentar cambiar el destino que se presentaba de manera arbitraria y que influía en la vida cotidiana [Broda, 1971:219-320].

<sup>1</sup> Doctor en Antropología Simbólica, especialista en Arqueología de Alta Montaña, investigador adscrito a estancia posdoctoral en el Departamento de Ciencias Sociales y Políticas de la Universidad Iberoamericana, y coordinador del subproyecto Entre montañas y cavernas, del Proyecto Eje Conservación del Patrimonio Cultural y Ecológico en los Volcanes, ENAH-DEH, INAH.

Desde el periodo Olmeca, en las grutas de Juxtlahuaca y Oztotitlán, hacia por lo menos el 1000 aC, y en el Posclásico, el dios del agua, Tláloc, engloba un lenguaje simbólico que comprende representaciones cerámicas, arquitectónicas, artísticas y rituales. En las grutas mencionadas se observa la presencia de un dios con rasgos de jaguar que a la postre contará con elementos antropomorfos. Este simbolismo es complementado en subsecuentes fases culturales por los elementos jaguar/serpiente que determinarán la máscara típica de Tláloc observada durante el Clásico teotihuacano. En la cultura mexica, Tláloc continúa siendo el que controla las aguas, presenta múltiples y complejas asociaciones que lo ligan a montañas, cavernas y cuerpos de agua.

El nombre *tlamacazqui* le es asignado a Tláloc —el proveedor divino—; a él se le atribuye la lluvia, el granizo, el rayo y hace florecer y crecer los árboles, la hierba y el maíz. El dominio del dios era el *Tlalocan* —el lugar de Tláloc—, un lugar de abundancia, frescura y verano: un paraíso. Esta imagen del paraíso del dios de la lluvia era muy antigua en el México central, y data por lo menos del periodo Clásico, como lo ejemplifican de manera fehaciente los famosos frescos de San Francisco Mazapa, en Teotihuacán [Caso, 1942:130-133].

Debido a que las deidades indígenas se articulan unas con otras en diversas advocaciones, en la Figura 1, Tláloc tiene parte de los atuendos de Quetzalcóatl/Ehécatl, pero en lugar de máscara bucal de ave porta una máscara serpentina de color azul propio del agua. En la mano izquierda lleva una culebra, *coatl*, representando la coa del cultivador de la tierra o el rayo, en la otra porta una especie de pala de madera con igual significado, o bien, puede ser un hacha de oro o cobre, como se ve con mayor claridad en la lámina respectiva del *Códice Telleriano-Remensis*. Tiene cabellera amarilla que simboliza la luz de los astros y quizá la del rayo. Los atuendos que ostenta Quetzalcóatl son el gorro cónico con un hueso con una corriente de sangre y moño de puntas redondas, igual que las puntas del *maxtlatl* o taparrabo que son insignias de Ehécatl, el viento. Todo este conjunto viene a figurar la tormenta con vientos, rayos y lluvia y la fertilidad de la tierra donde estas deidades, sintetizadas en una sola, dejan ver la creación de los frutos de la tierra y del mismo hombre, representada por el hueso y la corriente de sangre que se ve en la parte delantera del gorro cónico.

Figura 1



Tláloc con atuendos de Quetzalcóatl/Ehécatl, lámina XXVII del *Códice Ríos* (Vaticano A 3738).

Las advocaciones del dios de la lluvia se multiplican en Mesoamérica, así como sus nombres en las diferentes culturas que comprende la región. De tal modo tenemos que en la cultura maya Chaac es similar al Tláloc del Altiplano central; a este último le corresponden los *tlaloque* y al primero, los *chaac*. Lo que tienen en común es que eran los servidores o ministros de menor jerarquía de la deidad dominante, y que se les tomaba como divinidades menores [Sahagún, 1985:49]. Estos *tlaloque* eran considerados como los principales cerros del paisaje en el Altiplano central, así también

los chaac eran reconocidos como las cuevas importantes del área maya, en ambos casos las geoformas estaban deificadas y en el Altiplano eran denominados también Tepeme, es decir, dioses de la montaña como el caso de los volcanes Popocatépetl, Iztaccíhuatl y Pico de Orizaba.

Tlaloque es plural de Tláloc, el vino de la tierra, dios de la lluvia;<sup>2</sup> si hemos de admitir este significado, la palabra completa de este dios sería Tlaloctli —de *octli*, vino y *tlalli*, tierra—. Los tlaloque<sup>3</sup> eran sus ayudantes y estaban representados por las nubes y colocados cuatro de ellos en los puntos cardinales, según la *Relación de Michoacán* donde se habla de la nube roja (del oriente), la blanca (del poniente), la amarilla (del norte), y la negra (del sur); allí mismo parece llamarse a los tlaloque dioses de los montes, ya sea por la creencia de que el agua residía dentro de las montañas o porque las nubes coronan las cumbres de ellas en tiempo de lluvias. De allí el dicho popular de “nube en el cerro, señal de aguacero”. Algunas fuentes históricas dicen que los tlaloque eran innumerables. Sahagún dice que en la fiesta *Atlcabualo* les sacrificaban niños que llevaban a matar a los montes elevados y les sacaban los corazones, si en el camino al sacrificio lloraban mucho, los concurrentes se alegraban porque entonces serían abundantes las lluvias.

En la misma línea de los tlaloque y los chaac tenemos a los *ehecatontin*, que para Iwaniszewski [1986:266] corresponden a los cuatro tipos diferentes de vientos. Éstos eran los servidores del dios del viento y, de igual manera que los tlaloque y los chaac, tenían su morada en las montañas o cuevas, todos ellos eran asistentes de un dios principal denominado por los mexicas Ehécatl, y que estaba vinculado al grupo de los tlaloque, pues el viento barría los caminos para que llegase la lluvia. Tláloc tenía poder sobre cuatro diferentes tipos de lluvia, al igual que Ehécatl sobre cuatro tipos de viento, dos de los cuales, el del este, *Tlalocayotl* —la cosa de Tláloc—, y el del oeste, *Ciuatlampa Ehécatl*, eran benéficos para la agricultura [Broda, 1971:255].

<sup>2</sup> Para Sullivan [1974] el nombre de Tláloc denotaba su naturaleza terrestre al significar “el que tiene la calidad de tierra”, “que está hecho de tierra”, “que es la personificación de la tierra” concluyendo que Tláloc era fundamentalmente un dios de la tierra que pudo haber tenido en sus orígenes una naturaleza dual representando a la tierra y el agua. Véase más sobre esta discusión en Johanna Broda [1991:488 y ss].

<sup>3</sup> Se sigue el criterio de Johanna Broda [1983:5] de escribir Tlaloque con mayúscula, al referirse a las cuatro formas del dios de la lluvia correspondiente a los cuatro rumbos del universo, mientras que al escribir tlaloque con minúscula se considera a los innumerables servidores de Tláloc.

Dios del Viento o Viento y Serpiente de Plumas Verdes son otros de los nombres de Ehécatl pero en su advocación de Quetzalcóatl. La cara del dios va cubierta con una máscara que semeja un pico. Ehécatl soplabla el viento que limpiaba el camino para los tlaloque, anunciaba la lluvia. Junto con Tezcatlipoca, creó la tierra y el cielo, rescató los huesos de los humanos que estaban en el inframundo y con ellos formó a la presente humanidad.

En la religión mexicana los tlaloque también estaban asociados a un grupo numeroso de dioses que representan fenómenos similares, como Chalchiuhtlicue, la de la falda de jade verde, que era la diosa del agua, de las fuentes, los ríos y los lagos, especialmente del Lago de México; Uixtociuatl, diosa de las aguas saladas y la sal; Huehuetéotl, también llamado Xiuhtecútl o Ixcozauhqui, que quiere decir “cariamarillo” y se le relaciona con “llama de fuego”, denotando así un volcán en actividad [Sahagún, 1985:39]; también encontramos a Chantico, diosa del fuego del hogar que también denota a los volcanes, es representada con un rostro en negro y rojo; Matlalcueye y otros cerros deificados, así como una serie de dioses como Opochtli, Nappatecutli y varios más, relacionados con los dioses del pulque; además de Camaxtli, dios de la cacería en Huejotzingo, que al igual que Tláloc era venerado en los bosques de la ladera oriental del volcán Iztaccíhuatl [García Granados, 1934:34-36]. Todas estas deidades eran la personificación de fenómenos concretos y muchas veces eran también patronos de gremios profesionales o *calpullis* [Broda, 1971:320]. Para algunas fuentes, Chalchiuhtlicue era la diosa de los cuerpos de agua estancada, en tanto Tláloc lo era de las aguas pluviales.

La manera más común de representar a Tláloc era con una máscara en forma estilizada que consistía en una especie de anteojos y una fila de dientes con colmillos. En algunas representaciones más realistas se revela que los cercos alrededor de los ojos y labios estaban realmente hechos del cuerpo de dos serpientes enlazadas. Las serpientes eran el antiguo símbolo del agua, de la fertilidad y, en el caso de Tláloc, también de los rayos [Broda, *op. cit.*:264].

El color azul predomina en la máscara de Tláloc, y es común encontrarlo en las representaciones de los dioses de la lluvia y el agua. El cuerpo y el rostro eran pintados de negro, con un tocado de plumas blancas de garza que representaba las nubes. Otros atributos eran una especie de abanico de papel pegado a la nuca, el chalequillo del rocío, y el collar de jade; en la cabeza lleva-

ba además del *aztatzontli* una joya que remataba en dos plumas de quetzal que simboliza la espiga de maíz. En las manos sujetaba un bastón de junco florido, y en otras representaciones se le encuentra en la mano derecha un rayo de palo color morado y ondeado y en la mano izquierda una bolsa de copal [*ibid.*]. Todos estos atributos eran típicos de los dioses relacionados con la lluvia, el agua, los montes y la fertilidad (Figura 2).

**Figura 2**

**Representaciones del dios Tláloc propias del periodo Posclásico tardío, consideramos que están asociadas a la tradición**



Pieza procedente del sitio Nahualac, volcán Iztaccíhuatl, colección Désiré Charnay, Musée du quai Branly (13.5 x 9.5 x 9.5 cm, inventario 71.1882.17.52).

Pieza procedente del sitio Tenenepanco, volcán Popocatepetl, colección Désiré Charnay, Musée du quai Branly (20.8 x 16.5 x 12.5 cm, inventario 71.1882.17.317).

En algunas ocasiones, la imagen de Tláloc se encuentra articulada con otras deidades, formando un complejo mosaico de símbolos difíciles de interpretar; así, por ejemplo, el dios enmascarado del fuego hallado durante las excavaciones del Templo Mayor en las proximidades del Templo Rojo presenta campos simbólicos de fuego, agua, tierra y muerte. La unión de elementos iconográ-

ficos e ideológicos de muerte/tierra/agua se observa en mascarones de ojos circulares y enormes dientes puntiagudos [López Austin, 1985:257-273].

Basada en la interpretación de Tozzer [v. López Austin, 1985:273], Esther Pasztory considera que no siempre las anteojeras circulares identifican a Tláloc. Las anteojeras anulares del Posclásico representan la oscuridad y la tierra en un significado originado en Teotihuacán. Los símbolos acuáticos de Tláloc lo son también de tierra y muerte. Tláloc es un dios subterráneo, acuático, terrestre y de muerte. La máscara de Tláloc, como máscara de muerte, es la misma que porta el Sol cuando descende, ya sin vida, según aparece en el *Códice Telleriano-Remensis* (lám. xxv), en el *Códice Borbónico* (lám. xvi) y en el *Tonalamatl de Aubin* (lám. xvi).

La montaña, antes de ser deificada como una deidad pluvial, estaba arraigada al culto de los ancestros, a la manera de un lugar de origen, según afirma Iwaniszewski [comunicación oral, 2002]. Posteriormente, aparece el culto acuático y a la fertilidad, porque la montaña es la personificación del “Señor del monte” que no solamente da agua, también provee de piezas de caza, de leña, de plantas medicinales, de las riquezas naturales, es el Tonancatépetl que en la *Leyenda de los soles*, es abierto a golpes por Nanahuatl (Quetzalcóatl) para entregar los alimentos a los hombres:

Nanahuatl robó el maíz blanco, morado, amarillo, y rojo de los Tlaloque —los Tlaloque azules, amarillos, blancos y rojos—, así como los frijoles, los bledos, la chía y el michihuatli, es decir, todos los alimentos importantes. Por medio de un rayo, Nanahuatl partió el Tonancatepetl —el cerro de los mantenimientos— en cuyo interior estaban encerrados todos los alimentos. De esta manera fueron “robadas” todas las plantas cultivadas y hechos accesibles a los hombres [Broda, 1971:256-258].

En la actualidad se preserva el culto en los cerros y las cuevas para pedir la lluvia, porque en la mente del campesinado estos ritos parecen eficaces. Hemos sido testigos de ceremonias efectuadas por chamanes nombrados *graniceros* asociados a la lluvia, principalmente para el Altiplano central, estas personas tienen dominio sobre la lluvia y el granizo.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> En la Cueva de Chimalcatepec [Broda y Maldonado, 1997:175-211] se hallaron tres conjuntos de ofrendas

Finalmente, resulta obvia la asociación de la montaña con el frío, el hielo y la nieve. Así, Itztlacoliuhqui ha sido aceptado como dios del hielo, y algunos aficionados a la historia y las tradiciones culturales dentro del montañismo mexicano le han dado importancia a este numen. Más aún, en la interpretación que se hace del *Códice Borbónico* por Anders, Jansen y Reyes [1992:93], se apunta: “Itztlacoliuhqui ‘Punta de Obsidiana Encorvada’, dios del Hielo... tiene piel de algodón o de nieve”. Pero, en la interpretación que Corona [1964:88] hace del *Códice Vaticano 3738*, se propone: “por un error paleográfico del texto de Sahagún, que dice ‘...y llamaban a este tal capillo (el que porta en la cabeza) Itztlacoliuhqui, que quiere decir dios de la helada” [libro II, cap. 30, párrafo 20]. El error paleográfico está en la palabra *belada*, que debe decir *hilada*. Así tiene sentido la rueca que lleva en el tocado para hacer el hilo, y su vestimenta de algodón sin hilar que se ve mejor en el *Códice Borbónico* (Figura 3). Allí lleva también cordones torcidos que no sólo pueden ser de hilos de algodón, sino quizá de *ixtie*, por lo tanto, su nombre puede ser Iztlacoliuhqui, el blanco torcido, o Itztlacoliuhqui, el torcido de ixtle o fibras de maguey. El gorro torcido que trae en la cabeza, que en el *Borbónico* es de obsidiana, es el que le da el nombre.

En el *Códice Telleriano-Remensis*, lámina XVIII, dice uno de los intérpretes: “... dicen que este era señor del cielo”. Pero como están tachadas las dos últimas palabras, en la primera edición de esta obra dice señor del velo, tal vez bajo la influencia de la mala paleografía que se hizo del texto respectivo de Sahagún. Que la palabra correcta del *Telleriano* es cielo en lugar de hielo, queda confirmado con el texto de la presente lámina que dice que esta deidad era una estrella que está en el cielo, hacia el sur o mediodía. Además, esta deidad tiene su mitad femenina, su esposa, llamada Tlazolteotl, diosa de la basura, que devoraba la inmundicia o pecados de los hombres y claramente era conocida como la diosa de las hilanderas.

Iztlacoliuhqui quiere decir el señor del pecado y de la ceguera, y por lo mismo, lo presentan con los ojos tapados. Dicen que pecó en un lugar de grandísima recreación y placer, quedando desnudo. Por lo tanto, es su primer día la lagartija que es un animal terrestre desnudo y miserable, de donde se ve que el mismo demonio

---

posclásicas y de principios del Virreinato que se relacionan con el culto moderno de los graniceros.

Figura 3



Itztlacoliuhqui en el *Códice Borbónico*, lámina XII.

que tentó a nuestro primer padre Adán con la mujer, y a la mujer, Eva, con la serpiente, volvió a contrahacer a nuestro padre Adán que fue el principio de nuestra ceguera y miseria. Era señor de estos trece días, que son todos malos. Decían que si en cualesquiera de esos días se imponía un falso testimonio, no se podía verificar la verdad. Ante su imagen mataban a aquellos que eran cogidos en adulterio, siendo casados, porque, no siéndolo, podían tener mujeres o concubinas,

cuantas quisieran. Iztlacoliuhqui decían que era una estrella que está en el cielo, y suponían que hacía su curso al revés. Teníanla por grandísimo pronóstico para los nacimientos y la guerra. Se encuentra esta estrella hacia la parte de mediodía [Nota de Kingsborough a la lámina XXXVI del *Códice Ríos, Vaticano A 3738*, 1881:88].

A primera vista parece complicado, pero en realidad existía un orden entre tantas advocaciones y diferentes representaciones de los dioses, pues todo en esas sociedades estaba integrado por la religión, absorbiéndolo todo, uniendo a la montaña, a la cueva, al campo agrícola y al templo con su forma de vida, con su ciencia, con su cultura y con sus formas de producción.

## 2. Los recintos sagrados

El espacio representa un elemento estructurante del acto de elocución ritual; para Johansson [2004:92-93], el primer teatro de prácticas rituales de las sociedades indígenas precolombinas fue la naturaleza, en los diversos aspectos escenográficos que ofrecía el relieve y la vegetación.

Los recintos sagrados representan una verdadera escenografía que en el México antiguo son esencialmente de dos tipos: los naturales, donde la epifanía formal de la geografía revela los lugares predilectos del culto, y los recintos sagrados, que traen la naturaleza a la urbe. Estos espacios determinan la vestimenta, el comportamiento gestual y verbal, así como los adornos y la decoración que embellecen ese escenario que encuadra el espectáculo de una elocución que esconde un dios invisible.

Cimas, cuevas y rocas son esa escenografía, cada una en su momento específico tuvo un efecto sinestésico<sup>5</sup> en el que se conjuntaron la proyección del recinto con los ídolos, las ofrendas, los cantos, las danzas, los atuendos, el sacrificio y toda la parafernalia necesaria para subrayar la integración de los actores con los espectadores en un espectáculo que, sin duda, conducía a la euforia y el esoterismo. Asimismo, tenían diferentes intenciones teológicas para subir a las montañas. Rogar por la lluvia no era el único motivo por el que ascendían, pero era el más importante. Servía para estimular el clima introduciendo una estrategia donde el ritual de propiciación climática era un modelo generador de agua que se aplicaba en forma cíclica para beneficio de

<sup>5</sup> Sensación que se produce a consecuencia de un estímulo aplicado.

los campos de cultivo. Entendemos, arqueológicamente, que desde hace más de dos mil años se llegó al punto en que un grupo —mediante la profesión pública del sacerdocio— legitimó e impuso el culto al agua en las montañas, definiendo tácitamente los límites de lo pensable y lo impensable, contribuyendo así al mantenimiento del orden social del que extraían su poder [Bourdieu, 1991:183].

La lluvia y otros fenómenos atmosféricos se percibieron entonces como un modo global de asociaciones y circunstancias particulares, de tal suerte que los cambios climáticos se presentaban a la manera de un azar, coincidencia o casualidad resultado de causas lejanas de toda certeza humana; de este modo, los acontecimientos se veían como producto de causas ocultas y a la vez visibles, y como carecían de criterios experimentales para incluso eliminar las relaciones más extrañas e impredecibles, la mente precientífica no podía llegar a la intuición de la probabilidad que poseemos [Piaget, en Hallpike, 1986:426].

En esta casualidad primitiva que estructura el pensamiento con referencia al mundo físico, la naturaleza se encontraba atada a imágenes concretas, a propiedades y asociaciones fenoménicas definidas por valores morales y cualidades afectivas. El pensamiento primigenio es dogmático y no lo apoyan argumentos, es estático y confía en las configuraciones y los prototipos perceptivos, aparte de que materializa los procesos y los campos de la experiencia [Hallpike, 1986:457]. En esa religión la verdad quedaba verificada en los mitos y comprobada en los ritos. Se encontraban confinados en el mundo de su voluntad, de sus representaciones y de sus deseos. Se creaba, así, una opacidad porque los fenómenos de la lluvia no eran tratados como fenómenos puramente naturales, sino como la parte de lo ideal [Godelier, 1998:195].

El sitio Cueva Caluca (IZ-08), en la Iztaccíhuatl para el Preclásico tardío, es la evidencia arqueológica más antigua en la alta montaña. La cerámica hallada está relacionada con la cultura Zacatenco, 200 aC [Navarrete, 1957:14-18]; del mismo periodo pero posterior tenemos el Monte Tláloc (SRF-01), Townsend y Solís [1991] destacan la presencia de cerámica también del Preclásico tardío, por lo que proponen su uso ritual al menos desde el siglo I dC; posteriormente, del Clásico tenemos las ofrendas de copal extraídas de la Laguna del Sol en el Nevado de Toluca con una antigüedad de

1500 aap.<sup>6</sup> Es probable que para el periodo Clásico se intensificara el culto a las montañas al verse la comunidad urgida a rendir actos propiciatorios más intensos para incrementar la producción o durante fases climáticas adversas, siendo precisados a trasladar los servicios religiosos cada vez a cimas más altas, como es evidente para el Posclásico temprano (900-1200 dC) con los toltecas que construyeron adoratorios en las altas cumbres; algunos de estos emplazamientos mantuvieron su función y fueron exaltados por los mexicas en el epílogo de las antiguas culturas indígenas. No es de sorprendernos que aún para el siglo XVI, soportando la intromisión católica, las montañas mantuvieran relevancia ritual por la postura tradicional de las comunidades asentadas al somonte, las cuales no exigían el perfeccionamiento, sino la continuidad de los modos primeros de mirar el mundo [Greenfield, en Hallpike, 1986:39].

En el presente se conserva esta continuidad milenaria del culto a la montaña, predominantemente en pueblos donde la idiosincrasia es común y viene regida por la costumbre, y donde las instituciones son parte de una estructura social no sujeta a debate.

Los bosques de pinos verdes, coronados por la blancura de nevadas y glaciares, junto con las nubes, que se fusionan en las altas montañas, simbolizaron, para los agricultores, la frescura y la fertilidad. Para los mexicas, las expresiones *xiuhcalco*, casa verde, y *axoyacalco*, la casa de pinos, eran sinónimo del Tlalocan, la casa de Tláloc.

Los sitios arqueológicos en la alta montaña fueron dedicados al culto, su ubicación, delimitación y escenario ritual comprueban profundas variaciones que demuestran cómo la relación comunidad/montaña es compleja. Así, tenemos evidencias en las más altas e inaccesibles cimas de la celebración de rituales ascéticos; en otros casos la astronomía cultural demuestra el uso del horizonte conspicuo; otros sitios fueron emplazamientos en donde se conjugaron elementos acuáticos buscando una analogía con la abundancia hidráulica; algunos más fueron destinados para rituales de la nobleza; y la mayoría funcionaron como receptores de sencillas ofrendas por parte de

<sup>6</sup> Años antes del presente (aap). Guzmán Peredo [1972] en un artículo sobre la arqueología subacuática en el Nevado de Toluca, afirma haber descubierto en el fondo de las lagunas gran cantidad de piezas de copal con diferentes dimensiones que van de cinco a 70 cm, con formas circulares y cónicas. El análisis a que fueron sometidas las piezas para su fechamiento se calcula, según investigación del Instituto de Geología de la UNAM, en 1500 años antes del presente.

campesinos locales en la búsqueda de un clima benigno para sus campos de labor.

Asumiendo que la geografía es un contexto determinante para el teatro ritual, pasemos a la peculiaridad de esos recintos sagrados dadas sus particularidades geomorfológicas.

### **Cimas**

Las pirámides y los volcanes se fusionan en su geometría debido a su forma cónica, por lo que no es difícil que la pirámide sea un arquetipo de la montaña en el paisaje urbano prehispánico [v. Koontz *et al.*, 2001; Schele, 2001:22 y Bernal-García, 1993]. La similitud que hay en la montaña y la pirámide se caracteriza por sus instrumentos litúrgicos en la parte alta: el templo en la pirámide y el adoratorio en la montaña, ambos son el punto de unión entre lo celeste y lo terrestre. Por ejemplo, el Templo Mayor de México-Tenochtitlán era el Coatépetl con referencia al templo de Huizilopochtli, y el Tonacatépetl considerando el templo de Tláloc [Broda, 1991]; por otra parte, según López de Gómara en su *Historia General de las Indias*, la gente de Cholula intentó igualar con su pirámide al Popocatépetl. Para López Austin [1994:171], fue común en toda Mesoamérica que los templos fuesen réplicas del cosmos.

Ya en otras publicaciones [Montero, 2005, 2008, 2009] he argumentado que los sitios de cima se pueden considerar en dos subgrupos: los de las montañas de piso nevado por arriba de 4800 msnm; y los de piso subnevado por debajo de esta cota. Del primer grupo sólo tenemos tres montañas en el Altiplano, dos de ellas en actividad volcánica: Popocatépetl (Figura 4) y Pico de Orizaba; si existió evidencia arqueológica, lo cual no dudamos, ésta fue borrada por esa actividad. Así que sólo nos queda para la interpretación la cima de la Iztaccíhuatl (

-01) (Figura 4), de la cual se conservan tres colecciones arqueológicas y una fuente etnohistórica [Sahagún, 1985:lib. XI, 5:44].

Figura 4



Objetos de obsidiana recuperados por Armando Altamira [1972:52]

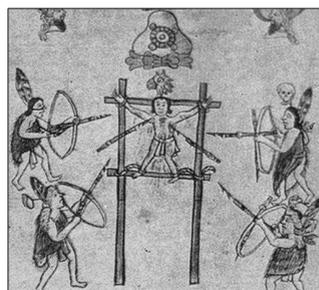
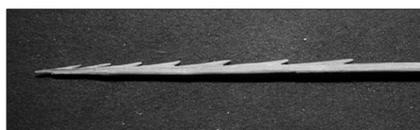
Punta de proyectil procedente de la cima de la Iztaccíhuatl (IZ-01) a 5220 msnm.

Navajilla prismática proveniente de Teopixcalco (PO-01) en el Popocatepetl a 4970 msnm.

Por la presencia del material arqueológico de estos acervos podemos inferir que la cima de la Iztaccíhuatl fue convertida en un espacio ritual, en donde distinguidos individuos, por su iniciación religiosa y capacidad física para el ascenso, celebraban ritos propiciatorios relacionados con el culto a Tláloc y otras deidades de la montaña. El hallazgo de los tiestos, que pertenecían a las llamadas “ollas” de Tláloc de silueta globular con cuello alto y que además eran de pequeños tamaños, sin lugar a dudas identifica el uso ritual del sitio para el Posclásico. El material arqueológico se encuentra en áreas de concentración separadas por espacios prácticamente estériles en lo que concierne a los artefactos, es de suponer que los peregrinos depositaban las vasijas en la superficie, las cuales paulatinamente fueron destruidas por las condiciones climáticas. La presencia de los numerosos fragmentos de sahumerios indica que eran parte importante del conjunto de los objetos utilizados en el culto. Posiblemente, el humo del incienso que se elevaba ha-

cia el cielo iba a mezclarse con las neblinas, brumas o nubes que iban a traer la humedad y la lluvia. La recolección de las espinas de maguey y navajas de obsidiana indica que los elementos del culto incluían los ritos de autosacrificio. Destacan también malacates, un arco y astil de carrizo (Figura 5), instrumentos musicales de percusión y de viento, así como un fragmento de ídolo de piedra que parece pertenecer a una divinidad del género femenino [Montero, 2004:87]. Muy interesante es el hallazgo de los cetros serpentiformes hechos de madera laminada, conocidos por sus imágenes en los códices prehispánicos y coloniales que he tratado en otras publicaciones [Montero 2004, 2005]. Igual que la presencia de los sahumadores, la deposición de los cetros en un espacio ritual podía evocar la llegada de los relámpagos junto con las nubes y la lluvia [Montero e Iwaniszewski, 2007:107].

Figura 5



Astil de carrizo recuperado de la cima de la Iztaccíhuatl (IZ-01) muy similar a los utilizados en el sacrificio por flechamiento que se ilustra en la *Historia Tolteca Chichimeca*.

Por su clima extremo, ascenso prolongado y pendiente escarpada, en las montañas del piso nevado no se realizaron ceremonias multitudinarias, tampoco se realizaron obras arquitectónicas, la permanencia estuvo restringida a unos cuantos individuos por pocas horas. Muy diferente, en cambio, es el caso de las montañas del piso subnevado, porque en todas ellas se presentan materiales arqueológicos de superficie en sus cumbres. Sin duda, el clima más benigno y un menor escarpe y altura las hicieron predilectas para ceremonias, como en el Monte Tláloc y La Malinche, donde alcanzaron un

culto de Estado, el cual es referido por fuentes etnohistóricas que relatan esta ferviente actividad que cíclicamente se venía celebrando.

Fray Toribio de Benavente [Motolinia, 1967] en su Tratado I, capítulo X de la *Historia de los Indios de la Nueva España*, cuenta el ritual en la cima de La Malinche (MAHH-01), al igual que Francisco Xavier Clavijero, en su *Historia Antigua de México* [1987:176-177]. De ambos informes entendemos que el ascenso era una solemnidad a la que estaban obligados los más destacados individuos de esas comunidades, el ascenso se realizaba a principios de marzo de cada año, con una ceremonia más relevante cada cuatro anualidades. El ascenso se consideraba una penitencia y requería una preparación previa; aquel que no estuviera en posibilidades de asistir era tenido por indigno y era privado de sus privilegios. Es importante subrayar que, según las crónicas, la cumbre era un espacio sagrado y por lo tanto restringido, al cual no llegaba todo el grupo, lo que dejaba en claro la diferenciación ritual y social:

El achcauhtli subía hasta la cumbre [Figura 6] a hacer su oblación de piedras preciosas, de plumas bellas y de copal, y los demás quedaban a la mitad de la subida en oración, pidiendo a su dios fuerzas y aliento para la penitencia.



Para el Monte Tláloc (SRF-01), fray Diego Durán [1984, tomo 1:83-86] hace una detallada descripción del sacrificio infantil durante el mes Uey Tozoztontli.<sup>7</sup> El ritual guarda similitudes con los casos anteriores de la Iztacacíhuatl y La Malinche. Revisemos esas similitudes: toca al ritual evocar la llegada de las lluvias; es evidente la presencia de ofrendas suntuosas; son ceremonias que se realizaban anualmente; se trataba de ascensos escalonados con la elaboración de albergues temporales; es perceptible una diferenciación teológica y social; el sacrificio humano y/o el autosacrificio eran parte del proceso litúrgico; y al menos para La Malinche y el Monte Tláloc a los participantes les esperaban más cortejos al descenso.

Arqueológicamente se han registrado en el piso subnevado estructuras arquitectónicas en las cimas del Monte Tláloc y el Ajusco; a diferencia de las montañas restantes en las cuales pudieron darse diversos procesos que no permitieron su construcción por tratarse de espacios reducidos y pedregosos como las cúspides del Nevado de Toluca y Cofre de Perote, en tanto otros montes como la Sierra Negra y el cerro Telapon no eran relevantes canónicamente. Estas construcciones reciben diferentes nombres según las fuentes históricas: *ayaubcalli*,<sup>8</sup> casa de la niebla, adoratorio dedicado a Tláloc; *tetzacualco* como cerco de piedras; y *cu, cues, cuezillos* como estructura piramidal, también como *teteli*. Los cronistas de la época carecían de criterios de clasificación específicos para describir las estructuras ceremoniales, los términos son utilizados de manera indiferente y aun arbitraria, por lo que el lector sabrá mantener las precauciones adecuadas.

## Cuevas

Los abrigos rocosos y las cuevas son comunes en las laderas alpinas del Altiplano. El vulcanismo promueve una espeleogénesis específica de reducidos desarrollos subterráneos que en algunas ocasiones, por la presencia de rocas diaclasadas, permiten la emisión de manantiales. La existencia de manantiales da pie a una yuxtaposición simbólica de elementos religiosos que determinaron su uso ritual desde la época prehispánica y que ha trascendido

<sup>7</sup> Corresponde a mediados de abril.

<sup>8</sup> Del Paso y Troncoso dice que era un nombre genérico aplicado a los adoratorios hechos a honra de los montes, y por ende, de Tláloc en los montes, planicies y orillas de las lagunas [Robelo, 2001:22; v. Broda 1971 y 1991].

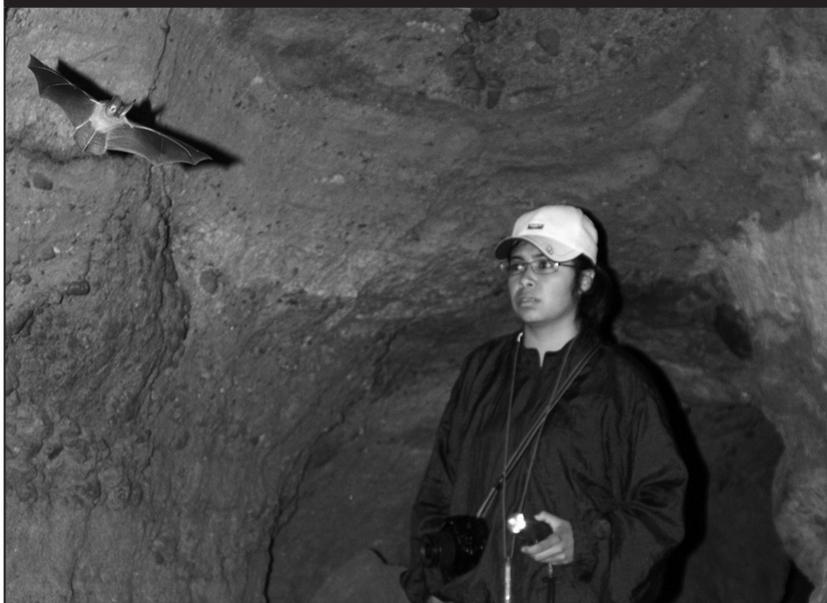
hasta nuestros días con cultos comunales protagonizados por los “trabajadores del temporal” o “graniceros” que, por su importancia, será expuesto de manera amplia en un apartado. Para los feligreses de las cuevas, las altas cumbres son consideradas como depósitos de agua, y los manantiales que fluyen de sus cuevas son los “brazos del mar” que irrigan los campos agrícolas. Para Silvia Trejo [comunicación oral, 2002] el agua terrestre es Chalchihuitlicue y ésta sale de las montañas, y no Tláloc que es agua atmosférica. La montaña como filtro inhibe lo salado de las aguas marinas que suben y emanan dulces en los manantiales de montaña [v. Heyden, 1991].

Dentro del culto acuático existe una relación indivisible entre la cueva y la montaña: son una y la misma cosa. Constituyen un factor hidráulico muy importante en la cosmovisión mesoamericana. El templo mismo era considerado como un cerro sagrado que cubría las aguas subterráneas manifiestas a través de los manantiales y cuerpos de agua de las cuevas. La relación que articula a Tláloc con las cuevas y los cerros está personificada por Tepeyotl, el corazón del cerro, deidad personificada como un jaguar que resume los aspectos preclásicos de cueva, tierra y selva tropical. Era una deidad misteriosa, se dice que era el señor de los animales relacionado con Tezcatlipoca, pero en realidad era Tezcatlipoca mismo, es decir, su nagual, su doble, una de las formas en que este gran hechicero podía manifestarse [Libura, 2000:28]. Completa este esquema la idea que se tenía de la Tierra, que según Broda [1991] se llamaba Cemanahuac (lugar rodeado por agua), y se concebía como un disco flotando sobre el agua. El paraíso del Tlalocan era, en cierto modo, un concepto del espacio debajo de la Tierra lleno de agua, el cual comunicaba a los cerros y a las cuevas con el mar. Se pensaba que existía una conexión subterránea entre las grandes cuevas —la entrada del Tlalocan— y el mar.

La cueva como escenario permite momentos de unión y polarización psicológica que hace que cada individuo se sienta lleno de una fuerza colectiva que habitualmente no percibe pero que encuentra en los sitios más oscuros, recónditos, inaccesibles y lejanos (Figura 7). Es así como la cueva activa las emociones y las dirige a la categoría afectiva con lo sobrenatural, pero también es el terreno privilegiado para el trance extático, pues aquí radica la fuerza de la irracionalidad y del subconsciente, éste es el lugar donde habita la energía de la naturaleza que consume al chamán o al sacerdote. Para los

protagonistas del ritual, las cuevas de montaña pudieron haber tenido una función de oráculos naturales, especialmente aquéllas en las que se promovían espejos o estanques con reflejo, pues entendemos que el espejo estaba asociado con la profecía. Después de la Conquista, la evangelización católica lanzó al panteón mesoamericano al nivel de la superstición, la magia, el culto demoniaco y la idolatría. La cueva se convirtió entonces en un reducto para esa ideología subalterna que era sancionada por las estructuras del poder eclesiástico y secular [Montero, 2000:403-413].

Figura 7



Murciélago y antropóloga durante los trabajos de prospección arqueológica en la Cueva de la Calzada (MA-17) a 3160 msnm, volcán La Malinche [2005].

Las cuevas que hemos registrado se localizan por debajo de los 4400 msnm, suman un total de 16, y solamente en ocho de ellas persiste el culto, la mayoría son abrigos rocosos que no alcanzan zonas hipogeas por sus reducidas dimensiones; las más grandes y profundas en la actualidad han sido incorporadas al culto de los graniceros en los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl.

## Rocas

Llamó nuestra atención, durante la temporada de campo 2002 en el Pico de Orizaba, que en los sitios OR-09 y OR-10 la cerámica se distribuía por debajo de grandes rocas que se destacaban sobre la vertiente por su aislamiento y tamaño. Una nueva variante se integraba: el culto a las piedras, ya que haciendo una revisión dimos cuenta de otros 15 sitios donde rocas erráticas protagonizaban, junto con otros elementos del paisaje, un escenario ritual.

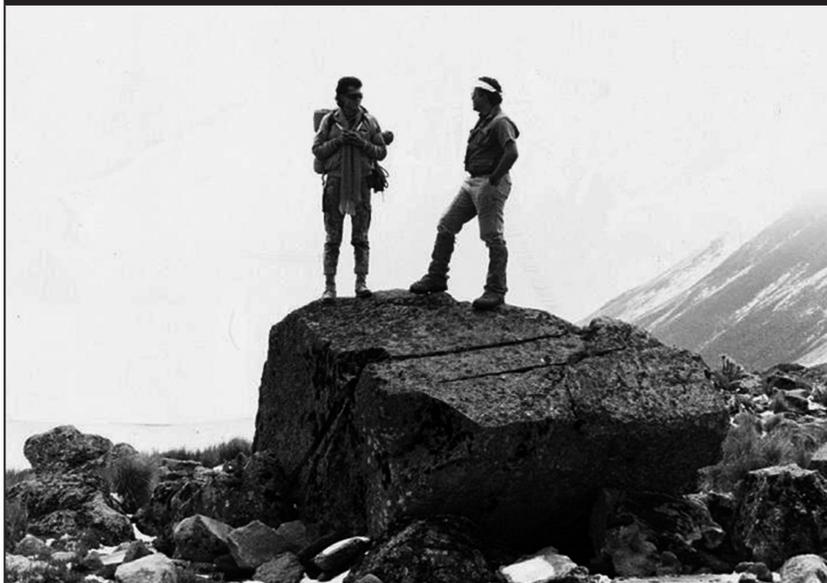
Las grandes rocas erráticas son objeto de adoración y de culto en la medida en que se relacionan con hechos trascendentes que les otorgan sacralidad (Figura 8), porque no se adora a las piedras por el simple hecho de su constitución, sino por la simbología que representan debido a su ubicación, forma y tamaño [v. Broda, 1991 y 1996].

En las vertientes alpinas, las rocas erráticas se mantienen invariables, a diferencia de otros elementos de la naturaleza sujetos a cambios, como la vegetación, el movimiento de los astros o el nivel de los cuerpos de agua. Esta invariabilidad pudo ser significativa al oponerse a la precaria cualidad humana sometida a los procesos de cambio, muerte y desaparición. Por otra parte, la propia figura de la roca pudo inspirar la imaginación popular para la creación de diferentes metáforas, como sucede con el Monolito del Conejo (IZ-18) que Séjourné [1981:381-388] identifica con la legendaria piedra llamada *Temalacatl* o “Piedra redonda”, descrita por Durán (1984:T. II, 485) durante los presagios que Moctezuma atestiguó en la inexorable pérdida de su cultura. Esta piedra aún es reverenciada al igual que otras en el somonte de la Iztaccíhuatl con la talla de bajorrelieves (IZ-19, IZ-22).

Como puntos fijos e inamovibles, sirven como observatorios para apreciar el movimiento relativo del sol, tal como sucede con la *Temalacatl* y el monolito del sitio NT-03. Así pues, la importancia que tuvo el culto a las piedras no se debió solamente a su variedad de formas, sino también a su ubicación, pudiendo marcar portales en la delimitación del espacio sagrado en relación con el profano, según nos lo han hecho saber los vecinos de Amecameca. De una manera simple, es posible identificar los grupos que se listan a continuación.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Claves de sitios arqueológicos de alta montaña catalogados en 1986. Para identificarlos, v. “Apuntes sobre el acervo arqueológico de alta montaña en México” [Montero, 2008] o en [www.montero.org.mx](http://www.montero.org.mx).

Figura 8

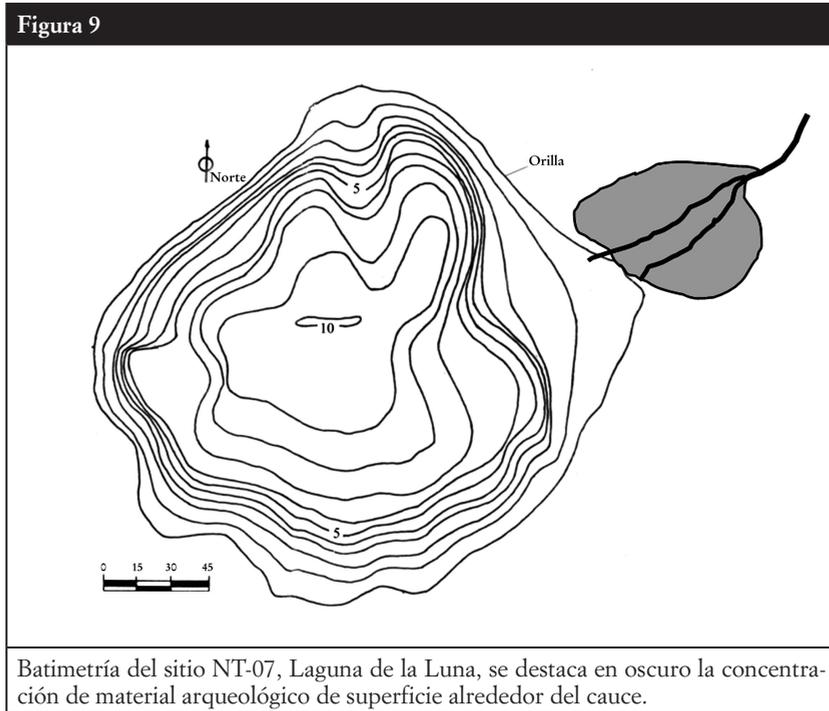


Prospección arqueológica de 1991 al Nevado de Toluca en la cota de 4330 msnm en el sitio El Mirador (NT-03). Por debajo de esta roca errática encontramos cerámica prehispánica del periodo Posclásico.

- Rocas talladas al bajo relieve con iconografía calendárica o de culto a Tláloc (IZ-18, IZ-19, y IZ-22).
- Rocas que tienen pequeños huecos o pozas a la manera de un *xicalli*, útiles para verter algún líquido (OR-13, TX-01, MA-04, MA-05, SRF-01, IZ-14, IZ-22, PO-02, NT-07).
- Rocas sin ninguna expresión plástica que sirvieron como resguardo para ofrendas (OR-08, OR-09, IZ-03, NT-03).
- Rocas que establecen puntos de observación astronómica (IZ-18, NT-03).

### Terrazas

Las terrazas o plataformas naturales no son un elemento común en las pendientes alpinas, por eso llamaron nuestra atención desde las primeras prospecciones. Recorriendo las que eran más prominentes en el paisaje encontramos que, en algunos casos, cuando éstas dominaban un vasto panorama con vertientes a sus



alrededores había una alta probabilidad de que tuvieran material arqueológico de superficie. Es un hecho obvio que una plataforma es un punto propicio entre terrenos inclinados para que un grupo de personas establezca una ceremonia.

Cuando registramos las amplias terrazas en la zona precumbrera entendimos que podía tratarse de sitios de portal MA-12, CP-02, en otros casos permitieron la construcción de estructuras arquitectónicas como IZ-02, pero en la mayoría encontramos esparcida cerámica burda que asociamos a cultos comunales.

### Manantiales

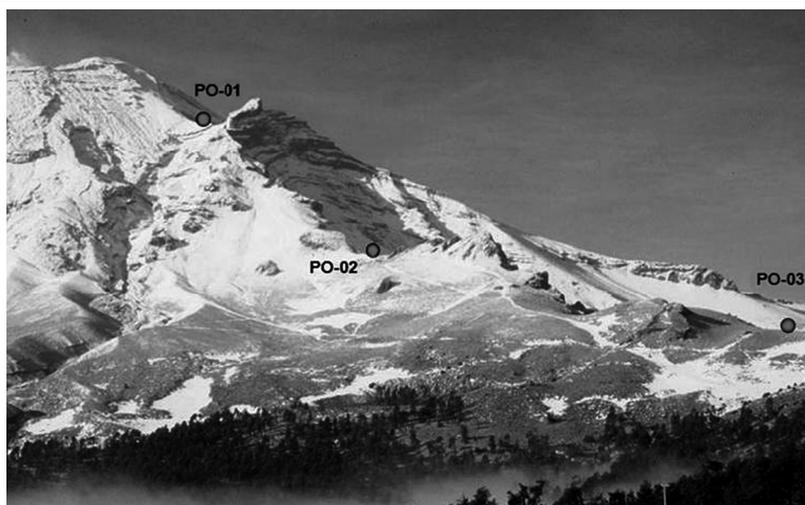
Qué mejor relación para el culto al agua que los manantiales. Sólo 9% de los sitios se asocian a manantiales de superficie y otro 10%, a manantiales de espelunca, en total, una quinta parte del registro. Era de esperarse una proporción mayor entendidas las advocaciones teológicas con el agua, pero hay que advertir al lector que las condiciones ambientales han cambiado con

el debilitamiento en los aportes hidráulicos, lo cual es una variable a considerar. No obstante, aún podemos advertir casos relevantes, por ejemplo, en el sitio NT-07, Laguna de la Luna, en el Nevado de Toluca, la concentración de materiales arqueológicos se delimita únicamente en la orilla noreste, por donde corre el único aporte hidráulico proveniente de un manantial cercano (Figura 9). Dos casos más para la Iztaccíhuatl, Nahualac (IZ-05) y El Caracol (IZ-02), ambos con arquitectura y sofisticado ritual asociados a manantiales cercanos. En Nahualac, los cauces provenientes de manantiales próximos son desviados para abastecer el recinto sagrado y formar un cuerpo de agua estancado, mientras que en El Caracol los arroyos circundan el sitio, provienen también de manantiales próximos y periféricos.

### Aristas

Para los sitios de aristas tenemos dos propuestas: la primera es que estos emplazamientos son parte de los caminos procesionales que conducen a los sitios de cima o de portal a cotas superiores, se trata de estancias para el descanso necesario en la lógica del ascenso; el otro grupo es más complejo y puede estar

Figura 10



Ubicación de sitios arqueológicos escalonados sobre una arista en la ladera norte del volcán Popocatepetl [2004].

relacionado con el paso de los vientos y la presencia de remolinos que son tan perceptibles, por ejemplo, en la arista de Nexpayantla en el Popocatepetl, que contiene los sitios PO-01, PO-02, PO-03 y PO-04 (Figura 10). Estos sitios podrían ser una alusión de los “caminos del aire” [Navarrete, 1997], donde litúrgicamente se aprovecha la turbulencia del aire frío sobre las aristas, lo cual provoca una mayor humedad para estos espacios de montaña [v. Castillo, 2001:260]. El aspecto metafórico podría verse complementado por el criterio de que el viento jala las nubes para que descarguen el agua en donde están los sembradíos.

## Bibliografía

### Altamira G., Armando

1972 *Alpinismo mexicano*, México, ECLAL.

### Bernal-García, María Elena

1993 "Carving Mountains in a Blue/Green Bowl: Mythological Urban Planning in Mesoamerica", tesis de doctorado en Filosofía, Austin, Universidad de Texas en Austin.

### Bourdieu, Pierre

1991 *El sentido práctico*, Madrid, Taurus.

### Broda, Johanna

1971 "Las fiestas de los dioses de la lluvia", en *Revista española de antropología americana*, núm. 6, pp. 245-327.

1983 "Ciclos agrícolas en el culto: un problema de la correlación del calendario mexicana", en Anthony F. Aveni y Gordon Brotherston (coords.), *Calendars in Mesoamerica and Peru: Native American Computations of Time*, Oxford, R.U., BAR International Series, núm. 174, pp. 145-165.

1991 "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica", en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (coords.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, UNAM-IIIH, pp. 461-500.

1996 "Paisajes rituales del Altiplano central", en *Arqueología mexicana*, vol. IV, núm. 20, julio-agosto, pp. 40-49.

### Broda, Johanna y Druzo Maldonado

1997 "Culto en la cueva de Chimalacatepec, San Juan Tlacotenco, Morelos", en *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas en Mesoamérica*, México, UNAM/El Colegio Mexiquense, pp. 175-212.

**Caso, Alfonso**

1942 “El paraíso terrenal de Teotihuacan”, en *Cuadernos Americanos*, vol. 1, núm. 6, pp. 127-138.

**Castillo Romero, Guizzela**

2001 “La montaña terracada de Tenango-Tepopolla”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, UNAM-IIIH/Conaculta/INAH/Universidad Autónoma de Puebla, pp. 257-267.

**Clavijero, Francisco Xavier**

1987 *Historia antigua de México*, México, Porrúa.

**Códice Borbónico**

1992 *Códice Borbónico, el libro del Cibuacoatl, homenaje para el fuego nuevo, libro explicativo del llamado Códice Borbónico*, introducción y explicación de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Akademische Druck und Verlagsanstalt, Graz, México, FCE.

**Códice Ríos (Vaticano A 3738)**

1964 *Antiquities of México*, Lord Kingsborough (ed.), Londres, facsímil, vol. III, estudio e interpretación de José Corona Núñez, México, SHCP.

**Códice Telleriano-Remensis**

1964 “Códice Telleriano-Remensis”, en *Antigüedades de México*, comentarios de José Corona Núñez, México, SHCP.

**Corona Núñez, José**

1964 *Códice Ríos (Vaticano A 3738)*, México, SHCP.

**Durán, fray Diego de**

1984 *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, México, Porrúa.

**García Granados, Rafael**

1934 *Huejotzingo* (contribución al XXVI Congreso Americanista), México, Talleres Gráficos de la Nación.

**Godelier, Maurice**

1998 *El enigma del don*, Barcelona, Paidós (Paidós Básica, 93).

**Guzmán Peredo, Miguel**

1968 *Las montañas de México, testimonio de los cronistas*, México, B. Costa Amic.

**Hallpike, C. R.**

1986 *Fundamentos del pensamiento primitivo*, México, FCE.

**Heyden, Doris**

1991 “La matriz de la tierra”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (coords.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, UNAM-IIIH, pp. 501-515.

**Iwaniszewski, Stanislaw**

1986 “La arqueología de alta montaña y su estado actual”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, vol. 18, pp. 249-273.

**Johansson K., Patrick**

2004 *La palabra, la imagen y el manuscrito (lecturas indígenas de un texto pictórico en el siglo XVI)*, México, UNAM.

**Koontz Rex, Kathryn Reese-Taylor y Annabeth Hendrik**

2001 *Landscape and Power in Ancient Mesoamerica*, Estados Unidos, Westview Press.

**Libura, M. Krystina**

2000 *Los días y los dioses del Códice Borgia*, México, Tecolote.

**López Austin, Alfredo**

1985 "El dios enmascarado de fuego", en *Anales de Antropología*, vol. XXII, México, UNAM-IIA, pp. 252-285.

1994 *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE.

**Montero García, Ismael Arturo**

2000 "Las formaciones subterráneas naturales en la Historia de México", tesis de maestría en Historia de México, México, UNAM-FFYL.

2004 *Atlas arqueológico de la alta montaña mexicana*, México, Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales.

2005 "Los símbolos de las alturas", tesis de doctorado en Antropología, México, ENAH/INAH.

2008 "Apuntes sobre el acervo arqueológico de alta montaña en México", en *Páginas en la nieve, estudios sobre la montaña en México*, México, INAH/ENAH, pp. 29-56.

2009 "Los grandes volcanes y la arqueología", en *Arqueología mexicana*, núm. 95, pp. 48-53.

**Montero García, Ismael Arturo y Stanislaw Iwaniszewski**

2007 "La sagrada cumbre de la Iztaccíhuatl", en *La montaña en el paisaje ritual*, 2ª ed., México, INAH/UNAM, pp. 95-111.

**Motolinia, Toribio de Benavente**

1967 *Memoriales* (edición facsimilar de documentos históricos de México), México, UNAM.

**Navarrete, Carlos**

1957 "El material arqueológico de la Cueva de Calucan. Un sitio posclásico en el Iztaccíhuatl", en *Tlatoani*, núm. 11, pp. 14-18.

**Robelo, Cecilio**

2001 *Diccionario de mitología naboa*, México, Porrúa.

**Sahagún, fray Bernardino de**

1985 *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa.

**Schele, Linda y Peter Mathews**

1999 *The Code of Kings: The Language of Seven Sacred Maya Temples and Tombs*, Nueva York, Touchstone.

**Séjourné, Laurette**

1970 *Arqueología del valle de México, Culhuacan*, México, INAH.

**Sullivan, Thelma**

1974 "Tlaloc: A New Ethymological Interpretation of the God's Name and what it Reveals of his Essence and Nature", en *Atti del XI Congresso Internazionale degli Americanisti*, Génova, Casa Editrice Tilgher, pp. 213-219.

**Towsend, Richard y Felipe Solís**

1991 "The Mt. Tlaloc Project", en David Carrasco (coord.), *To Change Place: Aztec Ceremonial Landscapes*, Niwot, University of Colorado Press, pp. 26-30.

# TIEMPO-ESPACIO SACRO EN LA MONTAÑA PREHISPÁNICA

David Jesús Arreola Gutiérrez<sup>1</sup>

Oswaldo Roberto Murillo Soto<sup>2</sup>

Este trabajo expone algunas premisas básicas sobre la concepción lógica del tiempo y el espacio ritual durante la época prehispánica [Arreola, 2008]; su objetivo primordial es brindar fundamentos esenciales de aplicación en el análisis e interpretación de contextos arqueológicos de culto en las montañas de México.

## El tiempo-espacio

El tiempo<sup>3</sup> fue el factor que condicionó todas las actividades individuales y colectivas de las sociedades del

<sup>1</sup> Arqueólogo por la ENAH, jefe de trabajo de campo de las excavaciones y labores de mantenimiento de la zona arqueológica de Tzintzuntzan, Michoacán, coordinadas por el doctor Arturo Oliveros.

<sup>2</sup> Pasante de arqueología por la ENAH, colaborador del Proyecto arqueológico cerro Tláloc, DEA-INAH, 2005-2007 y Proyecto de arqueología subacuática en el Nevado de Toluca, SAS-INAH, 2007.

<sup>3</sup> El estudio de las concepciones de las sociedades debe partir de su propio conocimiento, ya que éste “puede dar cuenta del mundo natural y social en que los creadores han vivido” [López, 1997:7].

pasado,<sup>4</sup> así éste adquirió un carácter social,<sup>5</sup> político, económico<sup>6</sup> y religioso.

Para los pueblos prehispánicos, el tiempo y el espacio constituían una concepción sacra que permitía ubicar la morada de un dios dentro de la geometría sagrada del cosmos. Las categorías tiempo, espacio y deidad conformaron una compleja tríada indisociable que determinó la traza de los edificios ceremoniales para que éstos fungieran como una reproducción terrenal del universo. Los contextos arqueológicos que se encuentren dentro de un espacio ritual prehispánico deberán ser analizados bajo esta lógica,<sup>7</sup> mediante un método triádico que contemple esa trama sacra, la cual permanece plasmada en los códigos calendáricos que utilizaron los creadores de dichos contextos, es decir, los sacerdotes. Durante el Posclásico tardío [1200-1521 dC] existieron básicamente dos expresiones del tiempo, ambas usaban los mismos 20 signos con diferentes coeficientes para constituir dos sistemas de cómputo que son distintos y paralelos a la vez:

- *Mezpobualli*: cuenta que usaba 18 veintenas para crear un ciclo básico de 365 días llamado *Xíbuil* [Lupo, 2002:5].
- *Tonalpobualli*: cuenta que utilizaba 20 trecenas para conformar un ciclo de 260 días al cual designaban cuenta de los destinos [Coe, 1976:110-111].

El uso del tonalpohualli denota una lógica mítica que evocaba —mediante un rito— los espacios de la geometría sagrada; la distribución espacial que

<sup>4</sup> “Cada sociedad desarrolla su forma específica de conceputar el tiempo. Sus nociones de tiempo se derivan de los estados y procesos físicos percibidos en el medio natural y social [...]. El tiempo, transformado por esta actividad, ya no se percibe como el flujo neutral, homogéneo y continuo de procesos y eventos, sino como el transcurrir de intervalos de distinta duración asociados con diferentes signos y significados, hechos y lugares. La conceptualización del tiempo no es sólo física, sino sobre todo imaginaria o simbólica. Cada sociedad crea diferentes modelos por medio de los cuales el tiempo asume el significado práctico y/o conceptual [...]. Los patrones de tiempo se establecen en la práctica social” [Iwaniszewski, 1997a:171].

<sup>5</sup> El calendario organizó el sistema sociocultural en las urbes prehispánicas [Iwaniszewski, 1991:278].

<sup>6</sup> La sistematización y el control del tiempo fue un gran logro para las sociedades agrarias, la producción del excedente hizo necesario medir el tiempo y planear las actividades productivas [Broda, 1996:427].

<sup>7</sup> Los estudios sobre el espacio, para la época prehispánica, no deben ser abordados desde la perspectiva occidental en la que al espacio o medio natural se le agregan significados fuera del contexto cultural al que pertenecen, tales como los sistemas ecológicos, económicos, demográficos y geopolíticos. Para entender la concepción del espacio debe ser enfocado desde la perspectiva de la cosmovisión, los sistemas religiosos y los sistemas simbólico-espaciales [Iwaniszewski, 2001:217-240].

ofrece refleja un orden matemático del cosmos, en el cual los eventos del universo se conciben con carácter cíclico; asimismo, muestra cómo intervienen los dioses sobre diferentes aspectos de la vida de los hombres y sus influencias que llegan a la tierra en contextos espacio-temporales; además, señala los rituales a practicar y las ofrendas a entregar acorde a los momentos del tiempo deificado.<sup>8</sup> Esta cuenta no fue un instrumento de control sobre los dioses y sus fuerzas sobrenaturales, sino más bien una guía práctica para la correcta adoración de una entidad sagrada dentro de su tiempo y espacio específicos.

Un mismo tiempo podía estar ligado a cuatro tipos de calidad del espacio, a saber:

- A. *Geometría sagrada del cosmos*. Es un espacio de calidad intangible.
- B. *Templo o teocalli*. Está ubicado dentro del espacio del cosmos donde habitan los hombres, es en su totalidad una creación humana que se representa sobre la tierra, el sitio de la geometría sagrada donde mora un dios.
- C. *Espacio sacro ubicado en el paisaje ritual circundante*. Constituye espacios liminales que funcionan como entrada y salida de las fuerzas sobrenaturales que residen en los niveles verticales del cosmos. Estos lugares pueden tener un templo construido como una adaptación humana a la geografía sagrada.
- D. *Ofrendas*. Son cosmos a pequeña escala y representan las combinaciones posibles de fuerzas que llegan a la tierra en un mismo tiempo, pero también representan un mensaje que se manda desde la tierra a las deidades. La ofrenda es un microespacio cargado de liminalidad.

En los *teocallis* de la urbe (espacio tipo B), como en puntos del paisaje ritual (espacio tipo C), se depositaban ofrendas (espacio tipo D) que constituían los mensajes que se pretendía llegarían al punto de la geometría sagrada del cosmos donde reside el dios (espacio tipo A); para ello, era necesario que la ofrenda/mensaje (espacio tipo D) se depositara en presencia de los dioses,

<sup>8</sup> Fue en un tonalamatl, "libro de los tonallis o destinos", donde se plasmaron los componentes del tonalpohualli, éste ofrece lecturas alternativas dentro del mismo documento sin romper su lógica espacio-temporal. Los tonalamatl del grupo Borgia poseen la lógica de distribución espacial prehispánica, a diferencia de sus similares nahuas Aubin y Borbónico.

por tal razón se evocaban acontecimientos míticos efectuando rituales teatrales en cada una de las fiestas de las veintenas, donde los espacios tipo B y C servían como escenarios para la realización de los ritos; sin embargo, para comprender mejor las fiestas y sus ofrendas primero debemos entender sus cualidades.

### **Las ofrendas y los tonalamatl**

Como se ha planteado, el tonalpohualli era útil para indicar los momentos en que los dioses regían sobre la tierra en diferentes lapsos; sin embargo, esta guía para el dominio espacio-temporal no garantizaba la buena convivencia entre hombres y dioses, ya que estos últimos no se concebían como entidades predecibles en su comportamiento. Para entender con más claridad esta situación, pensemos en los cuatro ayudantes del dios de la lluvia y sus siempre cambiantes calidades de agua [*Códice Vaticanus B (3773)*: lám. 69]; desde esta perspectiva, se revela que para el hombre prehispánico una deidad es una fuerza sobrenatural incontrolable en algunas ocasiones, pero benévola en otras tantas.

La manera de mediar entre los hombres y las fuerzas de los dioses era precisamente conocer por medio del calendario dónde y cuándo se haría presente un dios, para así poder suministrar una ofrenda apropiada que indujera la convivencia entre estos dos actores.

### **Las fiestas de las veintenas y su función social**

Las fiestas de las veintenas constituyen los cortes temporales que concibió el hombre prehispánico mesoamericano con la finalidad de dosificar sus periodos de actividades de acuerdo con los cambios que observó en los fenómenos de la naturaleza; dichas variaciones eran concebidas en un principio como periodos de vida y muerte en los que se rendía culto a ambas fuerzas, y podían separarse a su vez en cuatro periodos estacionales según el desarrollo del año trópico.

Para realizar una lectura estructural de las veintenas, debemos tomar en cuenta que todas las fiestas son eventos históricos mitificados, y que no hay una sola fiesta que sea dedicada a un dios en particular o a una cualidad específica de lluvia, guerra astral, guerra sobre la tierra, de fertilidad o de crecimiento de las plantas, sino que en cada veintena intervienen entre cuatro

y siete deidades y cada una corresponde a órdenes sociales específicos —y resuelve, de manera simbólica, las necesidades concretas de distintos grupos sociales. Ésta es la razón por la que existían diversos nombres alternos para cada una de las fiestas, porque se encuentran directamente relacionados con el rito que efectuaba un estrato social específico, por lo que es natural que en todas las fiestas se haga alusión al menos a una historia, un mito, un hecho real, un dios, un grupo social del pasado y uno del presente que toma el lugar del grupo desaparecido o vencido.

Las veintenas tienden a ser la representación teatral de un mito que tenga que ver con la guerra y la fertilidad al mismo tiempo; por ejemplo, la veintena de Quecholli puede ser la puesta en escena de los mitos toltecas en los que se relata cómo el dios de la guerra, Mixcoatl, se convierte en sol, pero es a la vez una fiesta de fertilidad representada por el bosquecillo miniatura, un sitio que servía para evocar la cacería. Es así que en un mismo espacio de culto pueden ser evocadas y ofrendadas distintas entidades sagradas.

### **El orden y el conteo de las veintenas**

Hanns J. Prem [1991:389-411] discutió acerca de la viabilidad de aplicación de dos teorías clave sobre el calendario prehispánico, a partir de sus postulados efectuamos aquí una interpretación del funcionamiento del calendario anual y sus veintenas. El problema de que un mismo año comience por una veintena diferente en distintos pueblos puede ser resuelto si tomamos en cuenta que:

- Las variaciones en las tradiciones de cada grupo existen debido a que cada uno de éstos poseía una historia diferente ligada a dioses protectores distintos, a los cuales se les festejaba en una fiesta de las veintenas de manera específica.
- El hecho de que cada pueblo inserte una fiesta de las veintenas diferente, como la principal en el sistema de conteo compartido, nos lleva a postular que no necesariamente el orden de las veintenas era diferente en cada pueblo, aun cuando todos comenzaran el año en referencia al mismo tiempo-espacio, esto es, respecto al mismo fenómeno astronómico o a la misma estación del año. De lo cual es posible inferir que cada poblado si-

guió su propio engranaje en las veintenas<sup>9</sup> y, por lo tanto, nos encontramos ante una utilización de veintenas diferentes en cada villa para comenzar el año; sin embargo, este orden no afectó su relación con la cuenta de 260 días —*tonalpobualli*—, ya que estos dos ciclos se empalmaban, puesto que los dos comenzaban con el mismo signo: *ce cipactli*, 1 Lagarto [Mendieta, 1971:98; Sahagún, 1985:223; Durán, 2002:230]. Si el año comenzaba en el mismo signo del calendario adivinatorio, pero en diferente veintena en cada pueblo, entonces los conteos anuales empiezan y terminan con el mismo signo adivinatorio en cada lugar.

Ahora bien, si la arqueoastronomía sugiere que algunos pueblos de la cuenca de México y el valle de Puebla-Tlaxcala pudieron determinar los *nemontemi*<sup>10</sup> a partir de movimientos astrales [Iwaniszewski, 1994], entonces no debemos descartar que basándose en marcadores de horizonte, diferentes signos del calendario adivinatorio también fuesen señalados mediante posiciones solares o por la aparición de estrellas significativas. Los nombres de las veintenas que contienen estos signos son los que varían conforme a las diferentes tradiciones de cada pueblo, por lo cual, aunque el comienzo del año estuvo ligado a la observación de fenómenos astrales y a condiciones particulares en su entorno,<sup>11</sup> invariablemente aluden al mismo ciclo de tiempo.

Valorando el registro arqueológico e histórico que ofrecen las montañas [Montero, 2004], y considerando que éstas fungieron como escenarios propicios en los que se recrearon de manera tridimensional los mitos de las veintenas, resta plantear de qué manera eran concebidos ritualmente los montes y sus parajes durante la época prehispánica.

### La montaña en los paisajes rituales

La construcción de todo paisaje ritual se dio a partir de la manipulación

<sup>9</sup> “El comienzo de la sucesión de veinte en veinte días con los que festejaban los antiguos, y sus nombres, también se hace acompañar por la cuenta de los meses, que se empareja con las veintenas, que eran las fiestas de la gente vieja [...]. Algunos pobladores hacen empezar, hacen entrar el año en Xilomanaliztli, otros los hacen empezar en Izcalli, y también en Xochilhuitl y en Atemoztli, y allí colocan los cinco días llamados nemontemi. Como para que la cuenta de un año esté completa, hay trescientos sesenta y cinco días y seis horas, cada cuatro años se hace bisiesto, que todas las veces cae en el año tecpatl...” [Castillo, 2001:167].

<sup>10</sup> Cinco o seis (?) días adicionados para completar el año solar al final del periodo de las dieciocho veintenas.

<sup>11</sup> El calendario correspondía con el ciclo de vida del maíz según las condiciones climáticas de cada región.

concreta, imaginaria y simbólica del espacio y del tiempo, en función de las relaciones duraderas que establecieron las sociedades con el espacio físico; éstas complementaron los referentes que brindaron el orden, el sentido y el significado a las prácticas sociales [*ibid.*, 2008:92].<sup>12</sup>

Las montañas más altas no necesariamente fueron las más importantes ritualmente: cada grupo legitimó su herencia, territorio, poder, prestigio o historia desde su perspectiva particular. Es así que cada monte ofrece múltiples escenarios que fueron interpretados por el hombre prehispánico como entradas y salidas de los dioses a diferentes puntos de la geometría sagrada del cosmos, lo cual nos da pauta para proponer que cada punto en la geometría real de un cerro, al ser usado para evocar diferentes deidades, también produjo diferentes tipos de contextos arqueológicos entre sí que requieren casos particulares de estudio.

Evidencias concretas con respecto a la particularidad de cada espacio están presentes en aspectos tales como las distintas perspectivas visuales que brinda una misma montaña de un flanco a otro cuando es percibida desde diferentes centros ceremoniales; incluso los senderos procesionales de ascenso y sus parajes de significancia ritual o mítica —como rocas, manantiales, cumbres, entre otros— no son los mismos ni siquiera desde el plano visual que brinda un mismo flanco y están situados en relación con diferentes puntos del cosmos en correspondencia al punto de observación del paisaje ritual. Este fenómeno de concepción diferida se debe a que las puestas o salidas del sol, acontecidas en periodos de tiempo relevantes —con base en un modelo cosmovisional— y utilizando el panorama que brindan los cerros como marcadores de horizonte solar, no necesariamente coincidió para todos los pueblos, cada grupo realizó las adecuaciones necesarias en las orientaciones arquitectónicas o astronómicas de su espacio, o bien, simplemente se tomaron como marcadores de significancia distintos referentes del espacio natural. Para hacer más complejo el problema del estudio del paisaje ritual se debe considerar los cambios de concepción del cosmos que un mismo pueblo o

<sup>12</sup> “Para hacer social la arqueología del paisaje es necesario incluir el medio natural material al discurso social y hacer ver cómo está mediando la práctica social particular [...]. Los individuos pueden actuar de acuerdo con ideas cosmovisionales generales, pero al ser situados en sus contextos particulares interpretan activamente sus modelos cosmovisionales, que pueden resultar incluso contradictorios con el propósito de ejecutar un plan de acción dado” [Iwaniszewski, 2007b:14].

varios tienen de un mismo cerro a través del tiempo percibido en recursos de larga duración. Los montes se clasificaron y reclasificaron de manera continua y las clasificaciones no fueron permanentes. Distintos grupos sociales, con distintas visiones, manipularon activamente el género de sus montañas y por tanto, su paisaje ritual; esto influía en las ofrendas que se entregaban, por ejemplo, al cerro Tepetzinco o Tepetzintli, hoy Peñón de los Baños, se le concebía con género masculino; sin embargo, durante la veintena nahua atlcachualo se le percibía con género femenino y se le llamaba Quetzalxoch [Sahagún, 1985:99].

Por tales motivos, resulta necesario inducir a la particularización en el estudio de cada montaña y de cada espacio, ya que cada monte posee una historia diferente; dado que cada cerro ofreció a los pueblos distintas perspectivas visuales y porque un mismo sitio pudo ser reutilizado en distintas etapas del tiempo por distintos grupos con diferentes concepciones del cosmos, es evidente que muchas de las concepciones particulares de cada etnia prehispánica se perdieron en el proceso histórico coyuntural que ocurrió durante el Virreinato de la Nueva España porque no todas las ceremonias estuvieron consagradas a la fertilidad, porque no sólo los nahuas subieron a ofrendar a las montañas, porque cada pueblo ofrendó a sus entidades sagradas del agua, identificadas por sus nombres particulares según su lengua, por lo tanto, no todas las entidades sagradas de la lluvia se llamaban Tláloc y no todos los pueblos lo tuvieron como su deidad proveedora del agua y la fertilidad, por citar sólo algunos factores. Podemos señalar que una misma montaña estuvo inmersa en la concepción de distintos paisajes rituales,<sup>13</sup> cada pueblo ordenó y brindó significancia a su entorno natural material de forma particular y, por lo tanto, interpretó activamente su visión del cosmos a partir de las distintas construcciones culturales que crearon las relaciones de significado entre los diversos componentes del medio natural [Iwaniszewski, 2007b:25].

En Mesoamérica, la zona de las montañas situada en la cota altitudinal de los 4000 msnm fue propicia para habilitar recintos de culto, este espacio natural corresponde al término del bosque que da paso al último tipo de vegetación, el pasto alpino, que a su vez antecede la zona de arenales,

<sup>13</sup> La evidencia arqueológica del Mazatépetl o Cerro del Judío [Rivas, 2005] ejemplifica la diversidad de ritos en un monte y en un mismo espacio.

rocas y glaciares. El hecho de que algunos templos se encuentren ubicados en límites altitudinales donde existen cambios en clima, flora y fauna, debió ser captado por el actor social de la época prehispánica como un cambio de tonalli<sup>14</sup> en el ambiente, un espacio liminal donde la materia ligera que constituía a las entidades sagradas se encontraba dispersa por dicho lugar,<sup>15</sup> fungía como un portal de entrada y salida de las fuerzas sobrenaturales que residen en los niveles verticales del cosmos e indicaban los límites que los mismos dioses establecían en el territorio para delimitar su morada. No debemos descartar la posibilidad de que los peregrinos concibieran fenómenos tales como el “mal de montaña” y el frío extremo como una acción del dios sobre el hombre, para ello era necesario prepararse ritualmente para acceder a estos planos liminales mediante el uso de enteógenos [Durán, 2002:60-2; Ruíz, 1987:134-7].

Una vez descrita la concepción sacra del tiempo y del espacio montaños prehispánico, exponemos brevemente algunos paradigmas de aplicación.

### **Tiempo-espacio sagrado en la montaña**

Los mexica tenochca iniciaban la cuenta del año en la veintena atlcahualo, el primer día ofrendaban a Tlaloques, Chalchiuhtlicue y Quetzalcóatl en sitios de la cuenca de México como el Ioltécatl, Cocotl y Pantitlán [Sahagún, 1985:77, 98-9]; en términos generales, si nos limitamos a esta información tendríamos la noción de que los rituales de la veintena<sup>16</sup> se efectuaron exclusivamente en esos sitios sacros, que incluso entre distintas crónicas discrepan. Sin embargo, como hemos señalado, el tonalpohualli indicaba la morada y los momentos de injerencia de los dioses en los distintos estratos del cosmos, por lo tanto, es necesario adentrarse en su lógica para entender a profundidad el orden que mantenía el cosmos en ese momento específico del tiempo, que a su vez estableció el fundamento e indujo la forma para realizar los rituales, aspectos

<sup>14</sup> Aquí implica un equivalente a espíritu o alma.

<sup>15</sup> Es factible considerar la posibilidad de que distintos utensilios litúrgicos, utilizados en los templos de las ciudades, fueran llevados, primero, ceremonialmente a esos espacios para ser “cargados”, o bien, que se bajaran temporalmente elementos de la montaña, por ejemplo, la tierra, el agua y las rocas, y que éstos fueran restituidos a su sitio posteriormente.

<sup>16</sup> Para el Posclásico tardío, el inicio del año en Tlatelolco comenzaba en la veintena Atlcahualo el día 2 de febrero [Sahagún, 1985:77, 441], pero considerando la corrección gregoriana del calendario occidental en 1582, esta fecha corresponde al actual 12 de febrero.

que determinaron la creación del que ahora es un contexto arqueológico ceremonial.

Las cuentas calendáricas del mezpohualli y tonalpohualli eran distintas pero al mismo tiempo paralelas: a) ambas iniciaban su conteo el día *ce cipactli* 1 Lagarto; b) el signo del día *cipactli* se encuentra debajo del pie que usa el señor del agua para apoyarse y empezar a caminar, mientras que el signo *calli*, casa, es el único que se encuentra en el cielo —como metáfora que designa el lugar de su morada—, en la esquina inferior derecha se encuentra una pequeña planta de maíz de la cual empiezan a brotar el *xilotl*, maíz tierno; c) también hay un sacerdote que lleva en la mano un *xilotl* y ofrenda en un cuerpo de agua el día *ce cipactli*; d) otro especialista ritual entre sus manos sostiene una jarra del señor del agua y un *xilotl*.<sup>17</sup> Estas tres últimas escenas pueden interpretarse como alusiones a la veintena *xilomanaliztli*, otro nombre de *atlahualo*; e) un sacerdote vinculado con *Quetzalcóatl* ofrenda sangre de autosacrificio en un cuerpo de agua el día *ce cipactli*, y f) en la cumbre de una montaña y en un manantial, un sacerdote de *Piltzintecuhli* ofrenda instrumentos de autosacrificio de sangre el día *ce cipactli*, incluso a la tierra se le representó con cuerpo de *cipactli*.<sup>18</sup>

Una vez que ha sido desglosada la dinámica que mantenía el cosmos durante el primer día de las cuentas calendáricas —desde la perspectiva de distintos tonalamatl procedentes de diferentes regiones—, podemos inferir que las crónicas alusivas a la celebración de *atlahualo* en la cuenca de México, primordialmente lo que hacen es describir la fiesta desde la perspectiva de los mexica tenochca que revivían el mito de la niña noble *Quetzalxoch*, con el cual justificaban el derecho legítimo de gobernar sobre otros pueblos, así como sobre su territorio. Pero también demuestra que distintos pueblos de Mesoamérica concebían al primer día de los ciclos —*ce cipactli* o *quicoquevi* o como corresponda nombrarle—, como propicio litúrgicamente para ofrendar a las entidades sacras del agua, el aire y los sustentos en sus cerros, cuevas, barrancas, manantiales, ríos, cascadas y lagos sagrados. ¿Existe evidencia arqueológica que sustente esta propuesta?

<sup>17</sup> El *xilotl* que se ofrendaba en *xilomanaliztli* no correspondía al ciclo de crecimiento anual de la planta, sino más bien a los primeros xilotes que brotaban de la planta un año antes y que se guardaban para esta ofrenda.

<sup>18</sup> A *Tezcatlipoca* también se le identifica con el nombre de *Piltzintecuhli* en algunos mitos [THM, 1973: 27, 33-4].

Un indicio de esta dinámica ceremonial lo encontramos en la falda occidental de la Iztaccíhuatl, donde se localiza una roca labrada popularmente conocida como “la piedra del conejo” o “la piedra semilla de Tomacoco”, ésta exhibe un bajorrelieve alusivo a la primera trecena del tonalpohualli que inicia en *ce cipactli*. Podemos concebir que este monumento, al menos para el Posclásico, fungió como un sitio ritual de paso,<sup>19</sup> parte de un sendero procesional utilizado por la gente de Amecameca y otras villas que los conducía a la base de las barrancas de Alcalica(n) y (A)milpulco, ambas con parajes rituales filiados temporalmente a la época, que bien pudieron haber sido ofrendados al inicio de su calendario.

En “la piedra del conejo” también fue esculpida la fecha calendárica *mab-tlahtli tochtli*, 10 Conejo: si contamos simultáneamente las trecenas del tonalpohualli a partir del signo 1 Lagarto como si éste fuera el día 12 de febrero, entonces el día 10 Conejo equivale al actual 10 de mayo. En términos de fiestas de las veintenas, *mahtlahtli tochtli* correspondía al octavo día de la veintena *toxcatl*, que fray Diego Durán [2002:50] describió como la solemne fiesta de petición de lluvias consagrada a Tezcatlipoca, conmemorada del 9 al 19 de mayo.

La trecena *ce quiabuitl*, 1 Lluvia, que comprende al *mahtlahtli tochtli*, formó parte de dos veintenas *huey tozotzli* y *toxcatl*.<sup>20</sup> En distintos tonalpohualli estaba dedicada a rendir culto en las montañas a Tláloc y a Tezcatlipoca, este último en su advocación de Tepeyotl,<sup>21</sup> el señor de los animales. La evidencia arqueológica sustenta que Tepeyotl y Tláloc —o sus equivalentes regionales— podían ser evocados y ofrendados en un mismo espacio de culto, la ofrenda 23 del Templo Mayor de Tenochtitlan suministra un magnífico ejemplo. Existe una cercanía entre sus nombres secretos:

<sup>19</sup> Actualmente los “graniceros” conciben a la “piedra del conejo” como el portal donde se ofrenda y solicita permiso para acceder a la montaña [comunicación personal de Aniceto, “don Cheto”, Córdoba, 2009]. Por Alcalica(n) y (A)milpulco descienden ríos que suministran agua a la región, desde Amecameca ofrecen la ruta más directa para acceder caminando a la Iztaccíhuatl y pueden usarse para ascender hasta “El Pecho”, otro espacio de culto significativo de la época [Iwaniszewski y Montero, 2007].

<sup>20</sup> Si contamos como inicio del año el día 12 de febrero, el último día de *huey tozotzli* corresponde al 2 de mayo y el primer día de *toxcatl* al 3 de mayo, la noche de transición debió ser particularmente especial.

<sup>21</sup> Tepeyotl, como octavo señor de la noche, es el patrono de los días *tochtli* [Códice Borgia, lám. 14; Códice Fejérváry-Mayer, lám. 2]. El *mahtlahtli tochtli*, la “piedra del conejo”, estaba asociado a un petrograbado de mono, animal vinculado a Ehécatl-Quetzalcóatl, pero también a Tezcatlipoca [ГНМ, 1973:112; Códice Borgia, lám. 49].

a Tepeyolotl se le llama “corazón de la montaña”, mientras que a Tláloc se le identifica como “el que está encarnado de tierra”; el estrecho vínculo entre sus nombres y lugares de morada —los cerros y las cuevas— hace que ambos tengan contextos rituales compartidos. Desde una perspectiva tradicional, huey tozotli sólo se concebiría dedicada a Tláloc, Chalchiutlicue, Chicomecoatl, Xilonen y Cinteotl, mientras que toxcatl se concebiría, primordialmente, como una fiesta citadina, ajena a los cerros, dedicada a Tezcatlipoca e indiferente a rituales de fertilidad; sin embargo, en la lámina 67 del *Códice Borgia* —donde se hace referencia a la trecena ce quiahuitl— se observa que el sacerdote que ofrenda al dios de la lluvia se sitúa en la cima de un cerro que posee una cueva con ojos nocturnos, como alusión a la morada de Tepeyolotl; asimismo, se representa como objeto ofrendado una “pata humeante de jaguar” como una insinuación al señor de los animales.<sup>22</sup>

En la trecena ce quiahuitl del *Códice Borbónico* lámina 5, y del tonalamatl Aubin lámina 7,<sup>23</sup> se exhiben las ofrendas que debían suministrarse a las entidades sacras de la montaña y los mantenimientos, mismas que concuerdan exactamente con el registro arqueológico de la Iztaccíhuatl [Iwaniszewski y Montero, 2007] e incluso con el de otras montañas [Nevado de Toluca, 2009].

Por otra parte, ya en la siguiente trecena pero aún en toxcatl, en los códices *Borgia* y *Cospi* encontramos que seis días después del 10 Conejo y ocho días después, en el *Códice Vaticano B*,<sup>24</sup> existe la alusión a un evento solar significativo vinculado con Tezcatlipoca, suceso que puede interpretarse

<sup>22</sup> Otra evidencia arqueológica de este complejo simbólico Tláloc-Tepeyolotl, la encontramos en la ofrenda 13 del Templo Mayor de Tenochtitlán, donde se recuperó una pata de jaguar tallada en madera.

<sup>23</sup> Estos códices muestran la participación de Chicomecoatl en los rituales y es precisamente en esta trecena donde corresponde la fecha calendárica chicome coatl, 7 Serpiente, la glosa del *Códice Ríos* lámina 20 señala: “aunque la serpiente es signo de mala suerte, cuando Tlaloque estaba en el signo de las siete serpientes lo consideraban afortunado para todas las cosas”. Por tal motivo, ofrendar a Chicomecoatl ese día resultaba ritualmente propicio para esperar un crecimiento sano del maíz, tal vez el momento más importante de todo el año para los rituales en los campos de cultivo; recordemos que una de las funciones del calendario era determinar los días de siembra y la fortuna de los cultivos [Durán, 2002:231-232].

El día chicome coatl correspondía a toxcatl, y en algunas regiones del altiplano central acacéa nueve días antes del primer paso del sol por el cenit. Para vislumbrar la importancia que tuvo en el calendario citamos el caso actual del pueblo de Tenango del Valle, donde no siembran la planta del maíz después del 15 de mayo (día del primer paso cenital en la región) porque ya no se logra [comunicación personal José Miranda, 2009].

<sup>24</sup> Lámina 7 de cada uno de los códices.

para algunas latitudes del altiplano central como la representación del primer paso del sol por el cenit,<sup>25</sup> un acontecimiento que precedía un cambio de época por la llegada de las lluvias [Sprajc, 2001:79-80]. En el cráter del Nevado de Toluca se recuperó una escultura al bajorrelieve que exhibe la fecha 2 Casa, ésta resulta sugerente ya que Tepeyolotl también es el patrono de los días “casa” [*Códice Borgia*, lám. 10]. El personaje grabado en la estela comparte con el Tepeyolotl del folio 9v del *Códice Telleriano-Remensis*, la cola, las patas y los *coyolis*; el dios ilustrado en el documento posee como tocado un ojo estelar y una nariguera solar, lo que denota su carácter astral, por su parte, la estela exhibe un motivo solar y está asociada al primer paso cenital del sol, que ocurre en la montaña entre los días 15 a 17 de mayo [Nevado de Toluca, 2009]. Desde otra perspectiva, el signo “casa”, como cargador de año, poseía mal augurio, se percibía como un año nublado o lluvioso y se le asociaba como “el lugar donde el sol se mete o encierra” porque la tierra no fructifica [Durán, 2002:229]. Suponemos que la estela fue erigida en ese sitio para que el dios “parase” el agua en un año de mal augurio, ya que Tepeyolotl también estaba ligado con la puesta del sol y la llegada de la noche, además de que se vinculaba con el fin de épocas, en este caso de la temporada seca a lluviosa.<sup>26</sup>

Aunque brevemente se ha expuesto la dinámica que mantenía el cosmos prehispánico durante el mes de mayo de nuestro calendario, ahora resulta comprensible el culto en las montañas y sus parajes que conmemoraban los naturales de estas tierras aún para 1569, denunciado por los frailes cristianos como “idolatría”.<sup>27</sup>

Tal vez para el lector aún resulte difícil concebir a la montaña como morada de “el corazón del monte” —e inclusive de otras deidades—; sin embargo, Olivier [2004:172-82, 466-71] da una extensa lista de ritos, sacrificios

<sup>25</sup> Momento en que el astro alcanza su punto más alto en el cielo y no proyecta sombra lateral al mediodía.

<sup>26</sup> La posibilidad de que Tepeyolotl sea la deidad protectora de un año la retomamos del *Códice Borbónico*, láminas 21 y 22, donde aparece como cargador de años seis veces. En el mito de los soles se relata que Tezcatlipoca se transformó en felino al tener contacto con el agua [THM, 1973:30].

<sup>27</sup> “El Volcán y la Sierra Nevada [Popocatepetl e Iztaccíhuatl], y el otro volcán de cabe Tecamachalco [Pico de Orizaba], y la Sierra de Tlaxcala [La Malinche], y la Sierra de Toluca [Nevado de Toluca] y otros semejantes, los tenían por dioses e iban cada año a ofrecer sacrificios sobre ellos a los dioses del agua, y esto aún no ha cesado, que este año pasado de 1569 [...] en todas estas sierras dichas hallarían cada año ofrendas nuevas, si las visitasen por el mes de Mayo” [Sahagún, 1985:64].

y potestades sobrenaturales que en las fuentes históricas se le atribuyen a Tezcatlipoca y que el grueso de los investigadores concibe exclusivamente como pertenecientes a Tláloc, entre las cuales se encuentran el sacrificio de infantes, la petición de lluvia, el rayo y la fertilidad. Asimismo, existen diferentes casos referentes a esta temática donde la deidad del “espejo humeante” mantiene una estrecha relación con los montes, el hielo, el heno, las nubes y el agua [*Códice Telleriano-Remensis* folio 3v, 9v 16v; Durán, 2002:276]. A Tepeyolotl también se le reconoce como las semillas que viven dentro del tlalocan [López, 1994:186].<sup>28</sup> Otros ejemplos alusivos a la concepción de Tezcatlipoca como dador o supresor de lluvia están documentados en los procesos inquisitoriales.<sup>29</sup>

Finalmente, nuestra intención primordial es poner en tela de discusión algunos postulados básicos y estimular a la reflexión sobre la complejidad en el estudio de un contexto ritual de montaña prehispánico entendido a través de la lógica del calendario.

---

<sup>28</sup> En el tonalamatl del Códice Borbónico, los cargadores de los días que aluden a Tepeyolotl presentan una configuración cambiante a medida que transcurre el tiempo, el corazón representado en la cima del cerro se va introduciendo en éste hasta que finalmente se posiciona por completo en el interior.

<sup>29</sup> En el proceso del Santo Oficio contra los indios Mixcoatl y Papalotl se relata que el primero de ellos invocaba varias veces a Tezcatlipoca o Tepochtli, tanto para atraer como para detener las lluvias [AGN, 1912:53-73].

## Bibliografía

### Archivo General de la Nación (AGN)

- 1912 “Proceso del santo Oficio contra Mixcoatl y Papalotl, indios, por hechiceros”, en Procesos de indios idólatras y hechiceros, t. III, México, Publicaciones del Archivo General de la Nación.

### Arreola Gutiérrez, David Jesús

- 2008 “El Templo Calendárico de Tlatelolco y sus espacios de significación. Una lectura del espacio-tiempo sagrado entre los mexica tenochca y tlatelolca” [propuesta de un método triádico para la lectura simbólica de la arquitectura ritual], tesis de licenciatura en Arqueología, México, ENAH.

### Broda, Johanna

- 1996 “Calendarios, cosmovisión y observación de la naturaleza”, en *Temas mesoamericanos*, S. Lombardo y E. Nalda (coords.), México, INAH (Obra diversa), pp. 427-469.

### Castillo, Cristóbal del

- 2001 *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos e historias de la conquista*, trad. y estudio introductorio de F. Navarrete, México, CONACULTA (Cien de México).

### Codex Laud

- 1966 Introduction de C. A. Austria, Akademische Druck und Verlagsanstalt, Birland Graz.

### Codex Telleriano-Remensis

- 1995 *Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript*, en Eloise Quiñones Keber; prólogo por Emmanuel Le Roy Ladurie; ilustraciones por Michel Besson, Austin, University of Texas Press.

### Códice Borbónico

- 1991 *Códice Borbónico*, introducción y explicación de Ferdinand Anders, Maarten Janzen y Luis Reyes García, México-España, Graz, ADV.

### Códice Borgia

- 1993 *Los templos del cielo y de la oscuridad. Oráculos y liturgia. Facsímile del códice y libro explicativo del llamado Códice Borgia*, Ferdinand, A. J. Maarten y L. García, México-Austria, FCE/Sociedad Estatal Quinto Centenario/Akademische Druck und Verlagsanstalt.

### Códice Magliabechiano

- 1970 Facsímile del códice, Austria, Biblioteca Nazionale Centrale de Firenze, ed. Akademische Druck und Verlagsanstalt.

### Códice Vaticanus A (3738) o Códice Ríos

- 1979 *Reproducción a color del manuscrito en posesión de la Biblioteca Apostólica Vaticana*, Códices Selecti vol. 65, Italia, Graz.

### Códice Vaticanus B (3773)

- 1993 *Códice Vaticanus B, Manual del adivino, facsímil del códice y libro explicativo del llamado Códice Vaticano* en B. A. Ferdinand, J. Maarten y L. García, México-Austria, FCE/Sociedad Estatal Quinto Centenario/Akademische Druck und Verlagsanstalt.

**Coe, Michel D.**

- 1976 “Early Steps in the Evolution of Maya writing”, en *Origins of Religious Art and Iconography in Preclassic Mesoamerica*, Estados Unidos, Nicholson H. B. UCLA.

**Durán, fray Diego**

- 2002 *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, t. II, México, Conaculta.

**Iwaniszewski, Stanislaw**

- 1991 “Arqueoastronomía de Teotihuacan”, en J. Broda, S. Iwaniszewski y L. Maupomé (coords.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, UNAM.
- 1994 “Archaeology and Archaeoastronomy of Mount Tlaloc, Mexico: A Reconsideration”, en *Latin American Antiquity*, vol. 5, núm. 2, Estados Unidos.
- 1997 “El tiempo social y la ideología en Tikal”, en M. Marie-Odile (coord.), *Simbólicas*, México, INAH/Conacyt/Plaza y Valdez.
- 2001 “Astronomía, materialidad y paisaje: reflexiones en torno a los conceptos de medio ambiente y de horizonte”, en *Boletín de Antropología Americana*, julio-diciembre 2000/enero-diciembre 2001, núm. 37, México, Instituto Panamericano de Geografía y Cultura.
- 2007a “Y las montañas tienen género. Apuntes para el análisis de los sitios rituales en la Iztaccíhuatl y el Popocatepetl”, en J. Broda, S. Iwaniszewski y A. Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, UNAM-IIH/Conaculta/INAH.
- 2007b “La arqueología de alta montaña frente al paisaje montaños en México central: problemas, interpretaciones, perspectivas epistemológicas”, en M. Loera, S. Iwaniszewski y R. Cabrera (coords.), *Páginas en la nieve. Estudios sobre la montaña en México*, México, ENAH/UNAM/Conaculta/INAH.

**Iwaniszewski, Stanislaw e Ismael A. Montero García**

- 2007 “La sagrada cumbre de la Iztaccíhuatl”, en J. Broda, S. Iwaniszewski y A. Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, UNAM-IIH/Conaculta/INAH.

**López Austin, Alfredo**

- 1994 *Tamoanchán y Tlalocan*, México, FCE/UNAM.
- 1996 *Cuerpo humano e ideología*, México, UNAM-IIA.

**Lupo, Alessandro**

- 2002 “Scansione del tempo e calendario: l'esempio mesoamericano”, en *Corso di laurea in Teorie e pratiche dell'antropologia anno accademico 2002-2003*, Roma, Facoltà di Lettere e Filosofia, La Sapienza.

**Montero García, Ismael A.**

- 2004 *Atlas Arqueológico de la Alta Montaña Mexicana*, México, SEMARNAT/Comisión Nacional Forestal.
- 2008 “Apuntes al Mapa de Cuauhtinchan II desde la geografía simbólica”, en T. Tucker y A. Montero (coords.), *Mapa de Cuauhtinchan II. Entre la ciencia y lo sagrado*, México, Mesoamerican Research Foundation.

**Montero, A., P. Luna y R. Junco (coords.)**

- 2009 *Las aguas celestiales. Nevado de Toluca*, México, SAS/INAH.

**Olivier, Guilhem**

- 2004 *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, México, FCE (Obras de antropología).

## MORADAS DE TLÁLOC

### TIEMPO-ESPACIO SACRO EN LA MONTAÑA PREHISPÁNICA

#### **Prem, J. Hanns**

1991 “Los calendarios prehispánicos y sus correlaciones”, en J. Broda, S. Iwaniszewski y L. Maupomé (coords.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, UNAM.

#### **Rivas Castro, Francisco**

2005 “Sincretismo de la deidad Ocelote-Tortuga (prehispánica) con San Bernabé y San Bernabé (colonial), Magdalena Conteras, D.F., en P. Fournier y W. Wiesheu (coords.), *Arqueología y antropología de las religiones*, México, ENAH/UNAM/Conaculta/INAH.

#### **Sahagún, fray Bernardino de**

1985 *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, paleografía A. Garibay, 6ª ed., México, Porrúa.

#### **Sprajc, Iván**

2001 Orientaciones astronómicas en la arquitectura prehispánica del centro de México, México, INAH (Científica, 427).

#### **Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI**

1973 Paleografía de Ángel Ma. Garibay K., 2ª ed., México, Porrúa.



# APUNTES ARQUEOLÓGICOS PARA AMECAMECA Y ALREDEDORES

Ismael Arturo Montero García<sup>1</sup>

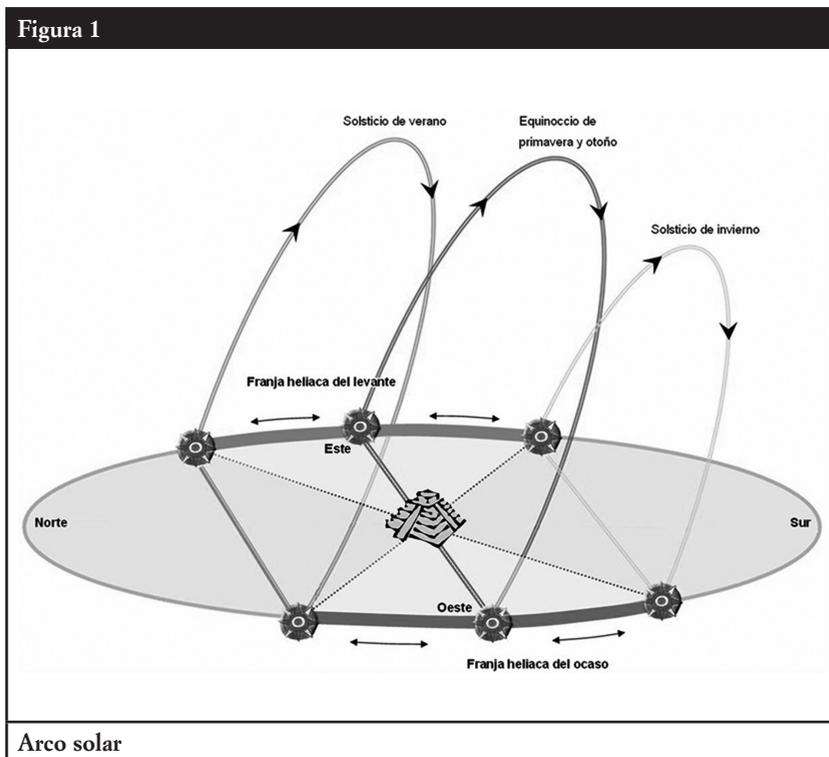
## 1. Introducción

En fechas recientes se ha suscitado un creciente interés en la antropología por la astronomía de las sociedades antiguas. Los investigadores dedicados a la arqueoastronomía<sup>2</sup> escudriñan en la mecánica celeste el código que determinó la orientación de los edificios hieráticos y el trazado de las urbes, así como la posición de los cuerpos celestes que permitió a los sacerdotes-astrónomos establecer el día preciso en que habría de realizarse una determinada ceremonia con su consecuente calendario ritual, el cual, sin duda, estaba estrechamente vinculado con la programación de los procesos económico-productivos.

<sup>1</sup> Doctor en Antropología Simbólica, especialista en arqueología de alta montaña, investigador adscrito a estancia posdoctoral en el Departamento de Ciencias Sociales y Políticas de la Universidad Iberoamericana, y coordinador del subproyecto Entre montañas y cavernas, del Proyecto Eje Conservación del Patrimonio Cultural y Ecológico en los Volcanes, ENAH-DEH, INAH.

<sup>2</sup> Es más adecuado el término astronomía cultural como lo propone Stanislaw Iwaniszewski; sin embargo, el uso de la palabra arqueoastronomía está más arraigado entre los lectores.

El ejercicio que se aplicó para el caso del Sacromonte y alrededores es determinar el “arco solar”. Sucede que desde un punto fijo al observar el orto del sol, durante el amanecer, se percibe que el disco solar cambia de posición durante el año. La trayectoria que recorre en el horizonte anualmente bien puede denominarse como “arco solar del oriente”, es un rango que encuentra su máximo alcance al norte durante el solsticio de verano y al sur para el solsticio de invierno. De igual manera, para el atardecer en el oeste cuando se oculta el sol se puede considerar un “arco solar del poniente”.



El movimiento regular del sol sobre el contorno del horizonte que ocupa el arco solar sugirió intervalos de duración que fueron utilizados en la antigüedad como instrumentos de medida temporal. Desde puntos específicos de observación se construyeron unidades objetivas a partir de las

cuales esas sociedades consiguieron unificar conceptos en torno al tiempo. Fue de este modo como se “construyó” el tiempo a través del espacio geográfico, de tal suerte que el tiempo y el espacio se hicieron inseparables. Las unidades temporales formaron de esta manera una secuencia lógica ajustada a ciclos astronómicos. La astronomía proporcionó unidades de tiempo homogéneas y continuas que hicieron posible medir el tiempo con precisión. Con las observaciones astronómicas no solamente lograron medir el transcurso del tiempo, sino que además alcanzaron un destacado grado de eficiencia. se trataba de una astronomía posicional carente de geometría y ecuaciones que llegó a modelos muy eficientes en diferentes lugares del planeta.

En la actualidad, no son pocos los investigadores que ven en el arco solar un calendario solar de horizonte. Aceptar este criterio obliga a una reflexión, porque si bien es cierto que un horizonte conspicuo pudo haber funcionado como ábaco para contar los días, esto no lo hace necesariamente un calendario. Sucede que el calendario es sobre todo un registro histórico que fija el pasado y el futuro con el presente, por lo tanto, tal vez sea más apropiado considerar al arco solar como un “marcador de horizonte” útil para señalar orientaciones, fechas específicas y los momentos en que se sucedían variaciones en los procesos naturales y productivos que eran esenciales en sociedades donde la duración no era tan importante como la secuencia, puesto que vivían en un “eterno presente” careciendo de una división estricta entre el pasado y el futuro, entendida la moderada alteración que hacían de la naturaleza, lo cual les hacía percibir al mundo como algo estático.

De cualquier forma, como marcador o como calendario, el arco solar ocupa un espacio. Consideremos en la siguiente tabla un ejemplo con los valores acimutales para la latitud 19° norte. Se puede apreciar que, conforme varía la altura del sol sobre el horizonte, los valores cambian: esto se explica porque el sol durante su levante u ocaso sigue una trayectoria oblicua que difiere de acuerdo con la latitud geográfica del observador.

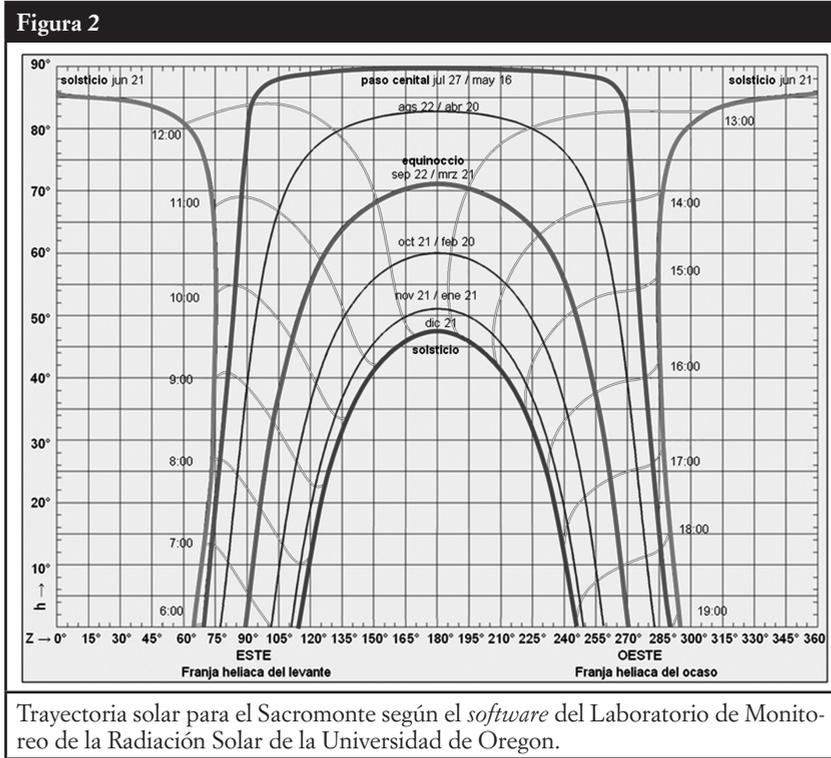
Con objeto de tener una idea más adecuada acerca de los principales sucesos solares respecto al punto de observación, trazamos una trayectoria solar, con el fin de concentrar nuestra investigación en un rango limitado, como se observa en la siguiente imagen.



**Tabla 1.b**

<b>Ocaso</b>						
altura	solsticio de invierno	equinoccio astronómico	equinoccio medio	alineación W Templo Mayor	paso cenital	solsticio de verano
	21/XII/2004	20/III/2004	22/III/2004	09/IV/2004	16/V/2004	20/VI/2004
12°	239° 35'	265° 09'	265° 59'	274° 20'	286° 34'	290° 52'
9°	241° 07'	266° 14'	267° 05'	275° 21'	287° 30'	291° 47'
6°	242° 32'	267° 19'	268° 09'	276° 23'	288° 28'	292° 45'
3°	243° 50'	268° 23'	269° 12'	277° 26'	289° 31'	293° 49'
0°	245° 03'	269° 26'	270° 16'	278° 29'	290° 36'	294° 56'
-1°	245° 26'	269° 47'	270° 37'	278° 51'	290° 59'	295° 20'
	← Sur	Oeste				Norte →

Rango acimutal del arco solar para el levante y el ocaso en la latitud geográfica 19° norte.

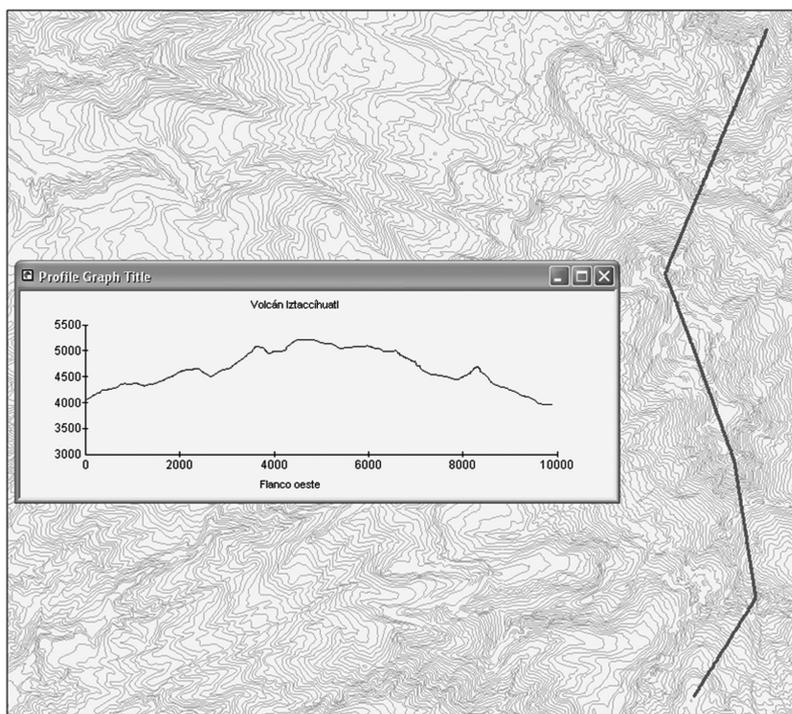


La observación de los horizontes este y oeste para calcular las posiciones del sol se ha realizado de manera virtual, sólo se efectuó una visita al Sacromonte [2007] una mañana sin nubes, durante el amanecer para tomar una fotografía del perfil conspicuo del este y confirmar los accidentes geográficos más significativos. Posteriormente, en gabinete se construyeron virtualmente los marcadores de horizonte este y oeste en una computadora personal. Para lograrlo nos valimos de un acervo cartográfico digital en formatos *raster* y vectorial, además de un planetario y otros apoyos para el cálculo por *software*.

## 2. El Sacromonte

El Sacromonte actualmente es un área natural protegida, políticamente corresponde al municipio de Amecameca, Estado de México. Comprende una superficie de 45 hectáreas y fue declarado parque nacional el 29 de agosto de 1939. Presenta un clima templado subhúmedo, con un intervalo altitudinal

Figura 3

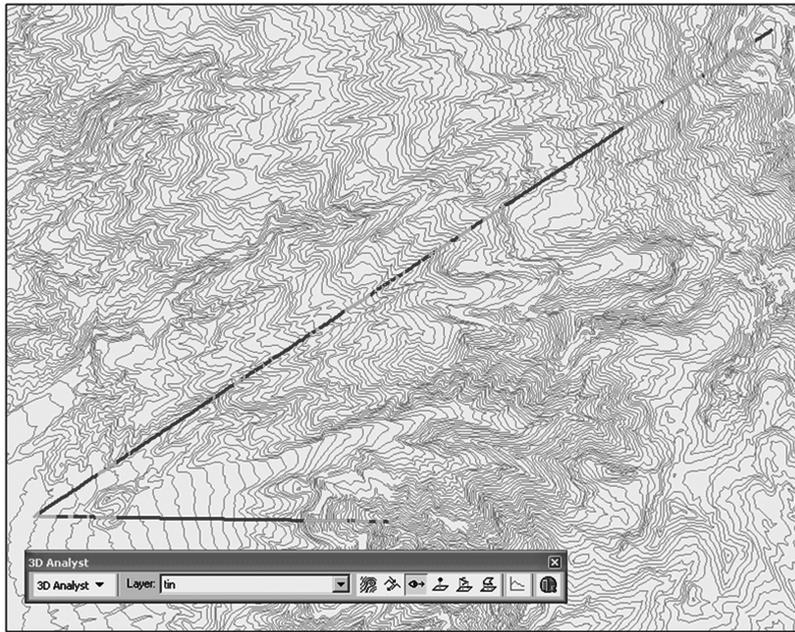


Perfil transversal de terreno siguiendo la línea de parteaguas para el volcán Iztacchuatl. *Software: ArcView v8.1, extensión 3D Analyst, función Interpolate line.*

entre los 2450 y los 2580 msnm. Tiene una vegetación introducida de encinos, eucaliptos, fresnos y cedros. En su parte alta presenta construcciones eclesiásticas que datan de los siglos XVII y XVIII, como el Monasterio de Sacromonte, de estilo barroco y neoclásico.

En el antiguo Amaquemecan, el dios que se reverenciaba principalmente era Tezcatlipoca, lo honraban con danzas y ceremonias de adoración desde el 23 de abril al 12 de mayo. La celebración más importante se hacía en las fiestas de Toxcatl, que quiere decir “cosa seca”, y eran precisamente los últimos días secos para dar paso a las lluvias; a esta deidad se le veneraba en una cueva que se encontraba en la ladera este del Sacromonte. El ritual a Tezcatlipoca se ha desvanecido, pero otro culto con elementos ancestrales pervive.

Figura 4



La línea marca la visual desde el emplazamiento arqueológico Monolito del Conejo (IZ-18) en la Iztaccíhuatl. *Software: ArcView v8.1, extensión 3D Analyst, función Create line of sight.*

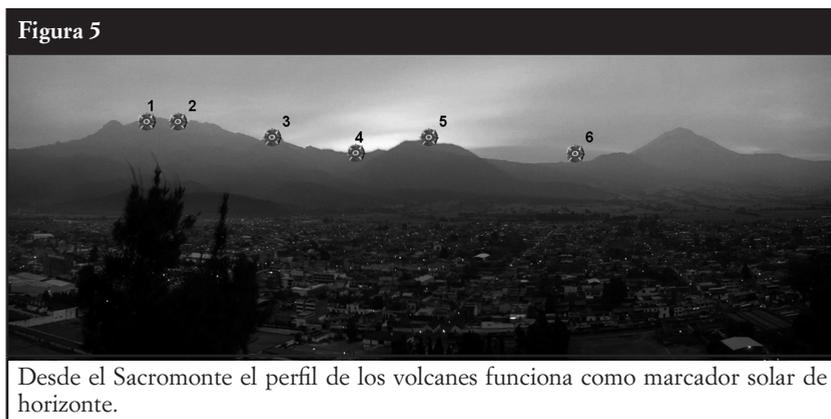
Se trata de los graniceros, que de alguna forma heredan la tradición mexicana protagonizada por sacerdotes con diferentes títulos: el *teciubtlazqui* (el que arroja granizo), el *teciubpeubiqui* (el que vence al granizo) y el *mixtlazqui* (el que arroja el viento y las nubes) [López Austin, 1967:87-118]. Chimalpahin [1961] hace una interesante mención al respecto:

Allí en la misma región, en la cima del monte llamado Amaqueme (Sacromonte), existía el ara y adoratorio que llamaban Chalchihmomozco (altar de la diosa Chalchihuitle) porque allí era adorada y reverenciada el agua. Habitaban allí los macehuals nombrados xochtecas, olmecas, quiyahuatecas, cocolcas. Estas cuatro parcialidades muy perversas eran y dadas a las artes de la brujería: eran magos que podían tomar a voluntad aspectos de fieras y bestias. También eran brujos llovedizos que podían provocar a voluntad la lluvia.

A la llegada de los españoles, después de la destrucción y quema del teocalli del Sacromonte, se construyeron capillas y conventos sobre los escombros de los templos indígenas. La iglesia y el convento que se edificaron en el cerro sirvieron de escuela evangelizadora para los indígenas. La iglesia de Nuestro Señor del Sacromonte es actualmente, junto con la parroquia de La Asunción, el complejo ritual católico más importante de la región. Dentro de la iglesia destaca la urna del altar mayor que contiene la venerada imagen del Señor del Sacromonte, el altar está decorado con madera dorada en caprichosas formas.

Fray Martín de Valencia conocía muy bien la tradición y el culto que se realizaba en el cerro de Amecameca en honor al Tezcatlipoca Negro, por ello nada tiene de extraño que se colocara una imagen cristiana en la misma cueva. Esta imagen fue instalada en el siglo XVI y desde entonces es objeto de veneración, principalmente el miércoles de ceniza, celebración que coincide en fechas con el culto que se le rendía a Tezcatlipoca.

El Sacromonte presenta una de las más bellas vistas escénicas de los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl, por eso llama la atención la posibilidad de alguna interacción de astronomía cultural en su conspicuo perfil.



## Memoria de cálculo

Tabla 2						
<b>Sitio de observación</b>		Cima del Sacromonte				
Ubicación	$\phi 19^{\circ}07'40.6''$ $\lambda 98^{\circ}46'32.3''$ / 14 Q 523596 2114874	Altitud	2570 msnm	Datum	NAD27MEX	
<b>Lugares conspicuos</b>		Cima del volcán Iztaccíhuatl: El Pecho				
1	Ubicación	$\phi 19^{\circ}10'39.6''$ $\lambda 98^{\circ}38'29.1''$ / 14 Q 537700 2120399			Datum	NAD27MEX
	Altitud	5230 msnm	Distancia	15 179 metros	Z = 68° 30'	h = 9° 56'
	Suceso	Solsticio de verano				
	Fecha	21 de junio	hora (horario de verano)	06:48		
Alineación: volcán Iztaccíhuatl: La Panza						
2	Ubicación	A. La Panza	14 Q 538165 2117694		Datum	NAD27MEX
	Altitud	5100 msnm	Distancia	15 194 metros	Z = 72° 58'	h = 9° 28'
	Suceso	Paso cenital del sol				
	Fecha	16 de mayo y 27 de julio	hora (horario de verano)	06:46		
Cima de Los Pies o Amacuilecatl						
3	Ubicación	14 Q 538190 2118622			Datum	NAD27MEX
	Altitud	5050 msnm	Distancia	15 079 metros	Z = 75° 40'	h = 9° 18'
	Suceso					
	Fecha	6 de mayo y 7 de agosto	hora (horario de verano)	06:58		
Sobre la Cueva de Los Brujos o Alcalica (no corresponde directamente a la cima del cerro Altzomoni)						
4	Ubicación	14 Q 535732 2114468			Datum	NAD27MEX
	Altitud	3910 msnm	Distancia	12 163 metros	Z = 91° 54'	h = 6° 18'
	Suceso	Equinoccios de primavera y otoño				
	Fecha	21 de marzo y 23 de septiembre	hora	07:08		

**Tabla 2 (continuación)**

5	Sobre la cima del cerro El Venacho					
	Ubicación	14 Q 532680 2113672			Datum	NAD27MEX
	Altitud	3690 msnm	Distancia	8927 metros	Z = 95° 45'	h = 7° 24'
	Suceso					
	Fecha	13 de abril y 30 de septiembre		hora	06:59	
6	Paraje visual entre los cerros Tlamacas y Yolozochitl					
	Ubicación	14 Q 537841 2107645			Datum	NAD27MEX
	Altitud	3900 msnm	Distancia	15 995 metros	Z = 116° 54'	h = 4° 45'
	Suceso	Solsticio de invierno				
	Fecha	22 de diciembre		hora	06:33	

Toca a la etnohistoria mostrar alguna correlación entre las festividades, el calendario ritual y los ciclos productivos con este horizonte. De entrada, destaca el hecho —ya apuntado por López y Mondragón [1998:120]— que la cueva del Sacromonte está alineada a la cima del cerro Venacho para el 4 de marzo y el 9 de octubre como sucede con el Templo Mayor de Tenochtitlán. Pero según los cálculos de esta investigación, las fechas no corresponden a tal alineación, pues nos resulta el 13 de abril y el 30 de septiembre para tal evento. Si nos ocupamos de la salida del sol para el 4 de marzo y el 9 de octubre, concierne a la zona de cumbre del cerro Amalacaxco en su flanco sur, que por cierto se confunde visualmente con el cerro Venacho. Tampoco el cálculo que corresponde al 12 de febrero nos concuerda en el sinclinal del cerro Amalacaxco, pues tal accidente orográfico sucede el 20 de febrero.

Menos espectacular escénicamente pero más relevante es el horizonte poniente, pues tenemos para la puesta del sol las siguientes coincidencias: a) solsticio de invierno con el cerro Juchitepec; b) 12 de febrero con el volcán Oyametépetl (en otras fuentes como cerro Ololica); y c) el 4 de marzo y 9 de octubre con el Cerro del Agua.

### 3. Monolito del Conejo (IZ-18)

El sitio arqueológico Monolito del Conejo se ubica en los suburbios de Amecameca.<sup>3</sup> El emplazamiento se destaca por una roca andesítica de color gris

<sup>3</sup> En López Luján [2009:54-57] se denomina “Monumento de Amecameca”, “La Piedra del Tirador” o “La

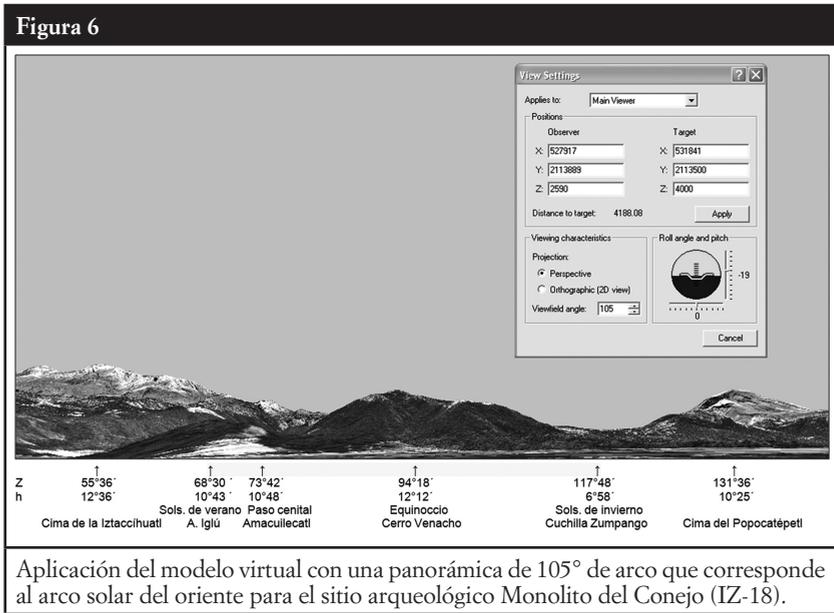
rojizo de 5 m de largo, por 3 m de ancho y 2.50 m de altura, presenta relieves esculpidos en el lado poniente que corresponden a los días del calendario prehispánico. Fue Dupaix quien primero hizo referencia al monolito durante su segunda expedición por tierras novohispanas en 1806; posteriormente se publicó en París en el *Atlas de las antigüedades mexicanas* en 1834, y en 1887 Alfredo Chavero lo menciona en *México a través de los siglos*. El detalle de los motivos lo encontramos en López Luján y Noel Morelos [1989:138-139] y Séjourné [1998:367-388]. Desde lo alto del monolito se contempla la salida del sol sobre el cerro Venacho para el equinoccio; esto demuestra que el sitio era un observatorio de astronomía solar con posibles observaciones también de Venus [Iwaniszewski, comunicación oral, 1999]. Recientemente, el mismo Iwaniszewski [v. Meléndez, 2006:151] ha dejado abierta esta posibilidad con base en el rostro humano esculpido en la cara oriental de la roca que se encuentra orientada hacia el cerro Venacho y marca las salidas del sol en las fechas 4 de marzo y 9 de octubre, es decir, “la orientación de la cara... marca la división del *xibuitl* (año) en cinco partes iguales, cada una compuesta de 73 días”; además, este rostro podría tener antecedentes teotihuacanos y ser identificado con la imagen de Xipe Totec o representar el vaso de la Luna. Retomando la propuesta de que la tradición teotihuacana esté presente en el sitio, nos preguntamos si la alineación de la Pirámide del Sol de Teotihuacán, que apunta al 13 de agosto pudiera estar señalada en el horizonte, y en efecto sucede, pues según resulta de nuestros cálculos, el sol aparece durante el amanecer del 13 de agosto sobre la cima del cerro La Joya. Cuando fijamos nuestra atención al horizonte poniente tan sólo parece relevante que para el solsticio de invierno el sol se oculta sobre la cima del cerro Joyacan de 2720 msnm. Actualmente, el sitio recibe visitas de grupos de la mexicanidad, quienes realizan una ceremonia al amanecer del solsticio de invierno, cantan y se bañan en un temascal improvisado, amarran tiras de papel en las ramas de un árbol cercano y depositan flores por encima de la piedra [López y Mondragón, 1998].

Un análisis recientemente publicado [López Luján, 2009:56] apunta sobre la iconografía de esta piedra a la memoria de Motecuhzoma Xocoyotzin, que da fe de su ascenso al poder en el año de 1502 dC y que no excluye las funciones astronómicas de la roca.

---

Piedra Semilla de Tomacoco”. En el registro de Parsons tiene la clave “Ch-Az-47”.

En la visita que realizamos al sitio durante el solsticio de invierno del año 2002, delimitamos el arco solar del oriente; de ésta, una porción importante de la sección central y meridional que corresponde al equinoccio y solsticio de invierno es imposible de definir porque el campo visual está obstruido por una cubierta vegetal de pinos. La solución: crear una panorámica a partir de un modelo virtual como se aprecia en la siguiente figura.



El análisis de la Figura 7 invita a proponer como los eventos más trascendentes para este marcador de horizonte al día de paso cenital, el 13 de agosto y el solsticio de verano, pues en estas fechas el sol sale sobre puntos sobresalientes del paisaje; para el solsticio de invierno y el punto equinoccial no se aprecia ningún elemento prominente del paisaje, como se aseguraba en otras literaturas sobre el sitio.

Otro dato relevante apareció al trabajar con la cartografía en el *ArcView* 3.2 para el arco solar del poniente. Saltó a la vista que el alineamiento para el solsticio de verano es paralelo a la traza de las calles de Amecameca, y que el alineamiento del solsticio de invierno apunta a los cerros Joyacan y volcán

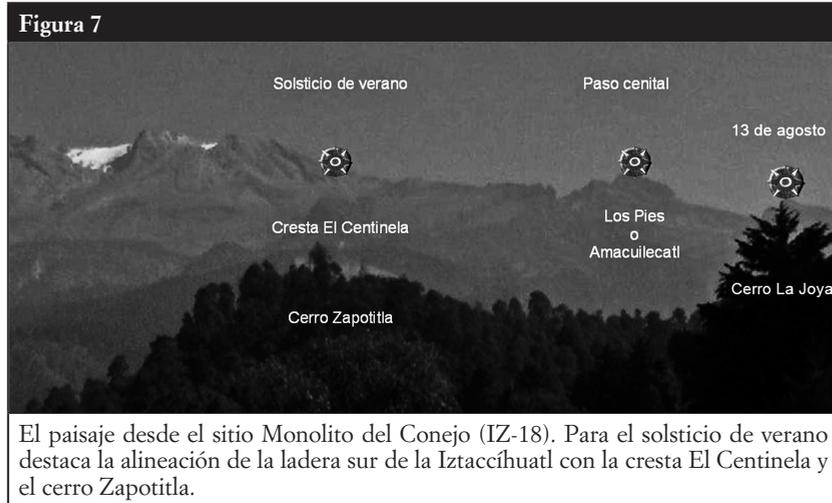
## Memoria de cálculo

Tabla 3						
<b>Sitio de observación</b>						
Monolito del Conejo (IZ-18)						
Ubicación	φ19°07'01.9" λ98°44'03.4" / 14Q 527949 2113689			Altitud	2590 msnm	Datum NAD27MEX
<b>Lugares conspicuos</b>						
Cima del volcán Iztaccíhuatl						
Ubicación	φ19°10'39.6" λ 98°38'29.1" / 14 Q 537700 2120399				Datum	NAD27MEX
Altitud	5230 msnm	Distancia	11 824 metros	Z = 55° 36'	h = 3° 57'	
Suceso	Ninguno porque está fuera del arco solar.					
Fecha				hora		
Alineación: cerro Zapotitla, cresta El Centinela, albergue El Iglú						
Ubicación	A. El Iglú	φ19°09'11.6" λ 98°38'13.4" / 14 Q 538165 2117694			Datum	NAD27MEX
Altitud	4680 msnm	Distancia	10 960 metros	Z = 68° 30'	h = 10° 43'	
Suceso	Solsticio de verano.					
Fecha	21 de junio.			hora (horario de verano)	06:55	
Cima del pico Los Pies o Amacuilecatl						
Ubicación	φ19°08'42.9" λ 98°38'00.5" / 14 Q 538571 2116814				Datum	NAD27MEX
Altitud	4710 msnm	Distancia	11 064 metros	Z = 73° 36'	h = 10° 48'	
Suceso	Día de paso cenital del sol.					
Fecha	16 de mayo y 27 de julio			hora (may-jun)	06:55 y 07:06	
	Diferencia entre ambos de 72 días			hora de paso cenital (may-jun)	12: (35:19) y (45:28)	
Cima del cerro La Joya						
Ubicación	φ19°08'07.3" λ 98°38'51.2" / 14 Q 537064 2115717				Datum	nad27Mex
Altitud	4200 msnm	Distancia	9370 metros	Z = 77° 24'	h = 9° 44'	
Suceso	Similar a la alineación de la Pirámide del Sol en Teotihuacán.					
Fecha	13 de agosto y 29 de abril			hora	07:05	

Tabla 3 (continuación)

Ladera sur del Cerro Venacho					
Ubicación	φ19°06'50.4" λ 98°41'29.9" / 14 Q 532434 2113344			Datum	NAD27MEX
Altitud	3560 m/ <sub>nm</sub>	Distancia	4484 metros	Z = 94° 18'	h = 12° 12'
Suceso	Equinoccios de primavera y otoño.				
Fecha	20 de marzo y 23 de septiembre		hora	06:37	
Cima del Cerro Venacho					
Ubicación	φ19°07'01.3" λ 98°41'21.7" / 14 Q 532673 2113679			Datum	NAD27-MEX
Altitud	3690 msnm	Distancia	4755 metros	Z = 90° 06'	h = 13° 00'
Suceso	A diez días de diferencia de los equinoccios de primavera y otoño.				
Fecha	30 de marzo y 12 de septiembre		hora	06:33	
Cuchilla Zumpango					
Ubicación	φ19°07'01.3" λ 98°41'21.7" / 14 Q 533445 2110955			Datum	NAD27-MEX
Altitud	3320 msnm	Distancia	6150 metros	Z = 117° 48'	h = 6° 58'
Suceso	Solsticio de invierno.				
Fecha	21 de diciembre		hora	06:44	
Cima del Popocatepetl					
Ubicación	φ19°01'18.4" λ 98°37'39.6" / 14 Q 539184 2103153			Datum	NAD27-MEX
Altitud	5465 msnm	Distancia	15 566 metros	Z = 131° 36'	h = 10° 25'
Suceso	Ninguno porque está fuera del arco solar.				
Fecha			hora		

Huipilo. En este sentido, es de suponer que el monolito servía para la observación tanto del levante como del ocaso, lo cual abre la posibilidad para futuras investigaciones sobre el horizonte lejano al oeste. Para esta aplicación se utilizó una computadora de escritorio.



#### 4. Monolito del Granizo (IZ-19)

A unos trescientos metros al noroeste del Monolito del Conejo hemos registrado otro petrograbado. Se trata del Monolito del Granizo<sup>4</sup> que es una roca de 5 m de longitud por un metro y medio de alto, en su parte superior presenta perforaciones que, según vecinos de la tradición ritual de los graniceros, corresponde a las huellas dejadas por el granizo. Alrededor encontramos restos de cerámica del periodo Posclásico. Para don Aniceto Pérez, “... a esta piedra le decimos La Niña, o La Morena, está marcada por el granizo, tiene cruces con piana, la piedra se ha movido por eso ha perdido su poder, su fuerza, porque la movieron, porque la cabeza estaba viendo para la montaña, vinieron para rascarle, ahí la descompusieron...” [Montero, 2005:95].

#### 5. Piedra de la Serpiente (IZ-32)

La Piedra de la Serpiente<sup>5</sup> se ubica a 400 m al sureste del Monolito del Conejo, aquí encontramos labrado lo que parece una cruz punteada de tradición teotihuacana; según Iwaniszewski, cuando la registró estaba en mejores condiciones que en 2009, cuando visitamos el lugar por una denuncia de vecinos de Amecameca. Destacan sus dimensiones, pues presenta una superficie alisada que

<sup>4</sup> Registrado por Montero (2007) como IZ-19, UTM 14 Q 527623 2113782, 2570 msnm.

<sup>5</sup> La registramos con la clave IZ-32, UTM 14Q 528254 2113689, 2618 msnm.

Figura 8



Campesinos de Amecameca rinden culto al ancestral monolito.

ocupa un área mayor a los 9 m<sup>2</sup>. Lamentablemente, por la erosión no es posible una mejor descripción. Ésta sería la segunda piedra con estas características en el área, la otra está a un lado del Monolito del Conejo, también presenta una superficie plana en la parte superior en donde fueron tallados más de doscientos puntos siguiendo un patrón de círculos y líneas, puede confrontarse una descripción más detallada en Meléndez [2006:151]. Según nuestros guías locales hay otra piedra con iguales características en el área, al interior del bosque; no obstante nuestra intención por registrarla no la pudimos encontrar.

Para Iwaniszewski [v. Meléndez, 2006:151-153], la cruz punteada junto al Monolito del Conejo<sup>6</sup> no presenta ninguna alineación solar o lunar, por lo cual considera que estaba asociada a cuestiones numéricas y no necesariamente astronómicas, aunque sí a cálculos calendárico-astronómicos relacionados con rituales de adivinación vinculados con la fertilidad. Conside-

<sup>6</sup> En este trabajo es denominado "El Pedregal de Tomacoco" con el registro AM-008.

rando que esta cruz punteada corresponde a la tradición teotihuacana, para Iwaniszewski la inscripción de la primera trecena del tonalpohualli sobre el monolito fue una metáfora de reutilización del espacio por grupos asentados en la región de Amecameca durante el Posclásico tardío.

En la Piedra de la Serpiente buscamos también algún alineamiento solar siguiendo los patrones punteados, pero la alteración de la superficie no permite trazar ningún trayecto, por lo cual nos concentramos en el horizonte. Lo más representativo del perfil oriental es el amanecer para el día de paso cenital del sol que sucede sobre el Amacuilecatl (Los Pies de la Iztaccíhuatl), y para el ocaso de este mismo día el sol se oculta sobre la ladera norte del Sacromonte, continuando con el horizonte poniente se destaca la puesta del sol para el equinoccio sobre el volcán Tláloc, y para el solsticio de invierno sobre el cerro Huipilo, cercano a Ozumba. Estas aproximaciones las hemos realizado en gabinete pues la arbolada que rodea al sitio hace imposible cualquier observación.



## 6. Piedra del Sol (1Z-31a)

A una distancia de 2.5 km al noreste del Monolito del Conejo,<sup>7</sup> en un denso bosque alternado por rocas erráticas siguiendo el camino que conduce a la Cueva de los Brujos, vecinos de Amecameca<sup>8</sup> nos condujeron hasta un monolito<sup>9</sup> que en primera instancia muestra dos rostros humanos realizados con una traza y elaboración sencilla. El entusiasmo cambió cuando en la cara noreste de la gran roca nuestros amigos retiraron el musgo que cubría y preservaba la superficie y fueron apareciendo trazos cada vez más complejos; saltó a la vista lo que parecía un *chimalli*<sup>10</sup> de 80 cm de diámetro, su diseño es conocido, pues repetidas representaciones de estos escudos militares las encontramos en el *Códice Mendocino*: se trata de un *quetzalcuexyo chimalli*: una rodela asociada a diferentes atuendos de guerreros mexicas.

El escudo contiene asociaciones míticas de las cuales el guerrero, junto con su atuendo, obtiene su fuerza. En el caso que nos ocupa, reconocemos cuatro lunas que en el *Códice Mendocino* se ilustran en color amarillo, son lunas de oro.<sup>11</sup> En este código se han identificado doce tipos de trajes militares diferentes y cuatro tipos de escudos, de los cuales el *quetzalcuexyo chimalli* es el más común y podía estar asociado a cualquier indumentaria militar [Zagoya, 2000]. Según Cervera [2004:68], el *quetzalcuexyo chimalli* que se conserva en el Museo Nacional de Historia fue una modalidad de escudo que sólo era utilizada por guerreros mexicas en ceremonias religiosas y no para la guerra. Estos escudos mexicas que tienen el emblema de la “nariz-luna” aparecen con frecuencia con mínimas variaciones a lo largo del registro tributario del *Códice Mendocino* [Ross, 1985]. La cuestión es por qué aparece este modelo simbólico en un aislado paraje de Amecameca; obviamente tiene un significado de protección o religioso que no podemos concluir en este ensayo. Posiblemente servía como delimitación de territorios o marcaba rutas de peregrinaje a la montaña por parte de feligreses identificados con este atuendo.

<sup>7</sup> Lo registramos con la clave 1Z-31a, UTM 14Q 530300 2114398, 2805 msnm.

<sup>8</sup> Agradezco la confianza por haberme conducido y mostrado este sitio a don Aniceto Córdoba Páez, doña Virginia Córdoba Castillo, don Gumersindo Córdoba Castillo y don Moisés Vega Mendoza.

<sup>9</sup> Alcanza más de tres metros de alto y diez metros de largo.

<sup>10</sup> Escudo de madera y algodón cubierto de plumas y mosaicos, este elemento defensivo marcaba según sus adornos la categoría de quien lo portaba.

<sup>11</sup> Esta forma nos recuerda a la nariguera lunar dorada denominada *yacameztli*, que porta la diosa *Mayahuel*, en la lámina 16 del *Códice Borgia*.

Figura 10



La Piedra del Sol muestra en una de sus caras la representación de un *chimalli* de 80 cm de diámetro, que en su diseño es similar al *quetzalcuexyo chimalli* que se conserva en el Museo Nacional de Historia (abajo) (Fototeca Museo Nacional de Historia).

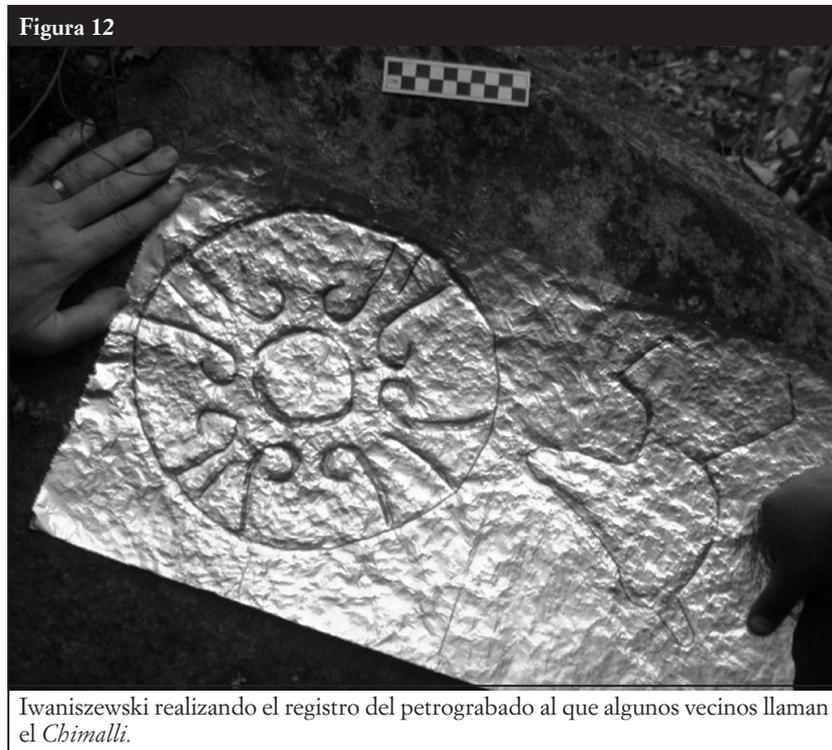


A unos cuantos metros de esta piedra, otra de menores dimensiones (IZ-31b), al lado de un camino de terracería que muestra una figura de 40 cm, mira al oeste, que bien podría ser un *ehecatopilli* [López Luján, comunicación oral, 2009].

## 7. El Chimalli (IZ-29)

Antes de que registráramos el petrograbado anterior con el *quetzalcoexyo chimalli*, vecinos de Santa Isabel Chalma, en el año 2008, nos mostraron lo que

para ellos era la talla de un chimalli.<sup>12</sup> En una roca errática en la ladera este del cerro Ococla, registramos —con Iwaniszewski y colaboradores— un diseño circular de 20 cm de diámetro, con ocho volutas que se tuercen al interior enmarcando una circunferencia al centro del diseño. Por su orientación al este consideramos importante tomar la lectura perpendicular al motivo, resultando un azimut de 113° con un mínimo porcentaje de alteración, pues en el área se registró variación magnética. En el horizonte oriente destaca el Popocatepetl y los cerros Venacho y Amalacaxco, pero el solsticio de invierno no llega al Popocatepetl y sólo alcanza la ladera norte del cerro Amalacaxco. Más al norte, buscando más coincidencias, la capa forestal impide toda posibilidad, pero en gabinete hemos encontrado que la Iztaccíhuatl guardaría un perfil significativo.

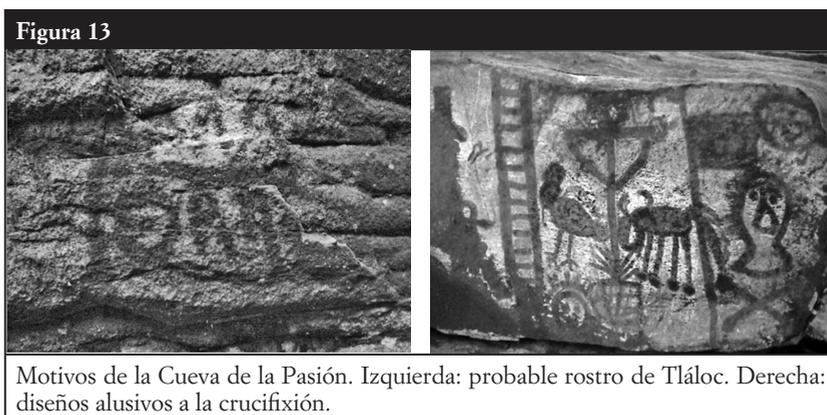


<sup>12</sup> Catalogado con la clave iz-29, UTM 14Q 525737 2118529, 2520 msnm.

Al igual que en el caso anterior de la Piedra del Sol, en superficie no hay cerámica ni algún otro material arqueológico. Junto a la piedra encontramos restos de ropa en lo que parece un uso ritual contemporáneo. A más de trescientos metros, sobre el camino de terracería, se formó en el nudo de un árbol una silueta que recuerda a la Virgen de Guadalupe.

### 8. Cueva de la Pasión (IZ-20)

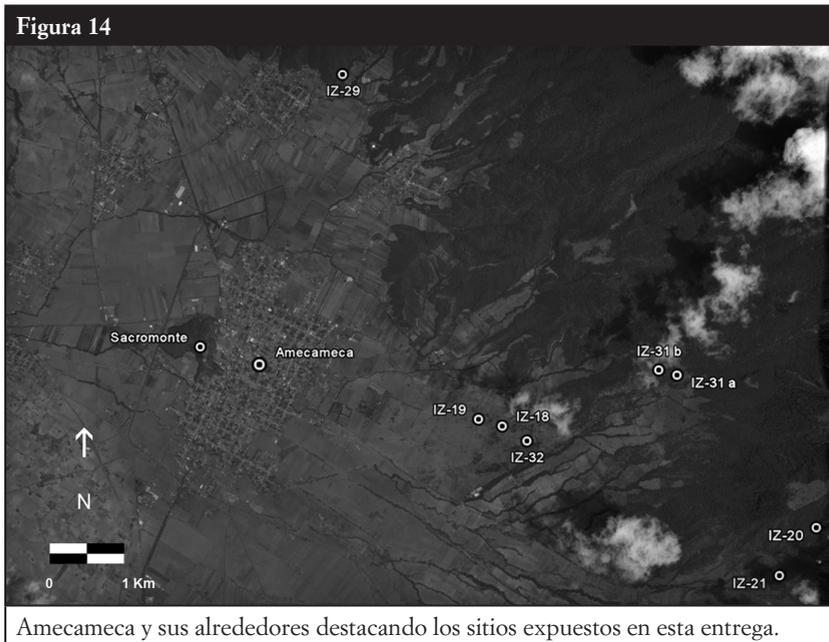
La Cueva de la Pasión<sup>13</sup> se localiza al somonte del volcán Iztaccíhuatl, justamente donde la pendiente termina y se inicia el cono aluvial a 3000 msnm. Vecinos de Amecameca nos condujeron, en 2004, a unos cantiles con pinturas rupestres. El sitio lo conocen como Cueva de la Pasión; afirman que, en el año de 1922, Juan Ruiz hizo “un pacto” con el demonio: entregando a su esposa, pedía ser el mejor constructor de vigas de madera de la región. La leyenda se entreteje con la Cueva del Negro, 2.5 km al sureste. Cuando Juan Ruiz hizo el pacto, se recargó en las peñas y sus manos quedaron marcadas en la roca. Las demás pinturas vinieron después sin explicación alguna. Al margen de esta narración podemos apreciar que los motivos corresponden a un culto subalterno que bien puede considerarse como mágico, de los siglos XIX y XX. En superficie encontramos cerámica tipo Rojo Texcoco, lo que da al sitio un carácter ancestral. Por todo el cantil, que en sí es un abrigo rocoso, se multiplican los pozos de saqueo por debajo de las pinturas.



<sup>13</sup> Catalogado con la clave iz-20, UTM 14 Q 532087 2112387.

### 9. La Aldea (IZ-21)<sup>14</sup>

Cercano al cantil de la Cueva de la Pasión, encontramos una concentración de tuestos en el paraje La Puerta, en los alrededores de Amecameca a 2860 msnm. Durante la prospección del flanco poniente, en 2004, encontramos cerámica doméstica dispersa en una amplia planicie. La cerámica no es diagnóstica pero se reconoce prehispánica. Por la altitud que guarda el sitio consideramos que corresponde a los restos de una comunidad agrícola del somonte.



### Consideraciones finales

Una región con un acervo histórico tan amplio requiere un estudio sistemático e interdisciplinario, por lo tanto, la intención de este trabajo corresponde a un registro parcial con la intención de que estudiosos abocados a la región de Amecameca consideren continuar los estudios de los sitios aquí señalados.

<sup>14</sup>. Registrado con la clave IZ-21, UTM 14 Q 531663 2111710.

## Bibliografía

### **Cervera Obregón, Marco Antonio**

- 2004 “El sistema de armamento entre los mexicas”, en *Arqueología mexicana*, núm. 70, vol. XII, México, pp. 68-73.

### **López Camacho, Lourdes y Fernando Mondragón**

- 1998 “Amecameca: un lugar mítico en medio de los volcanes”, tesis de licenciatura en Arqueología, México, ENAH/INAH.

### **López Luján, Leonardo**

- 2009 “Bajo el Volcán. El memorial a Motecuhzoma II en Amecameca”, en *Arqueología mexicana*, vol. XVI, núm. 55, pp. 54-57.

### **López Luján, Leonardo y Noel Morelos García**

- 1989 “Los petroglifos de Amecameca: un monumento dedicado a la elección de Motecuhzoma Xocoyotzin”, en *Anales de antropología*, vol. 26, México, UNAM, pp. 127-156.

### **Meléndez García, Adán**

- 2005 “Los símbolos de las alturas”, tesis de doctorado en Antropología, México, ENAH/INAH.
- 2006 “Petrograbados, pictografías y paisaje en la región de Chalco-Amaquemecan”, tesis de licenciatura en Arqueología, México, ENAH/INAH.
- 2007 “Apuntes sobre el acervo arqueológico de alta montaña en México”, en Margarita Loera, Stanislaw Iwaniszewski y Ricardo Cabrera (coords.), *Páginas en la nieve*, México, INAH-ENAH, pp. 29-56.

### **Ross, Kurt**

- 1985 *El Códice Mendoza. Un inestimable manuscrito azteca*, Barcelona, Ediciones del Serbal.

### **Séjourné, Laurette**

- 1998 *El pensamiento náhuatl cifrado en los calendarios*, México, Siglo XXI.

### **Zagoya Ramos, Laura B.**

- 2000 “Análisis de los trajes de guerreros y escudos representados en el Códice Mendocino”, en *Actualidades arqueológicas. Revista de estudiantes de arqueología en México*, año 5, núm. 24, pp. 14-21.



# PATRIMONIO CULTURAL DE LA ALTA MONTAÑA MEXICANA: DOS PERSPECTIVAS

Norma Hernández Zarza<sup>1</sup>

Ada Lilia Magaña Castillo<sup>2</sup>

*¿Cómo pueden comprar o vender el cielo, el calor de la tierra?*

*Nos parece una idea extraña. Si nosotros no somos  
los dueños de la frescura del aire, ni de los reflejos del agua.*

*¿Cómo podrían comprárnosla?*

*Cada parte de esta tierra es sagrada para mi pueblo...  
Sabemos que el hombre blanco no comprende nuestra manera  
de pensar. Para él una parcela de tierra es igual a otra,  
pues es un extranjero que llega de noche y  
toma de la tierra lo que necesita.*

*La tierra no es su hermana, sino su enemigo,  
y cuando la ha conquistado, continúa aún más lejos.  
Abandona la tumba de sus antepasados y no le preocupa.E*

<sup>1</sup> Arqueóloga por la ENAH, integrante del subproyecto Montañismo ENAH, adscrito al Proyecto Eje Conservación del Patrimonio Cultural y Ecológico en los Volcanes, ENAH-DEH, INAH.

<sup>2</sup> Pasante de la licenciatura en Arqueología de la ENAH, integrante del subproyecto Montañismo ENAH, adscrito al Proyecto Eje Conservación del Patrimonio Cultural y Ecológico en los Volcanes, ENAH-DEH, INAH.

*Roba la tierra a sus hijos, y no le importa.  
La tumba de sus ancestros y el patrimonio de sus hijos caen en el olvido.  
Trata a su madre, la tierra, a su hermano, y al cielo,  
como cosas que se compran, roban, venden, como ovejas o perlas brillantes.  
Hambriento, se tragará la tierra, y no dejará sino un desierto.*

JEFE INDIO NOAH SEATH

Este artículo tiene por objeto mostrar dos vertientes y la importancia de preservar el *patrimonio cultural*<sup>3</sup> de la alta montaña, el cual comprende las manifestaciones de los pueblos que le han rendido culto, y la interacción que han establecido con el medio ambiente y su entorno social. Se hace también alusión a algunos riesgos que enfrenta, así como a los preceptos intangibles que dan pauta a valorizar lo tangible que está inmerso en él.

### **Lo intangible de la alta montaña** (Norma Hernández Zarza)

La montaña, por ser el objeto de estudio de algunas sociedades del presente y del pasado, nos ha permitido conocer la relación de reciprocidad que ha establecido el hombre con la naturaleza mediante lo tangible. Por medio del vestigio material, se tiene acceso a identificar esta relación que se manifiesta por la correspondencia que existe entre el sistema ideológico y los mecanismos representativos de las comunidades que le han rendido culto a través del tiempo. De este modo se logra interpretar los procesos que han transformado a este paisaje natural en paisaje arqueológico.<sup>4</sup>

Por lo tanto, para hablar de patrimonio de montaña debemos conocerlo y entenderlo como símbolo<sup>5</sup> y unidad, que encierra una serie de percepciones mentales que, plasmadas en los vestigios materiales por haber sido utilizados

<sup>3</sup> Según la UNESCO (Edwin R. Harvey), el patrimonio cultural es el “conjunto de bienes, muebles e inmuebles, materiales e inmateriales, de propiedad de particulares, de instituciones y organismos públicos y semipúblicos, de la iglesia y de la Nación, que tengan un valor excepcional desde el punto de vista de la historia, del arte y de la ciencia, de la cultura en suma, y que por lo tanto sean dignos de ser conservados por las naciones y pueblos conocidos por la población, a través de las generaciones como rasgos permanentes de su identidad” [www.nuevamuseologia.com.ar/Glosario.htm]

<sup>4</sup> De acuerdo con Felipe Criado [1999], se debe entender al paisaje como un espacio social construido y creado por la objetivación sobre el medio en términos espaciales de la acción social —intencional o no— que manifiesta en las prácticas sociales y en sus productos y/o efectos que tienen al mismo tiempo un componente material e imaginario.

<sup>5</sup> “El símbolo puede ser definido como una cosa cuyo valor o significado le es adjudicada por quien la usa” [White, 1964:42].

para cubrir algunas necesidades, nos dan acceso al código ideológico que subyace a la constante reconstrucción del culto hacia ella y a la comprensión de las formas culturales de esas comunidades.

En virtud de ello, como investigadora de la cultura material, me interesa estudiar todo lo relacionado con el patrimonio de montaña<sup>6</sup> porque, siendo éste un paisaje social construido, me adentra al conocimiento de códigos heurísticos que me permiten percibir y entender los significados otorgados.

A partir del trabajo antropológico, sugiero que la idea principal que se ha tenido hacia la montaña, como propone Durkheim [1960], se desarrolla sobre un precepto sobrenatural que deriva de un concepto de orden natural que nos adentra al sistema específico de significados que se le han adjudicado para solucionar necesidades personales, familiares y sociales.

Siendo ésta la premisa predominante, de acuerdo con las características y particularidades de los objetos encontrados, se ha propuesto que la montaña como símbolo ha tenido significados que están dirigidos al ámbito militar, doméstico y ritual, es decir, que están conceptualizados como punto de vigía, morada, adoratorio, marcador astronómico para el calendario agrícola o como hogar de los dioses.

Esto ha generado la creación de una condición sagrada y de respeto, causando que las culturas de montaña tengan una gestión sobre ella que obedece a factores internos —como los familiares— y externos —como integrantes de una sociedad— que, expresados en la creación y apropiación de bienes culturales de diversa naturaleza (como la organización, los materiales, el conocimiento, la apropiación de lo simbólico y por lo tanto, de lo emotivo) están construyendo la manera de concebir la vida, creando un enlace ideológico a través de la idea de cómo está construido su mundo exterior, enlazando el

<sup>6</sup> “Toda sociedad históricamente formada y delimitada se asume a sí misma como heredera de un patrimonio cultural enriquecido y transformado por sus generaciones precedentes. Este patrimonio está integrado por elementos culturales de diverso tipo: bienes materiales, entre los que destaca de manera particular un territorio preciso; conocimiento; formas de organización social; códigos de comunicación y expresión; una subjetividad a partir de la cual es posible la convivencia y las lealtades indispensables para mantener y reproducir la vida social. Todo este repertorio de rasgos culturales que se consideran propios está articulado y tiene sentido para el grupo social porque se organiza con base en lo que podemos llamar una ‘matriz cultural’, es decir, un esquema básico que ordena la percepción y la relación con el mundo. Con este patrimonio cultural el grupo hace frente a sus problemas, los comprende e intenta resolverlos; y también, a partir de este repertorio de elementos culturales propios, define sus aspiraciones, formula sus proyectos y procura resolverlos” [Bonfil, 1989:398].

símbolo, el concepto, la percepción mediante el sentido y el significado en particular.

Por lo tanto, el símbolo se convierte en el “universo” de las personas que le rinden culto, es decir, interpretan a la montaña bajo los preceptos que propuso Leslie A. White [1964], diciendo que el culto hacia ella ha dependido del símbolo y, asimismo, ha sido éste quien les ha dado perpetuidad a sus culturas mediante un lenguaje articulado. Por lo tanto, el patrimonio indígena,<sup>7</sup> expresado a través del tiempo, ha facultado la preservación de las tradiciones rituales que se ejercen en la montaña, y ha permitido la resignificación de los símbolos.

El patrimonio de la montaña, al estar conformado de manifestaciones tangibles e intangibles, nos permite identificarlas y definirlas cuando las utilizan para expresarse; por ello, ningún acto realizado puede entenderse en forma aislada, puesto que son factores que pertenecen a un conjunto de valores culturales previamente establecidos que manifiestan la interacción creada entre el ser humano, el paisaje y su entorno social.

Asimismo, es importante considerar que para entender y preservar este patrimonio tangible e intangible, es necesario familiarizarnos con los significados y valores que le han otorgado, porque no ha sido suficiente el simple hecho de concebirlos o interpretarlos por la forma física, también debemos comenzar a conceptualizarlos mediante caracteres rituales: es por esta vía que es posible interpretar la dualidad entre lo natural y sobrenatural que se manifiesta en ella. De acuerdo con lo propuesto por Descola [2001], la idea que concibe al entendimiento de la naturaleza (en este caso, la montaña como paisaje natural) ha sido construida mediante la atribución de comportamientos y capacidades humanas por el hecho de concederle cualidades anímicas.

<sup>7</sup> Para describir este patrimonio retomaremos lo elaborado por la doctora Erika Irene Daes [1997]: “el patrimonio indígena comprende todos los objetos, lugares y conocimientos de la naturaleza o el uso de los cuales ha sido transmitido de generación en generación, y el cual es considerado como perteneciente a un pueblo particular o su territorio. El patrimonio de un pueblo indígena también incluye objetos, conocimiento y literatura o trabajos artísticos que puedan ser creados en el futuro basados en este patrimonio [...]. El patrimonio de los pueblos indígenas incluye toda propiedad cultural móvil según definición de las primeras convenciones de la UNESCO; todo tipo de trabajos literarios y artísticos, tales como danzas, canciones, ceremonias, símbolos y diseños, narraciones y poesía; todo tipo de conocimiento científico, agrícola, técnico y ecológico, incluyendo plantas únicas, medicinas y el uso racional de flora y fauna; restos humanos; propiedades culturales inmuebles, tales como lugares sagrados, sitios de significación histórica y enterratorios; y documentación de los pueblos indígenas, patrimonio sobre filmaciones, fotografías, cintas de video o audio”.

*Patrimonio indígena*

En cuanto a concebirla como patrimonio indígena, tal vez a muchos investigadores causará inquietud, porque actualmente el culto a la montaña es realizado por grupos mestizos; sin embargo, antropológicamente se justifica con la premisa de que las culturas por ser dinámicas han tenido que enfrentarse a transformaciones y, por supuesto, las que se dedican al culto a la montaña no han sido la excepción.

Aunque este dinamismo social ha causado variaciones en las formas de rendir adoración (al añadir nuevos elementos culturales a los preexistentes o sustituirlos de acuerdo con las condiciones de cada situación en particular), aún es posible identificar y rastrear algunas particularidades que han sido perdurables hasta nuestros días. Al menos así lo muestran las fuentes históricas y la memoria colectiva.

Por lo tanto, decimos que, en primer lugar, no se ha excluido ni modificado la relación que existe entre lo natural y lo sobrenatural; segundo, que siguen compartiendo una serie de pensamientos acerca de los fenómenos cotidianos que le atañen; y, tercero, que han conservado algunos hábitos, ideas y maneras de hacer las cosas. Por todo esto, apuntamos que dichas sociedades han estado recolectando a lo largo de su historia un cúmulo de elementos culturales,<sup>8</sup> provenientes de épocas prehispánicas, y que han ido haciéndolos suyos por alguna razón,<sup>9</sup> asegurando, de esta manera, una tradición indígena,<sup>10</sup> su subsistencia, la reproducción y distinción de una generación a otra.

*Los infortunios del patrimonio de la montaña*

Uno de los factores que ha desfavorecido la conservación del patrimonio de la montaña ha sido el dinamismo cultural, porque al ser un paisaje arqueológico y, por lo tanto, un espacio social construido, se convierte en un “lugar pluricultural”.<sup>11</sup> Para empezar, la manera de ver a la montaña entre una perso-

<sup>8</sup> Ideas, experiencias, bienes materiales y prestigio entre otros.

<sup>9</sup> Ya sea porque las han adoptado, creado, heredado, obsequiado y regalado.

<sup>10</sup> Apuntado por Zolla, la ONU ha mencionado los bienes que integran el patrimonio de los pueblos indígenas: “los conocimientos, las taxonomías, las técnicas de manejo de los ecosistemas, las lenguas, los lugares sagrados, los rituales, los sistemas normativos de diseños artesanales” [Cabrera Torres, 2000:63].

<sup>11</sup> Entiéndase como un lugar donde han convivido diversas culturas.

na que le rinde culto, un montañista, antropólogo, arqueólogo, etnólogo o un ciudadano común es diferente, porque existe una desigualdad en los sucesos de acceso a los bienes culturales de ésta, y porque habitualmente consideramos como patrimonio lo que conocemos mejor, lo que es más nuestro y/o lo que apreciamos por formar parte de nuestra vida.

En este sentido, no se ha logrado apreciar y respetar al patrimonio de la montaña porque algunas personas que no están acostumbradas a manejar este bien material y simbólico, en ocasiones lo destruye, tira basura, pinta, altera o se lleva algún objeto material (lítica, cerámica, etc.) y/o recurso vegetal como un *souvenir*; asimismo, algunas personas que la perciben como un lugar sagrado o de respeto actúan con un sentir ajeno, porque también se llevan su “recuerdo” de la montaña, generando que ambas actitudes sigan promoviendo al “patrimonio de la montaña” con un significado que va más orientado a identificarlo como “para unos” y no “para todos”.

Mientras se lleven a cabo estas acciones se estará reforzando esta idea y asimismo, no se podrá hablar de un patrimonio único que nos introduzca a las experiencias y memorias, porque estaríamos reafirmando como el patrimonio de “ellos”. Se desencadena entonces la resignificación de respeto sólo por aquello que es “nuestro”, dejando a la deriva lo que es ajeno. Por lo tanto, los modos particulares de realizar el ritual, los espacios, objetos y actividades que construyen al patrimonio cultural de la montaña, seguirá siendo valorado solamente por aquellos que han generado una identidad con ella. Sin embargo, el conocer los rituales y los acontecimientos que se suscitan en la montaña nos ayudaría a identificarnos con ella, porque la reconoceríamos y la viviríamos como “nuestra”.

Otro infortunio ha sido que a pesar de que la montaña está considerada como “paisaje arqueológico” y como patrimonio cultural y natural, algunas instancias han llegado a dañar parte de éste en el desarrollo de sus proyectos, sobrepasando en ocasiones sus propios preceptos que están enfocados en la protección de los valores arqueológicos e históricos que, supuestamente, engloban la protección del ambiente.

*El papel de las instituciones ante la conservación del patrimonio de alta montaña*

La necesidad de encontrar alternativas para proteger el patrimonio ha generado la elaboración y planeación de estrategias, decretos y declaratorias que no han sido muy utilizadas, aunque es la mejor vía para su conservación y protección. Un ejemplo es el Programa de Capacitación para la Protección del Patrimonio Cultural y los Recursos Naturales en Sitios de Valor Arqueológico, que describe Zolla [en Cabrera Torres, 2000:61]. La Ley General del Equilibrio Ecológico y la Protección al Ambiente (LGEEPA), encargada de proteger legalmente las áreas valorizadas como representativas, establece:

Proteger los entornos naturales de zonas, monumentos y vestigios arqueológicos, históricos y artísticos, así como zonas turísticas y otras áreas de importancia para la recreación, la cultura e identidad nacionales y de los pueblos indígenas (título segundo, capítulo I, sección I, artículo 45, inciso VII)... La Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas, su reglamento y demás disposiciones aplicables en la materia, la Coordinación Nacional de Operación de Sitios (CNOS-INAH) tiene un papel normativo de gestión y enlace entre los diferentes agentes que intervienen, directamente, en el manejo integral de los sitios. El INAH, a través de CNOS, establece la elaboración de los planes de manejo y estrategias de operación de los sitios patrimoniales abiertos al público, para lograr su conservación integral y uso sustentable [Ley General del Equilibrio Ecológico y la Protección al Ambiente:11].

Así como las Declaratorias Presidenciales de Zonas de Monumentos Arqueológicos<sup>12</sup> en relación con el Reglamento de la Ley Federal de Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas en el artículo 14 del capítulo I, dice respecto a la competencia:

La competencia de los Poderes Federales dentro de las zonas de monumentos, se limitará a la ‘protección, conservación, restauración y recuperación de éstas’...

<sup>12</sup> En la Ley Federal de Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas. Capítulo IV, artículo 39, se sugiere la siguiente definición: “...es el área que comprende varios monumentos arqueológicos, inmuebles, o en que se presume su existencia”.

Con esto queda claramente delimitado el nivel de actuación del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), que se restringe a normar y decidir sobre los usos del suelo dentro de las zonas declaradas, sin modificar las formas de tenencia hacia la tierra.

Otra manera de conservar el patrimonio es la experiencia y el conocimiento divulgado; por ejemplo, como montañista, en ocasiones he llegado a convivir con algunas de las personas que le rinden culto a la montaña, por medio de la observación conozco cómo se realiza esta práctica; sin duda, ese conocimiento por ser un objeto cultural y nuevo se ha incorporado a mi patrimonio, es decir, algunos elementos que constituyen al culto que desconocía y me eran ajenos, ahora los hago “míos”. En términos de patrimonio cultural, genera que comparto algunos significados que le han otorgado a la montaña como símbolo y a los bienes tangibles e intangibles de las personas que le rinden culto, identificando que esto se debe a que la he sentido y vivido como “mía”, porque al ser considerada de esta forma ya tiene consigo el significado semejante al de “ellos”.

Esto genera que al considerar “míos” a los objetos culturales de la montaña, que fueron otorgados por “ellos”, manifiesto, por una parte, una relación colectiva con esos bienes y que el significado que tienen lo comparto y que al hacerlo mío forma parte de mi sistema cultural. Con esto no se pretende decir que todo lo que observemos tenga que ser percibido como patrimonio, al entender que subsisten diversos patrimonios culturales y varios conjuntos de bienes tangibles e intangibles, los significados se reinterpretan según nuestro momento y situación, lo cual, ocasiona que el significado del objeto se dé por una interpretación individual y no colectiva.

### *Patrimonio natural de la montaña*

El paisaje arqueológico de la montaña actualmente se encuentra catalogado como patrimonio natural,<sup>13</sup> y pertenece a las denominadas Áreas Naturales Protegidas (ANP).<sup>14</sup> Otra instancia que se ha encargado de salvaguardar este

<sup>13</sup> “El patrimonio natural de la nación contiene, dentro de sus límites geográficos, recursos naturales renovables y no renovables, y especies de flora y fauna que por su valor ambiental son considerados como únicos” [Domínguez, 2000:11].

<sup>14</sup> De acuerdo con el artículo 44 de la LGEEPA, 1966; considérase Áreas Naturales Protegidas “a las zonas del terri-

patrimonio es la Procuraduría Federal de Protección al Ambiente (Profepa).<sup>15</sup> Sin embargo, existen algunos paisajes arqueológicos de montaña que aún no se encuentran dentro de este programa, por lo que es importante inscribirlas para conservarlas y protegerlas. Una de las funciones de la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (CONANP) es “expedir el certificado de los predios que se destinen voluntariamente a acciones de conservación y preservación de los ecosistemas y su diversidad” [*ibid.*].

### **Lo material de la alta montaña mexicana (Ada Lilia Magaña)<sup>16</sup>**

El origen de la cultura se da cuando un grupo busca la satisfacción de diversas necesidades, esto se verá reflejado mediante múltiples manifestaciones de ésta, expresiones palpables que pueden persistir a través de los tiempos en forma material y otras permanecerán en la memoria por la tradición oral, a su vez, ambas formarán la identidad de un grupo.

El término cultura es definido por E. B. Tylor [en Topete, 2008:137] como “el conjunto complejo que incluye conocimiento, creencias, arte, moral, ley, costumbre y otras capacidades y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de una sociedad”. Asimismo, como menciona Beals, puede significar: “herencia social o las cosas que los hombres aprenden cuando son entrenados dentro de un grupo humano en particular” [en García Mora, 1988:95]; es decir, serán actos que se transmitirán, aprenderán y repetirán generacionalmente.

torio nacional y aquéllas sobre las que la Nación ejerce soberanía y jurisdicción en las que los ambientes originales no han sido significativamente alterados por la actividad del ser humano, o que requieren ser preservadas y restauradas” [Domínguez, 2000:73]. “Proteger los entornos naturales de zonas, monumentos y vestigios arqueológicos, históricos y artísticos, así como zonas turísticas, y otras áreas de importancia para la recreación, la cultura e identidad nacional y de los pueblos indígenas” [*ibid.*:56].

<sup>15</sup> “Vigila y verifica el cumplimiento de los objetivos de protección, conservación y desarrollo sustentable de la biodiversidad y el entorno natural de las zonas, monumentos y vestigios arqueológicos, históricos y artísticos, de los procesos económicos, sociales y de investigación que realizan los particulares, grupos sociales e instituciones que incidan en el ANP, y que estos mismos procesos permitan la generación, rescate y divulgación de conocimientos y vestigios arqueológicos, históricos y artísticos y otras áreas de importancia para la recreación, la cultura e identidad nacional y de los pueblos indígenas” [*ibid.*].

<sup>16</sup> [...] el concepto de alta montaña varía según la vegetación, el clima, la altitud y a la latitud geográfica. En Mesoamérica, la zona de intervenciones humanas para la montaña abarca desde los 2700 msnm y culmina en la zona meridional del bosque de tipo hartwegii, a 3800 msnm... Por lo tanto, la alta montaña en México está por arriba de los 3900 msnm, justamente donde ya no pueden prosperar los bosques, está en una frontera ecológica fácilmente perceptible en el paisaje. A pesar de ello, se toma en cuenta algunos sitios de menor altura en el somonte y mesomonte por encontrarse relacionados con los rituales de las partes altas de la montaña [Montero, 2002: 147].

Este conjunto complejo y herencia social de diversos componentes, para su transmisión, elegidos entre unos u otros, contarán con un valor significativo para el grupo y esta herencia plasmada material o inmaterialmente, resultado de las manifestaciones culturales, será lo que denominemos patrimonio cultural.<sup>17</sup>

Es así como prestamos atención al patrimonio cultural de la montaña patente por las prácticas culturales en los albores de México; las investigaciones y resultados que se han llevado a efecto y se están haciendo actualmente en torno a ellas son un legado de suma importancia para la antropología. Sin duda alguna, surge un querer saber más sobre ese patrimonio cultural localizado en la alta montaña mexicana.

#### *Vestigios materiales en la alta montaña*

A muchos investigadores puede que no les resulte extraño el hecho de que existan vestigios materiales arqueológicos, históricos y contemporáneos localizados en la alta montaña mexicana; sin embargo, para el público no especialista le puede resultar de gran novedad saber que dichos vestigios se encuentran en lugares de difícil acceso inmediato para el hombre.

El culto a la montaña se ha visto reflejado en diversas expresiones materiales halladas en la alta montaña, vestigios que han sorprendido a los afortunados que los han tenido frente a sus ojos: fascinación, a su vez, que ha traído consigo múltiples incógnitas y que, por fortuna, ha tenido como consecuencia favorable el hecho de que las investigaciones sobre estos temas se hayan acentuado.

A lo largo de la historia, se han aportado datos valiosos para los estudios de la alta montaña en México, desde los primeros hallazgos realizados por Desirée Charnay, en 1857, hasta los más recientes. Éstos resultan cada vez más complejos debido a las diversas problemáticas que se van suscitando y que ponen en peligro constante el patrimonio cultural de la alta montaña mexicana.

Como en los casos de una herencia familiar que es pugnada por todos, en ese conflicto se ve constantemente el patrimonio cultural material de todo el mundo, en particular el mexicano: todos querrán tener, en cada épo-

<sup>17</sup> v. nota 3.

ca distinta, parte de él, y resultará entonces más ardua aún su conservación y protección.

El patrimonio cultural material hallado en las montañas, por las condiciones propias en las que se encuentra, ha sido una zona de resguardo para su conservación; lamentablemente, por las mismas condiciones estará propenso a ser destruido. Efectivamente, dicha destrucción se puede dar por diversos factores fuera de nuestro alcance, como los climáticos, pero también por la acción directa del hombre.

Nos referimos al saqueo como uno de los principales peligros a los que se enfrenta todo el patrimonio cultural tangible y, en particular, el de la alta montaña. Un saqueo “menor” se da cuando los vestigios son descubiertos fortuitamente por una actividad de trabajo y que, por desconocimiento y necesidad económica, dicho vestigio es ofrecido a un precio azaroso. Pero, en su mayoría, se puede dar por visitantes, turistas, algunos residentes y montañistas que desconocen dónde se encuentran, destruyendo restos arqueológicos al dejar leyendas gráficas sobre ellos, o bien tomando como *souvenir* algún tipo de vestigio cultural o natural de la montaña. En ambos casos desconocen que las evidencias al ser movidas de su lugar de origen, sustraídas o destruidas, las descontextualizan llevándose o alterando valiosa información que termina siendo irre recuperable.

En el otro extremo tenemos al saqueo “mayor”, donde ¡sí existe el conocimiento sobre la importancia de lo depositado ahí!, suscitando saqueos fraguados incluso con maquinaria para la sustracción más precisa de los vestigios para venderlos en lo que se conoce como mercado negro a precios muy por encima de lo azaroso. Existen pobladores que llegan a denominarse coloquialmente “moneros” o “guaqueros”,<sup>18</sup> quienes ubican los lugares donde saquear en los sitios arqueológicos, y luego ofrecen los vestigios a turistas o a quienes ven con cierto interés la adquisición de los mismos.

La tecnología despliega también un papel importante en esto, ya que para

<sup>18</sup> En Colombia se conoce como guaquero o huaquero a la persona que busca los entierros indígenas, también llamados *guacas* o *huacas*, para beneficiarse económicamente de sus hallazgos. Usualmente, sus métodos de excavación son destructivos, impidiendo un estudio arqueológico posterior de la tumba saqueada. La guaquería ha dilapidado ampliamente los patrimonios históricos y culturales de los países en los que tiene lugar, generando un perjuicio general para la sociedad. El guaquero o huaquero basa sus búsquedas en métodos arcaicos y, a veces, metafísicos. En México a estas personas se les conoce como *moneros* las cuales llevan a cabo las mismas prácticas [<http://diccionario.sensagent.com/guaquero/es-es>].

algunos el acceso a la información a través de medios como internet sobre evidencias arqueológicas de un lugar u otro, resultaría de su agrado para el enriquecimiento de su sapiencia y admiración, mientras que para otros resulta una fuente valiosa para detectar sitios dónde poder saquear; desafortunadamente es algo que como investigadores se nos escapa de las manos.

Por supuesto, ningún tipo de acción que amenace al patrimonio cultural será aceptado. Si existen saqueadores es porque existen quienes adquieren el producto de su “trabajo” —clientes privados o museos, por ejemplo—, los cuales teniendo una gran solvencia económica en lugar de adquirir reproducciones certificadas, buscan obtener piezas únicas de valor incalculable para colección personal, aunque después dichos actos se vean disfrazados con el registro de dicha colección ante el INAH.<sup>19</sup>

Es común escuchar una frase popular que busca justificar el saqueo, por supuesto errónea: “¿que se lo lleve otro? ¡mejor me lo llevo yo!” ¡Por cuántas personas no habrá pasado en mente esta frase, cuántas la habrán llevado a cabo y cuánto no se habrá perdido! Los vestigios materiales que se vieron en estos casos, o en los anteriores mencionados, quedaron descontextualizados y pasaron a ser piezas de arte prehispánico guardados en cajas, o exhibidos en vitrinas de casas o con suerte, en algún museo; pero, en sí misma, la pieza dará muy poca información de su procedencia (Figura 1 y Figura 2).

Así, el patrimonio mexicano, que en ocasiones todos consideramos como nuestro, en cuestión de protección termina siendo de nadie.

### *Sobre la protección del patrimonio arqueológico en México*

Mucho se ha hablado sobre ciertos personajes que se han llevado piezas fuera del país, la amplia colección perteneciente al general Desirée Charnay, u otros personajes como Diego Rivera que compraron piezas en el extranjero con el afán de recuperarlas, ambos casos controversiales, respectivamente.

Las primeras ordenanzas que se dieron sobre los vestigios materiales

<sup>19</sup> “Sección 1: El Registro de Bienes Muebles. El registro de estos bienes consistentes en piezas arqueológicas que están en poder de particulares, empresas, asociaciones civiles, organismos descentralizados, etcétera, es para legalizar su tenencia, evitar el comercio que prohíbe la ley y lograr el control de las mismas, respetando los derechos de cesión de uso, que son nominativos e intransferibles, sólo por causas de muerte, en cuyo caso la nación procurará la recuperación de las piezas, por ser de propiedad nacional” [v. Aguirre Valdés, 1980].

atañen al año 1536 y siempre favorecieron a la Corona española.<sup>20</sup> Como sabemos, con la conquista se dio una de las mayores destrucciones y por tanto, pérdidas del patrimonio arqueológico; sin embargo, de cierta manera las ordenanzas coloniales fueron benéficas ya que por la avaricia hacia esos “artefactos”, como se les denominaba, se recuperaron y conservaron muchos vestigios, aunque infortunadamente ahora se encuentren fuera del país.

Después de un largo periodo, con la aparición de la Coatlicue en 1790 y la piedra del sol, entre un ámbito socio-político muy característico, comenzó a tornarse cierto interés hacia los vestigios arqueológicos, debido a la idea de apropiación criolla de un pasado glorioso; pueblos que a través de sus colosales obras reflejaban su gran magnificencia, pronto se daría cabida a una nueva identidad, la cual estaría por conformarse con la guerra de independencia.

Con la nueva etapa de un México independiente, se dio mayor interés hacia el patrimonio arqueológico: se decretó la formación del primer Museo Nacional en 1825, con las antigüedades encontradas en la Isla de los Sacrificios, y además se publicó la ordenanza de enriquecerlo, agradeciendo las donaciones de antigüedades. Debido a la predicada fama que se formó en Europa sobre los grandes monumentos provenientes de México, se desató la desmedida extracción de piezas, que fueron llevadas al extranjero. Para frenar estas lucrativas actividades, en el año de 1827 se creó el Arancel para Aduanas Marítimas y de Frontera de la República Mexicana, que asentaba en el capítulo IV, sobre la exportación:

41.- Se prohíbe bajo la pena de comiso la exportación de oro y plata en pasta, piedra y polvillo, monumentos y antigüedades mexicanas, ir la semilla de la cochinilla no comprendiéndose en esta prohibición la piedra y polvillo, siempre que su exportación en pequeño tenga por objeto enriquecer los gabinetes de los sabios á juicio y ciencia del gobierno general con, cuya licencia podrán extraerse pagando los derechos correspondientes.

<sup>20</sup> 1536-1579: “Ley IJ. Que los tesoros hallados en sepulturas, oques, templos, adoratorios, heredamientos de los indios, sea la mitad para el rey, habiendo sacado los derechos, y quintos” [Lombardo de Ruiz, 1988].

**Figura 1.** Ejemplos de patrimonio arqueológico descontextualizado



Colección Fundación Cultural Armella. **Olla Tlálloc**

Pieza: 1978

Registro INAH 1323-1212

Origen: Región altiplano central

Clásico tardío 600-900 dC

Medidas: alto: 13.9 cm, diámetro: 7.3 cm

**Figura 2.** Ejemplos de patrimonio arqueológico descontextualizado



Colección Fundación Cultural Armella. **Vasija Tlálloc**

Pieza: 1839

Registro INAH 1323-1214

Origen: Región altiplano central

Posclásico 900-1521 dC

Medidas: alto: 15.2 cm, ancho: 9.8 cm

Éste fue uno de los importantes avances claros para la protección del patrimonio arqueológico.

A través de valiosos intentos para la protección del patrimonio arqueológico y después de un arduo debate entre coleccionistas y antropólogos, se aprobó finalmente la “Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas”, declarada en 1972, resultado de la conjunción de leyes anteriores y debates donde participaron, entre otros, personajes como Julio César Olivé (representante de la Asociación Mexicana de Antropólogos Profesionales), Luis Ortiz Macedo (director del Instituto Nacional de Bellas Artes y Literatura), Guillermo Bonfil Batalla (director del INAH), Constantino Rábago (director de la Academia de Ciencias y Artes), Raquel Tibol y Jaime Litvak King (secretario de la Sociedad Mexicana de Antropología), además de los pintores David Alfaro Siqueiros y José Luis Cuevas.<sup>21</sup>

#### *Un patrimonio en conjunto*

Se deja mucho de lado la importancia del paisaje natural, es decir el patrimonio natural que *comprende formaciones físicas, biológicas y geológicas excepcionales, hábitat de especies animales y vegetales amenazadas, y zonas que tengan valor científico, de conservación o estético.*<sup>22</sup> Claramente los sitios arqueológicos de la alta montaña se encuentran en este apartado, desatinadamente se olvida y se vuelca la mirada sólo al vestigio material, por supuesto es importante, pero olvidamos que dicho vestigio está depositado en un “algo”, en un paisaje, y que su alrededor marcó el porqué de ese vestigio. Lo natural formó y forma parte de las prácticas culturales, el patrimonio natural es tan valioso que da sustancial información y que, sin él, el contexto arqueológico estaría incompleto o simplemente no existiría, por lo cual también debe ser tarea de todos, comenzando por los investigadores y seguido por los visitantes el cuidarlo (Figura 3).

<sup>21</sup> Julio César Olivé Negrete exigió la prohibición para que los coleccionistas exportaran bienes arqueológicos e insistió en la necesidad de considerarlos como propiedad nacional. También afirmó que, al no existir un registro de todos los coleccionistas que poseían piezas arqueológicas, se podía hacer una legislación que fuera retroactiva y que los regresara a manos de la nación [Transcripción de la Audiencia pública en relación con la iniciativa de Ley Federal sobre Monumentos Arqueológicos, Artísticos e Históricos y Zonas Monumentales, rollos 1–11].

<sup>22</sup> Disponible en <http://www.unesco.org>



### *Reflexiones*

Actualmente el “patrimonio de la montaña” se sigue viendo afectado por una falta de respeto social y por decretos carentes de verdadero apoyo gubernamental, ya que no garantizan la “no alteración de los vestigios”. Aunque exista un reglamento de actuación dentro del Instituto Nacional de Antropología e Historia, las autoridades federales limitan la regularización y decisión sobre el uso de suelo dentro de las zonas declaradas sin modificar las tenencias de la tierra; por tanto, urge una declaratoria que vaya dirigida hacia el uso de suelo. Esto repercute en el hecho de que algunas personas no asuman un compromiso que les permita reconocer y proteger a este patrimonio como la evidencia material del pasado.

Esto ha generado que algunas instituciones gubernamentales, estatales y municipales sólo operen en forma eventual o parcial, ocasionando que todo lo conferido en cuanto a protección, investigación, conservación y difusión de bienes arqueológicos se quede en letra muerta junto con todos los esfuerzos y recursos que han sido destinados para el beneficio del “patrimonio”: las situaciones actuales nos sugieren que el protegerlo y conservarlo hoy en día es una responsabilidad que nos atañe más a nosotros como sociedad civil.

Debemos tener en cuenta que cada grupo le dio y le dará diferentes valores al patrimonio cultural, por lo que no para todos tuvo ni tendrá el mismo significado. Por este hecho, cuando nos refiramos a la montaña y todo lo inmerso en ella, debemos ser cuidadosos y respetuosos en su estudio. Además, si tomamos en cuenta que la investigación, protección y preservación del

patrimonio cultural material que está a “simple vista” resulta ardua, en la alta montaña lo es aún más, lo que no debería resultar pretexto para no hacerlas, ni mucho menos ignorarlas.

Será tarea nuestra y de los investigadores dar a conocer toda esta riqueza cultural hallada en las montañas mexicanas, protegerla y conservarla. Debemos frenar los sucesos que ponen en riesgo dicha riqueza, no permitir la pérdida y destrucción de la misma, porque conocemos su valor y si bien se hace “algo” por el patrimonio, está claro que no es suficiente.

## Bibliografía

### Aguirre Valdés, Óscar

1980 “Registro Público de Monumentos y Zonas Arqueológicas”, en J. Litvak King (coord.), *Arqueología y derecho en México*, México, UNAM, pp. 133-143.

### Bonfil Batalla, Guillermo

1989 “Identidad nacional y patrimonio cultural: los conflictos ocultos y las convergencias posibles”, tomo 4, México, INI/CIESAS/INAH/DGCP/SRA.

### Cabrera Torres, Jorge *et al.*

2000 “Memoria: protección, conservación, manejo y aprovechamiento del patrimonio cultural y de los recursos naturales en sitios de valor arqueológico e histórico”, SEMARNAT/Conaculta/INAH, pp. 1-109.

### Criado Boado, Felipe

1999 “Del terreno al espacio: planteamientos y perspectivas para la arqueología del paisaje”, núm. 6, España, Cuadernos de Arqueología e Patrimonio (Capa).

### Daes, Erika Irene

1997 “Protección del patrimonio de los pueblos indígenas”, *Alto Comisionado para los Derechos Humanos*, Ginebra, Naciones Unidas.

### Descola, Philippe *et al.*

2001 “Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas”, *Social Science*, Siglo XXI, pp. 101-123.

### Durkheim, E.

1960 “Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse. Le Système Totémique en Australie”, París, PUF, pp. 1-72.

### García Mora, Carlos y Esteban Krotz

1988 La antropología en México: panorama histórico, vol. 12, INAH.

### Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas

1986 Última reforma publicada en el *Diario Oficial de la Federación*, 13 de enero.

1972 Ley publicada en el *Diario Oficial de la Federación*, 6 de mayo.

### Lombardo de Ruiz, Sonia y Ruth Solís

1988 *Antecedentes de las leyes sobre monumentos históricos (1536-1910)*, México, INAH (Fuentes).

**Montero García, Ismael Arturo**

2002 *Atlas arqueológico de la Alta Montaña*, México, Gobierno de los Estados Unidos Mexicanos, Secretaría del Medio Ambiente y Recursos Naturales, Comisión Nacional Forestal.

**Topete Lara, Hilario**

2008 “Hominización, humanización, cultura”, en *Contribuciones desde Coatepec*, núm. 15, julio-diciembre 2008, UAEM, México, pp. 137.

**White, Leslie A.**

1964 “La ciencia de la cultura: un estudio sobre el hombre y la civilización”, traducción de Gerardo Steenks, Buenos Aires, Paidós, pp. 41-55.

*Páginas web*

**Hernández Sánchez, Alberto**

2006 “Arqueólogos vs. coleccionistas, Ley Federal sobre Monumentos, 1972”, en *Revista digital Discurso visual*, septiembre-diciembre, México, Universidad Iberoamericana, <http://discursovisual.cenart.gob.mx/dvwebne7/agora/agoalbert.htm>

# LOS GLACIARES DE MÉXICO

## PATRIMONIO NATURAL Y CULTURAL DE LA ALTA MONTAÑA

Ricardo Cabrera<sup>1</sup>

Glaciar

*Crepita el glaciar del cielo,  
se anuda al pecho liso de la luz  
como una caracola incandescente.  
El glaciar alisa los cráteres malditos  
y se enfrenta al poder de la masacre  
como un balcón de pico congelado  
y unas pequeñas alas de amuleto.  
Sortea las pavesas de la tarde  
con una pulsación estéril, vaga  
por los contornos de los cantos míseros  
que dan la bienvenida a la tiniebla.  
Se detiene con las anginas toscas  
de ese cielo que al despuntar el día  
desangra amaneceres como un lápiz.*

<sup>1</sup> Coordinador del subproyecto Montañismo ENAH, adscrito al Proyecto Eje Conservación del Patrimonio Cultural y Ecológico en los Volcanes, ENAH-DEH, INAH.

*Y sueña al derretirse con la nieve,  
enraizada en el espacio cósmico,  
por quien renacerá en la noche nueva.*

TERESA DOMINGO CATALÁ

Deshielo

*Vendrá el deshielo y se llevará consigo  
todo el agua del amanecer que sobra...*

TERESA DOMINGO CATALÁ

Poeta de Tarragona, España

## Introducción

El Eje Volcánico Transversal,<sup>2</sup> cordillera de volcanes que recorre el centro del país en una línea que va del occidente al oriente, desde el océano Pacífico hasta el Golfo de México, alberga las tres montañas más altas de nuestro territorio, el Pico de Orizaba (5640 msnm), el Popocatepetl (5452 msnm) y la Iztaccíhuatl (5225 msnm).<sup>3</sup> Por arriba de los cinco mil metros, en las zonas de alta montaña<sup>4</sup> se hallan extensiones de hielo vestigios de la última era glacial.<sup>5</sup>

<sup>2</sup> También conocida como Faja Volcánica Transmexicana, se localiza cerca del paralelo 19 norte, empezó su formación hace millones de años debido a la subducción de la placa tectónica de Cocos debajo de la Placa Norteamericana. El Eje sigue presentando intenso vulcanismo, basta citar la aparición del volcán Parícutín en 1943, en Michoacán, y la intensa actividad volcánica del Popocatepetl en la última década.

<sup>3</sup> Las tres montañas son el núcleo de parques nacionales custodiados por la Comisión de Áreas Naturales Protegidas de la Semarnat, la primera de ellas localizada en el Parque Nacional Pico de Orizaba, en los límites de los estados de Puebla y Veracruz, y las dos restantes, dentro del Parque Nacional Izta-Popo-Zoquiapan al oriente del valle de México, en los límites de los estados de México, Puebla y parte de Morelos.

<sup>4</sup> Región de montaña caracterizada por una elevada altitud y por rigurosas condiciones climatológicas. Tradicionalmente se habla de alta montaña (en comparación con la media montaña) cuando uno penetra a aquellas regiones donde las condiciones atmosféricas son tales que existen ahí regiones permanentemente nevadas. Al norte y sur de los trópicos este límite es muy bajo, por lo que se encuentran las condiciones de alta montaña a altitudes relativamente bajas (dos mil metros o menos), mientras que dentro de la zona comprendida entre ambos trópicos la altitud a que se encuentran estas condiciones son mayores. Las características de la alta montaña son básicamente: 1. Altitud por encima de la cual no es posible la vida vegetal perenne y la vida animal es bastante precaria. 2. Temperatura promedio baja, lo que produce que las montañas tengan mantos perennes o estacionales de nieve y hielo. 3. Por lo general la presión atmosférica es muy baja, lo que ocasiona en la persona no aclimatada el "mal de montaña" y otras enfermedades. 4. Radiación ultravioleta muy elevada, por la cual la piel puede sufrir quemaduras en diferentes grados [v. montipedia.com, glosario de montaña y geografía].

<sup>5</sup> Esta era de hielo ocurrió durante el Pleistoceno, iniciado hace dos millones de años y finalizado hace diez mil años debido a un cambio climático que provocó el aumento global de las temperaturas.

Estas capas de hielo, llamadas glaciares,<sup>6</sup> están desapareciendo rápidamente debido al calentamiento global que está viviendo el planeta, a las actividades humanas como la deforestación y la sobreexplotación de los ecosistemas de altura, y a los gases tipo invernadero que expulsan las ciudades y pueblos que rodean estas elevaciones naturales.

Los glaciares que se hallan en las montañas mexicanas son poco comunes,<sup>7</sup> ya que la mayoría se localizan en latitudes superiores a los trópicos de Cáncer y Capricornio, mientras que los de mayor extensión se encuentran cerca de los polos norte y sur del planeta.<sup>8</sup> Por lo mismo, la conservación de los glaciares de México debe ser prioridad para la comunidad científica, declarándolos patrimonio natural y cultural de México y el mundo, ya que, si bien estas masas de hielo son resultado de procesos climáticos y ambientales, también contienen evidencias de haber sido sitios de culto de las poblaciones indígenas que han habitado sus laderas a lo largo de miles de años.

### **Montañismo y antropología en los glaciares de México**

La práctica de escalar la alta montaña mexicana es una tradición que lleva más de un siglo, ya que anteriormente se ascendía a los grandes volcanes con otros fines, por ejemplo, para la extracción de azufre<sup>9</sup> o la explotación de la nieve.<sup>10</sup> Los ascensos deportivos cobraron auge a mediados de la década de los cincuenta impulsados por grupos de origen español, que fortalecieron la

<sup>6</sup> Un glaciar es una masa de hielo formada por la cristalización de la nieve que tiende a bajar hacia los valles debido al efecto de la gravedad.

<sup>7</sup> Conocidos como glaciares tropicales, están situados entre el Trópico de Cáncer y el de Capricornio, en una gran franja alrededor del Ecuador. Estos glaciares son poco habituales por varias razones. En primer lugar, esta región es una de las más cálidas del planeta. En segundo lugar, en estas latitudes las estaciones prácticamente no existen y la temperatura es cálida durante todo el año, provocando que prácticamente no caiga nieve y, por lo tanto, sea difícil que se acumule hielo. En tercer lugar, en los trópicos hay pocas montañas que sean suficientemente altas como para tener temperaturas bajas que permitan a un glaciar establecerse. Todos los glaciares tropicales son relativamente pequeños y se encuentran en las cotas más altas de montañas aisladas, por esta razón son especialmente sensibles a los cambios climáticos [v. Jankowski, Tropical Glacier Retreat.RealClimate.org].

<sup>8</sup> Los glaciares de Groenlandia, Islandia, Noruega y el norte de Canadá, en el hemisferio norte, junto con los hielos de la Antártica, como la Barrera de hielo de Larsen y los glaciares del Mar de Amundsen, representan 99% de los hielos terrestres.

<sup>9</sup> En 1519 Diego de Ordaz, por órdenes de Hernán Cortés, ascendió el volcán Popocatepetl para conseguir azufre y convertirlo en pólvora.

<sup>10</sup> En los siglos XVII y XVIII los habitantes de la región de Chalco Amecameca, ascendían al Iztaccíhuatl y Popocatepetl para extraer hielo y llevarlo a la Ciudad de México para la venta de helados [Páez, 2007:149-158].

cultura de escalar montañas [Lipkau, 2008:70-80]. Estos intentos consolidaron las tradicionales rutas de ascenso a los tres volcanes más altos de México, citando, para la Iztaccíhuatl las rutas de Chalchoapan,<sup>11</sup> de “los pies”,<sup>12</sup> y Ayoloco.<sup>13</sup> En el Popocatepetl la ruta más buscada por los expertos montañistas desde esas décadas hasta principios del siglo XXI<sup>14</sup> fue la vía directa, localizada en la cara norte de la montaña.<sup>15</sup> La misma empieza en la cañada central, que discurre por una serie de pedregales hasta llegar a los glaciares Norte y Ventorrillo, a casi cinco mil metros de altura, donde continúa por zonas de hielo y nieve hasta alcanzar el pico de Anáhuac, máxima altura del volcán, a 5452 msnm. Para el Pico de Orizaba las rutas más buscadas fueron por los “arenales” de la cara sur y la travesía del glaciar de Jamapa en su ladera norte.

### Montañismo y cultura

En los últimos años, arqueólogos y antropólogos han decidido voltear la mirada hacia las altas cumbres mexicanas y ascender a ellas para llevar a cabo estudios relacionados con el culto al agua, la cueva y la montaña, dando como resultado el surgimiento de un montañismo cultural, concepto que combina la escalada deportiva con estudios antropológicos de la alta montaña. Así, los actos rituales llevados a cabo en los glaciares mexicanos por poblaciones indígenas mesoamericanas son ahora posibles de estudiar desde la perspectiva arqueológica y antropológica gracias al enroque con el deporte extremo. Desde esta nueva visión científico-deportiva, la alta montaña se ha convertido en un nuevo y vasto campo de estudios antropológicos donde la sacralización de la montaña, por parte de los pueblos que habitan sus laderas desde hace cientos de años, es elemento fundamental para entender el simbolismo de estos pueblos.

<sup>11</sup> La ruta clásica inicia desde el pueblo de San Rafael, localizado en las faldas noroccidentales de la Iztaccíhuatl y discurre por los bosques de pino hasta llegar debajo del “pecho” del volcán.

<sup>12</sup> Esta ruta inicia en el lado suroccidental de la montaña, precisamente bordeando la cumbre de Amacuilecatl, también conocida como de “los pies”, de ahí el nombre, para continuar hacia los picos de las rodillas, el glaciar de la panza y la cumbre principal, localizada en el glaciar del pecho.

<sup>13</sup> Esta ruta, localizada en la ladera occidental de la montaña, es de las más difíciles de escalar, ya que discurre por el glaciar del mismo nombre, el que presenta fuerte grado de inclinación.

<sup>14</sup> Desde los eventos eruptivos ocurridos en diciembre de 1994 hasta el año de 2009, los ascensos al volcán han sido prohibidos.

<sup>15</sup> Esta ruta es de las que presentaba mayor grado de dificultad debido a que en la última parte del recorrido se realizaba en zonas de glaciares con pendiente pronunciada.

## Los glaciares de México

### *La Iztaccíhuatl*

En 1958, durante el Año Geofísico Internacional, el arqueólogo y montañista José Luis Lorenzo<sup>16</sup> realizó las primeras investigaciones en los glaciares mexicanos, registrando nueve para el volcán Iztaccíhuatl, ubicados en los picos y laderas más altas de la montaña.<sup>17</sup> Cincuenta años después, las masas de la “cabeza”, el “cuello”, las “rodillas”, paredes occidentales y paredes orientales, han desaparecido, quedando en su lugar una zona de terreno pedregoso que sólo se cubre de nieve cuando ocurren intensas tormentas.



<sup>16</sup> Arqueólogo de origen español, fue director del Departamento de Prehistoria del INAH en el periodo de 1961 a 1978.

<sup>17</sup> Los glaciares del pecho y de la panza se localizan precisamente en dos antiguos conos volcánicos.

Como se apuntó, los picos de las “rodillas”,<sup>18</sup> localizados a 5050 metros de altura están desprovistos de hielo. Lo mismo ocurre en las alturas de la “cabeza” y el “pecho”, donde existían paredes de hielo visitadas por expertos escaladores de alta montaña. Entre estos dos picos, en la zona conocida como “el cuello”, existía un pequeño glaciar, ahora terreno rocoso, ya que las capas de hielo han desaparecido por completo.



Figura 2

Vista hacia la cumbre principal de la Iztaccíhuatl desde el glaciar de la panza. Nótese que en la pared rocosa ya no cuelga hielo glaciar. Archivo: Montañismo ENAH [abril, 2009].

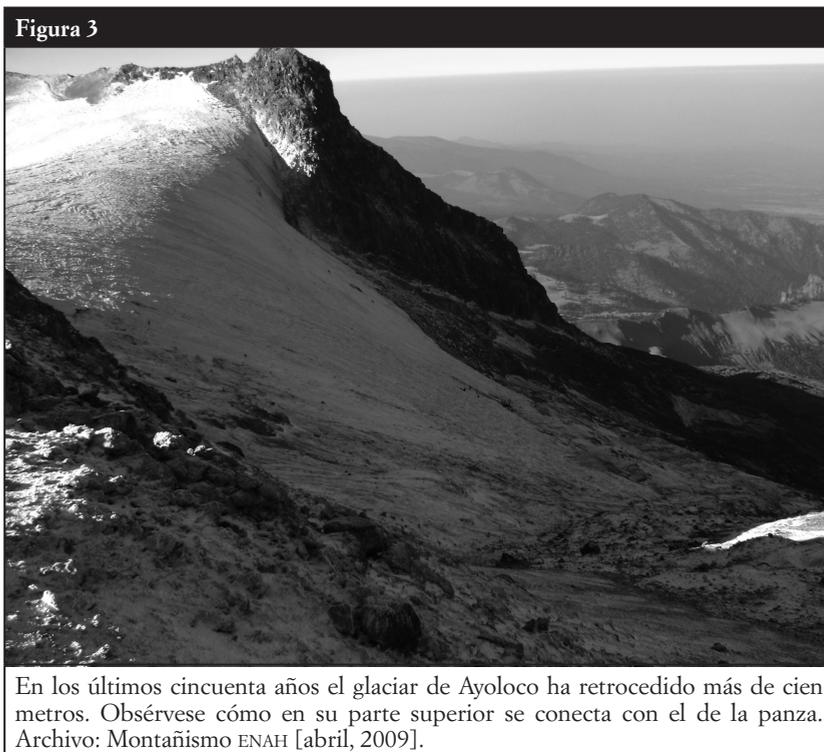
### *Los glaciares sobrevivientes*

En la actualidad perviven tres glaciares en la Iztaccíhuatl, el del “pecho”, situado en la cumbre principal del volcán a 5225 msnm,<sup>19</sup> la planicie de

<sup>18</sup> Los picos y glaciares de la Iztaccíhuatl reciben nombres de diferentes partes del cuerpo humano, ya que desde la época prehispánica la montaña ha sido percibida como un ser antropomorfo, una mujer, una diosa. En los pueblos que habitan sus laderas se le llama la *Volcana y doña Rosita*.

<sup>19</sup> La masa glaciar del pecho cubre uno de los cráteres del volcán.

hielo de la “panza” a 5100 msnm, y el glaciar de Ayoloco, estos dos últimos se fusionan en la ladera occidental. Los tres casquetes de hielo siguen siendo afectados por el aumento constante de temperaturas y no es raro observar de una temporada a otra su decrecimiento, apareciendo hielo delgado en algunas zonas. Dicho fenómeno acelera el deshielo de la montaña, reduciendo su extensión en 16% desde que José Luis Lorenzo los estudió en 1958.



### *Glaciares del Popocatepetl*

En sus estudios glaciológicos, José Luis Lorenzo registró tres grandes formaciones de hielo en las alturas del Popocatepetl, con grandes grietas y cavernas congeladas de hasta cincuenta metros de profundidad. Los tres glaciares conocidos como Norte, localizado en esa cara de la montaña, Noroccidental y Ventorrillo iniciaban aproximadamente a 4900 metros hasta llegar prácticamente a la cumbre, a 5452 msnm, fusionándose en temporadas invernales

cuando aparecían temperaturas bajas extremas. En la actualidad sólo quedan verdaderas reminiscencias de los mismos, debido no sólo al calentamiento global del planeta, sino también a la actividad volcánica que ha registrado la montaña desde 1994, provocando un rápido proceso de fragmentación que ha dejado bloques de hielo intermitentes en los tres glaciares.



### *Pico de Orizaba*<sup>20</sup>

El volcán Pico de Orizaba, ubicado al oriente del Eje Neovolcánico, alberga el casquete glaciar de mayor extensión en la República Mexicana. Conocido como glaciar de Jamapa y ubicado en la cara norte de la montaña,<sup>21</sup> inicia a

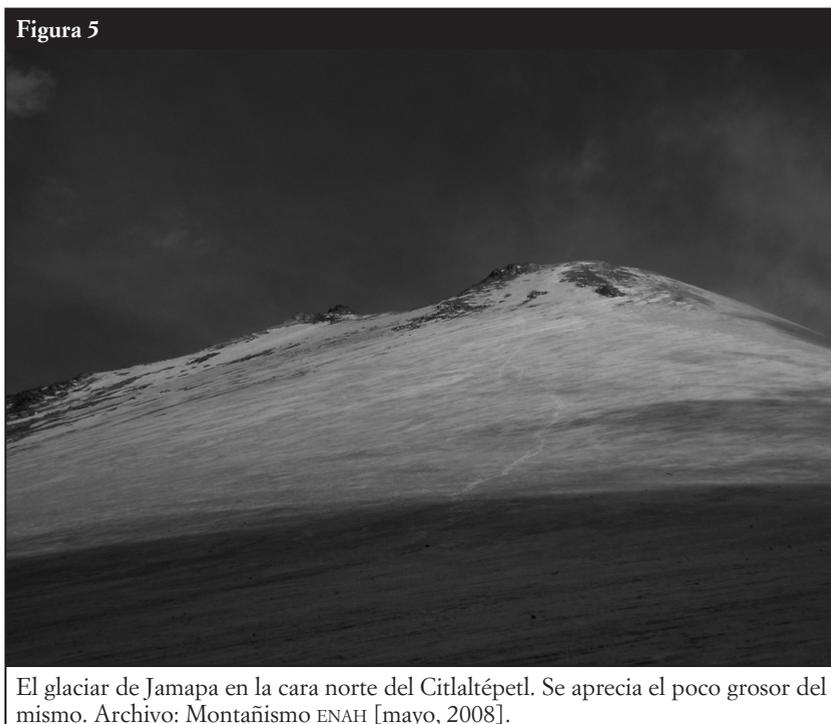
<sup>20</sup> Llamado en la época prehispánica Citlaltépetl, palabra de origen nahua que significa “Cerro de la Estrella”.

<sup>21</sup> Los glaciares en México se localizan en la ladera norte de las montañas debido a que los vientos boreales son predominantes, provocando con ello mayor condensación y acumulación de nieve y hielo.

## MORADAS DE TLÁLOC

LOS GLACIARES DE MÉXICO. PATRIMONIO NATURAL Y CULTURAL DE LA ALTA MONTAÑA

una altura de 4900 metros y continúa hasta la cumbre a 5640 msnm. En cotas más bajas, el deshielo de este cuerpo glaciar provoca la aparición del río que lleva el mismo nombre, el cual atraviesa el centro del estado de Veracruz hasta desembocar en el Golfo de México. A esta masa de hielo se le unen dos lenguas glaciares relativamente pequeñas llamadas Chichimeco y del Toro, que presentan pocos cientos de metros de extensión.



### *Orígenes de los rituales de montaña*

Desde tiempos inmemoriales las elevaciones naturales del centro de México han sido percibidas como lugares sagrados por los pueblos con raíces mesoamericanas debido a que en la mentalidad del indio el origen de las aguas que regaban sus campos estaba precisamente en lo alto de los cerros, pasando a ser elementos de culto y convirtiendo a la montaña en la morada de los dioses de la lluvia, Tláloc y Chalchiuhtlicue.

La montaña pasó a ser, entonces, el lugar de la abundancia, donde se conceden los deseos y pedimentos de las personas, y donde había que llevar a cabo rituales encaminados a pactar con las deidades de las alturas a las que se pedía una buena temporada de lluvias, ya que al final de éstas las cosechas de los pueblos serían abundantes.

## **Culto a la montaña en los glaciares mexicanos**

### *La Iztaccíhuatl*

En los glaciares de la Iztaccíhuatl se han encontrado rastros de un culto a la montaña que se remonta a más de quinientos años.<sup>22</sup> Si bien es cierto que las evidencias arqueológicas relacionadas con el culto al agua, la cueva y la montaña han aparecido en los diferentes pisos altitudinales de la misma, desde bosques, cañadas, barrancas y tundra de montaña,<sup>23</sup> los lugares sagrados de los pueblos mesoamericanos incluían también las cumbres y glaciares de los volcanes mexicanos [Iwaniszewski, 2007:9-28]. En 1998 se recuperaron en el glaciar del pecho bastones de madera serpentiformes vinculados al dios Tláloc,<sup>24</sup> junto a púas de maguey que servían para el autosacrificio de los practicantes de dicho ritual [Iwaniszewski y Montero, 2007:95-111]. El hallazgo se realizó en la parte sur del citado casquete de hielo a 5215 metros de altura, convirtiéndose en el sitio arqueológico más alto de la República Mexicana. El lugar, que se encuentra entre la cumbre y un desfiladero que desemboca en la parte inferior del glaciar Ayoloco, debió ser uno de los sitios más sacralizados por parte de los pueblos mesoamericanos, debido a que se localiza en lo más alto de la montaña, siendo visible desde los diferentes valles que la rodean. En la década de los ochenta, montañistas encontraron en el mismo glaciar fragmentos de cerámica ritual relacionada al dios de la lluvia Tláloc, figurillas antropomorfas y restos de silbatos de barro [Velázquez Cabrera y Murillo Soto, s/a], lo que lleva a pensar en una compleja ceremonia que se llevaba a cabo en la misma cima del volcán.

<sup>22</sup> La cerámica encontrada en el glaciar de la cumbre por los montañistas del CAM pertenece al complejo Azteca III, muy común en el centro de México durante el Posclásico tardío.

<sup>23</sup> Para una consulta a profundidad de los sitios arqueológicos de los volcanes véase el *Atlas Arqueológico de la Alta Montaña Mexicana*, de Ismael Arturo Montero.

<sup>24</sup> Conocidos también como cetros Tláloc, debido a que estaban dedicados a este dios.

*Culto en los glaciares del Popocatepetl*

Existen evidencias de que los glaciares del Popocatepetl fueron lugares sagrados para los grupos humanos que habitaban sus laderas, ya que en el año de 1987 José Manuel Casanova, montañista de la UNAM, reportó haber hallado fragmentos de obsidiana en un lugar llamado Teopixcalco, ubicado al inicio del glaciar del Ventorrillo a una altura de 4970 metros, justo donde empieza el deshielo del glaciar.<sup>25</sup> El lugar del hallazgo es parte de una ruta natural que se inicia en la cañada central de la montaña y continúa hasta la cima de ésta —conocida entre los montañistas como “directa”—, por lo que pudo haber sido uno de los sitios más sagrados del volcán. Asimismo, el doctor Arturo Montero reporta, en el *Atlas Arqueológico de la Alta Montaña Mexicana*, sitios con evidencias culturales situados sobre la ruta anteriormente descrita. Estos sitios arqueológicos, Nexpayantla a 4320 metros de altura, Tenenepanco a 4100 msnm y las Lomas de Nexpayantla a 4020 msnm —a decir del doctor Montero— formaron parte de una ruta procesional que probablemente terminaba en la cumbre de la montaña.

Citando a Domingo Francisco de San Anton Muñón Chimalpahin, cronista indio de Chalco durante el siglo XVI, se puede observar la importancia de las máximas alturas del Popocatepetl, ya que hace referencia a un sacerdote que sube a la cumbre de la montaña:

Y este Chalchiuhtzin fue el que trepó arriba del Popocatepetl,  
buscando propiciar la lluvia,  
porque por entonces sol y sequía habían cobrado fuerza  
y había hambre y necesidad, según el saber de los ancianos.  
Allá [arriba] se flagelo el Chalchiuhtzin  
Según refieren los ancianos,  
llegó bien hasta la mera cabeza,  
hasta arriba del Popocatepetl y allí se flageló.  
El fue el único que pudo llegar de aquí,  
de Tecuanipan Amaquemecan [Chimalpahin, 1965:147].

<sup>25</sup> Los glaciares Central y Ventorrillo confluyen en este lugar donde en su parte baja inician su deshielo, formándose arroyos que descienden por la cañada central de la montaña.

El historiador indígena también escribió:

Aquí está el agua y el monte,  
 aquí el altar de los jades,  
 Amaquemecan. Chalco,  
 en el lugar que es ejemplo,  
 junto a los cañaverales,  
 en la orilla del bosque,  
 en la cercanía de las nieves donde se dice Poyauhtlan,  
 en el lugar de las nieblas,  
 en el patio florido,  
 en el patio de la niebla,  
 donde vive la codorniz blanca,  
 donde la serpiente se enrosca,  
 junto a la morada de los tigres,  
 en Tamoanchan,  
 en el lugar de nuestro origen,  
 donde las flores se yerguen...  
 aquí vinieron a establecerse  
 los señores chichimecas,  
 los sacerdotes,  
 los príncipes [Villa Roiz, 1997:126-127].

En el poema Chimalpahin hace referencia a Poyauhtlan como “el lugar de las nieblas” que, si bien varios cronistas del siglo XVI como fray Bernardino de Sahagún [1984] y fray Juan de Torquemada [1977] identifican a este topónimo con la sierra de Perote, el Pico de Orizaba o el monte Tláloc [Murillo, 2007:57-58], es interesante asociarlo con un lugar del Popocatepetl llamado Nexpayantla, el cual se encuentra debajo de un promontorio rocoso llamado Flecha del aire, al noroccidente de la montaña y que confluye con el glaciar del Ventorrillo, lugar que continuamente se cubre de niebla. Nos dice el poeta de Chalco: “en la cercanía de las nieves, donde se dice Poyauhtlan”. Esta referencia etnohistórica puede hacer mención a la preferencia ritual que representaban los glaciares del Popocatepetl, importancia que puede verse en la actualidad en los templos de montaña que existen

cerca de los límites inferiores de los glaciares, como el santuario del “ombligo”, en la cara este del volcán, ubicado en la zona de transición entre el pastizal alpino y la zona de tundra de montaña,<sup>26</sup> a 4450 metros de altura y al que acuden tiemperos de la ladera poblana de la montaña, Las Cruces, en la ladera nororiental en la ruta de los arenales y situado a más de 4500 msnm, y el templo conocido como el Rostro Divino del Popocatepetl, ubicado en su ladera sur, donde se transita de la media a la alta montaña.

En el volcán Iztaccíhuatl existe otro templo en los límites inferiores de la zona de alta montaña. El lugar llamado la Casa de Doña Rosita está situado en la ladera oriental de la cumbre de Amacuilecatl, y se encuentra en la base de una cascada que desciende del valle Mirapuebla situado cerca de los picos de las rodillas donde hace unas décadas existieron glaciares.

#### *Los glaciares de México, patrimonio olvidado*

El planeta está presentando señales de vivir un cambio climático global, las temperaturas promedio anuales son uno o dos grados más altas en relación con años pasados. En las regiones ecuatoriales se están presentando sequías más prolongadas, mientras que en las zonas boreales los inviernos se están volviendo más cortos y menos extremos que los experimentados en décadas pasadas. Esto ha provocado que los glaciares del mundo hayan tenido una considerable reducción, provocando que los casquetes polares se fragmenten y dejen a la deriva icebergs que al navegar a latitudes más ecuatoriales se derritan.

En la cordillera de los Alpes los glaciares también están desapareciendo, en sitios donde se practican deportes invernales ha sido necesario crear nieve artificial para que la economía no colapse; un claro ejemplo es el glaciar de Unteraar, ubicado en los Alpes suizos, el cual ha tenido un retroceso de dos mil metros en los últimos cien años. En los andes sudamericanos el proceso de deshielo es similar, un ejemplo es el glaciar boliviano de Chacaltoya, donde en la década de los noventa se practicaba descenso de esquí, actualmente la masa de hielo ha desaparecido por completo [Appenzeller, 2007:4-17].

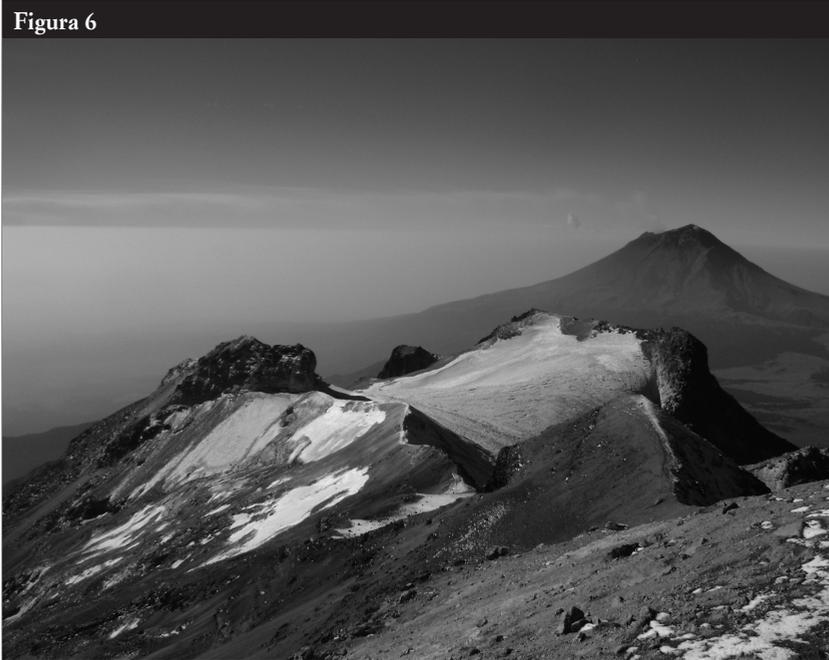
Los glaciares de México parecen seguir el mismo camino: investigadores de la UNAM<sup>27</sup> promedian veinte años como máximo para que desaparezcan las

<sup>26</sup> Vegetación Talofita, compuesta de musgos y líquenes, entre otras.

<sup>27</sup> Hugo Delgado Granados, investigador del Instituto de Geofísica de la UNAM, y Lucio Cárdenas González,

capas de hielo del Iztaccíhuatl y el Pico de Orizaba. En el Popocatepetl los casquetes de hielo que colgaban de sus pendientes son ahora pequeñas reminiscencias que pueden desaparecer en diez años debido a la intensa actividad volcánica.

Figura 6



Los glaciares de México, amenazados por el calentamiento global que afecta al planeta. Archivo: Montañismo ENAH [abril, 2009].

Los glaciares de México deben ser objeto de estudio y protección debido a la importancia y singularidad que representan, ya que durante mucho tiempo han sido reservorios de agua para los pueblos que habitan sus laderas. De la misma forma son reguladores del clima regional, junto con el resto de los ecosistemas de montaña. Desde la perspectiva antropológica, los glaciares han sido vistos por los pueblos mesoamericanos como lugares sagrados donde se llevaban a cabo ceremonias relacionadas con la lluvia y la abundancia. Es debido a esta importancia natural y cultural que los glaciares que aún

---

investigador del Cenapred.

existen en las alturas del Pico de Orizaba, Popocatepetl e Iztaccíhuatl deben ser declarados Patrimonio de México y el mundo.

## Bibliografía

### Appenzeller, Tim

2007 “El Gran Deshielo”, en *National Geographic en español*, vol. 20, núm. 6.

### Bonfil Batalla, Guillermo

1968 “Los que trabajan con el tiempo”, *Anales de antropología*, vol. 5, pp. 99-131.

### Broda, Johanna; Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.)

2001 *La Montaña en el paisaje ritual*, México, Conaculta/INAH/UNAM.

### Casanova Becerra, José Manuel

1987 *Popocatepetl, guía turística, deportiva e histórica*, México, UNAM.

### Chimalpahin, Francisco de San Antón Muñón

1961 *Relaciones originales de Chalco-Amaquemecan*, México, FCE.

### Glockner, Julio

1996 *Los volcanes sagrados: mitos y rituales en el Popocatepetl e Iztaccíhuatl*, México, Grijalbo.

### Guzmán Peredo, Miguel

1983 “Hallazgos arqueológicos en el Iztaccíhuatl”, *Revista México Desconocido*, núm. 83, México, pp. 8-11.

### Iwaniszewski, Stanislaw

2007 “La arqueología de alta montaña frente al paisaje montañoso en México central: problemas, interpretaciones, perspectiva epistemológica”, en *Páginas en la Nieve, estudios sobre la montaña en México*, México, INAH-ENAH, pp. 9-28.

### Iwaniszewski, Stanislaw y Arturo Montero

2007 “La sagrada cumbre de la Iztaccíhuatl”, en *La montaña en el paisaje ritual*, México, INAH/UNAM, pp. 95-111.

### Jankowski, Michael

s/a *Tropical Glacier Retreat*, en [www.realclimate.org](http://www.realclimate.org)

### Julio Miranda, Patricia; Hugo Delgado Granados y Lucio Cárdenas González

2009 “El nuevo rostro de un coloso”, en *¿Cómo ves?*, núm. 126, México, UNAM, pp. 10-15.

**Lipkau, Elisa**

2008 “La volcana que atrapa”, en *Revista Alquimia*, núm. 34, México, INAH-Sistema Nacional de Fototecas, pp. 70-80.

**Lorenzo, José Luis**

1957 *Las zonas arqueológicas de los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl*, núm. 3, México, INAH-Dirección de Prehistoria, pp. 62.

1958 *Glaciares de México*, monografía núm. 1, México, UNAM-Instituto de Geofísica, pp. 114.

1969 “Condiciones periglaciares de las altas montañas de México”, en *Paleoecología*, núm. 4, México, INAH-Departamento de Prehistoria, pp. 45.

**Montero García, Ismael Arturo**

1988 “Iztaccíhuatl, arqueología en alta montaña”, tesis de licenciatura en Arqueología, México, ENAH.

2004 *Atlas Arqueológico de la Alta Montaña Mexicana*, México, Comisión Nacional Forestal, Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales.

**Murillo, Osvaldo**

2007 “Antecedentes históricos y arqueológicos del Monte Tláloc”, en *Páginas en la Nieve*, México, INAH-ENAH, pp. 57-78.

**Páez, Christian**

2007 “La participación de los indios en la comercialización de la nieve en la nueva España a través de dos casos (Iztaccíhuatl y Popocatepetl, siglos XVII y XVIII)”, en *Páginas en la Nieve, estudios sobre la montaña en México*, México, INAH-ENAH, pp. 149-158.

**Sahagún, fray Bernardino de**

1984 *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, México, Porrúa.

**Torquemada, fray Juan de**

1977 *Monarquía Indiana*, México, UNAM.

**Velázquez Cabrera, Roberto y Osvaldo Murillo Soto**

s/a “Los silbatitos mágicos más cercanos al cielo, de El Pecho de la Iztaccíhuatl”, en *Un estudio de arqueología sonora de alta montaña*, <http://www.geocities.com/iztaccihuatl08/iztac/iztac.html>

**Villa Roiz, Carlos**

1997 *Popocatepetl. Un cráter en el tiempo*, México, Plaza y Valdés.

## **Capítulo II: Etnografía e historia**



# CHAMANES, SUEÑOS Y ENTEÓGENOS EN LA SIERRA NEVADA<sup>1</sup>

Julio Glockner Rossainz<sup>2</sup>

La presencia ancestral de revelaciones oníricas, el consumo de plantas psicoactivas, la ejecución de rituales propiciatorios asociados con los sueños y las visiones enteogénicas son algunos de los rasgos culturales más sobresalientes entre los temperos de la región de los volcanes. Este conjunto de características justifican, como intentaré mostrar, el empleo del concepto chamanismo para calificar algunas de las prácticas mágico-religiosas que tradicionalmente se han llevado a cabo por especialistas en el control del clima y la sanación de ciertas enfermedades en beneficio tanto de individuos como de sus comunidades.

Entiendo aquí por chamán a toda persona que ha experimentado una muerte y una resurrección simbólicas como signo de una apertura al mundo de lo sagrado. Una persona que ha recibido un mensaje iniciático de las deidades y el don correspondiente, sea a través de los sueños, mediante visiones enteogénicas, disciplinas físicas o el padecimiento de alguna enfermedad. Una persona capaz de mantener un

vínculo permanente con la dimensión espiritual que gobierna el mundo y a los seres vivos, incluyendo los humanos, con una finalidad terapéutica, propiciatoria, adivinatoria y sacramental.

Tienen cierta razón quienes se oponen al empleo del término chamanismo por considerar que se ha hecho un uso disipado de él y, en consecuencia, resulta poco útil en la precisión de prácticas rituales y cosmovisiones vinculadas a ellas. Sin embargo, esta inconsistencia en su empleo no debe conducirnos a su rechazo, al contrario, es nuestra responsabilidad como estudiosos del fenómeno religioso aclarar su significado y demostrar su utilidad conceptual. ¿Acaso el término mago, vinculado popularmente al espectáculo circense, no corre el mismo riesgo? Pero no por ello vamos a desterrar del lenguaje antropológico el concepto de magia. De proceder así empobreceríamos cada vez más nuestro lenguaje.

Lo que aquí sugiero es que distingamos, entre los trabajadores del temporal, a quienes efectivamente realizan prácticas chamánicas, no por un simple afán denominativo, sino porque el empleo del concepto nos remite a la comparación enriquecedora con sus semejantes ceremoniales en otras partes del mundo.

### **El consumo de enteógenos**

Hasta ahora desconocemos con precisión a qué periodo se remonta el consumo ritual o recreativo de plantas psicotrópicas en la región, no obstante, algunas evidencias arqueológicas nos dan una idea de su antigüedad. En Tlatilco, por ejemplo, se encontró un entierro del Preclásico medio con más de tres mil años de antigüedad. Se trata de un chamán sepultado al lado de dos hongos de cerámica y metates de tezontle que eran utilizados para moler plantas psicoactivas. También forma parte de este entierro una bella figura conocida como “El acróbata”. El personaje está acostado sobre su vientre, con las plantas de los pies pegadas a la nuca, el cuerpo arqueado y sosteniendo la barbilla con las manos, en una postura semejante a las del yoga hindú que estimulan el lóbulo temporal del cerebro para alcanzar estados extáticos.

En 1990, el arqueólogo Raúl Aranda encontró un interesante entierro en lo que fue la isla de Xico, en la región de Chalco-Amecameca. Se trata de un “Centro de culto al volcán” del Preclásico terminal (entre 200 años a.n.e. y 300 d.n.e.) en el que se halló un conjunto de entierros entre los cuales destaca un cuerpo sedente en cuya cavidad pélvica se encontró una semilla carboni-

zada de *ololiuhqui* (*Turbina corymbosa*) [Aranda, 1996; 1997].

Siglos después, en las laderas de los volcanes Popocatepetl-Iztaccíhuatl, a la altura de Tlalmanalco, se le rendía culto a Xochipilli, deidad solar de las flores, la danza y el canto, en cuyo cuerpo, labrado en piedra volcánica, aparecen esculpidas algunas de las plantas psicoactivas que más se utilizaron en el mundo mesoamericano: teonanácatl (*Psilocybe aztecorum*), coaxihuitl y su semilla *ololiuhqui* (*Turbina corymbosa*), tabaco (*nicotiana tabacum*), sinicuichi (*Heimia salicifolia*), cacahuaxóchitl y su flor, poyomatli (*Quararibea funebris*).

El descubrimiento de esta flora enteogénica, hecho por Gordon Wasson, se acompañó de otro importante hallazgo: la presencia de este tipo de plantas y hongos en los murales de Tepantitla, en la antigua Teotihuacán. La asociación de los hongos con la deidad teotihuacana de la fertilidad y la lluvia llevó a Wasson a relacionar los hongos sagrados que crecen en las laderas de la Sierra Nevada, en donde Roger Heim descubrió una nueva especie (*Psilocybe aztecorum* Heim), con los niñitos que forman parte de la ornamentación del templo de Santa María Tonantzintla. Esta asociación se sustenta, entre otras cosas, por el nombre que reciben los hongos psicoactivos en la región de los volcanes: *a-pipil-tzin*, que significa “niñitos de las aguas” [Wasson, 1983:165].

El consumo ritual de hongos y plantas que tienen efectos expansivos de la conciencia fueron considerados invariablemente como actos demoniacos durante el periodo virreinal, como puede constatarse en las crónicas de los clérigos de los siglos XVI y XVII. Con algunas excepciones, éste ha sido un tema soslayado por los estudiosos de la religión mesoamericana o, en el mejor de los casos, ha sido tratado como si fuese un apéndice, un rasgo curioso de la ritualidad indígena. No obstante, la importancia que tuvo en las grandes ceremonias del México antiguo queda expuesta en la *Historia de México*, escrita en 1574, donde André de Thevet menciona las ceremonias que celebraba Netzahualcóyotl en honor a los dioses, en las cuales —dice— “se sembraba el templo de rosas y flores y danzando de continuo delante de ellos, tanto los de la ciudad como los vecinos próximos. De los cuales el demonio abusaba, haciéndoles comer cierta yerba que ellos nombran nanácatl, las cuales les ponían fuera de sentido y les hacían ver muchas visiones” [Thevet, 1985:99].

La descripción de Thevet nos muestra el vínculo que el consumo de enteógenos tiene con la danza, las flores y el canto ceremoniales. La música y

el baile, potenciados por el empleo de plantas sagradas, generan un lenguaje propicio para entrar en comunión con las deidades o, mejor, con el mundo deificado. Esto ocurría también en los festejos por la coronación de Tizoc y Moctezuma II, según las crónicas de Tezozomoc y fray Diego Durán, donde puede leerse lo siguiente:

dan a los convidados hongos montesinos a comer, con que se embriagan, que llaman cuauhnanacatl, y comido comienzan el canto en muy alto punto, que retumba la gran plaza. Desde a un rato, les tornan a dar a comer de los hongos borrachos, que comiendo dos o tres de aquellos mojados en un poco de miel quedan tan borrachos perdidos que no saben de sí. Y luego el canto en más alto punto que el primero... Y esto duró por espacio de cuatro días y cada día recibían nuevos vestidos y mucho género de todas comidas, rosas, que no tenían otra cosa que hacer los naturales de Tierra Caliente sino traer cada día rosas frescas [Durán II, 1984:310, 416].

Por la crónica de un tal Gaspar de Covarrubias, gobernador de las minas de Temascaltepec, escrita en 1579, sabemos también que los indios matlatzincas tributaban a los señores de México "... todas las veces que se les pedía hacerlo, dos o tres cargamentos de mantas de Neuquen, que son hechas [con fibras] de un árbol llamado maguei, y daban hongos con los cuales el pueblo se emborrachaba..." [Wasson y Heim, 1996:30]. De modo que para las grandes festividades no sólo se consumían los hongos que estaban a su disposición en las laderas de la Sierra Nevada, sino que se proveían de los hongos silvestres —¿o cultivados?— que crecían en otras regiones sometidas al dominio mexica. Si la cifra que Tezozomoc menciona no es inexacta, la cantidad de hongos que se requería en las grandes celebraciones era fenomenal. El autor de la *Crónica mexicana* menciona dos mil danzantes en el patio de Huitzilopochtli los días en que se festejaba el ascenso al poder de Moctezuma II:

Y luego apagaron las lumbreras que estaban en el patio para ubiese lugar para todos, que eran más de dos mil en la danza. Y antes de entrar en la danza los extranjeros les dieron a comer hongos montesinos, que se embriagan con ellos, y con esto entraron a la danza [Tezozomoc, 2003:385].

Como puede verse, en estas referencias el consumo de enteógenos está en el centro mismo de la religiosidad mesoamericana, no sólo en los grandes cultos públicos, sino también —y esto me interesa subrayarlo— a nivel cotidiano en las aldeas agrícolas que rodeaban los centros urbanos. Fue ahí justamente donde perduró hasta nuestros días, vinculado con las prácticas chamánicas de sanadores, adivinos y propiciadores de la lluvia.

### **Sacerdotes y chamanes**

En el mundo religioso mesoamericano existieron dos grandes variantes sacrificiales, practicadas también en la antigua Grecia, Egipto, Mesopotamia y la India. Antonio Escohotado, siguiendo a Edward Tylor y a Marcel Mauss, denomina a la primera regalo expiatorio, que consiste en el obsequio de una víctima a la deidad o a los seres espirituales a través del sacrificio. Lo que motiva el acto de obsequiar es la idea de congraciarse con los seres sagrados mediante un acto de reciprocidad simbólica, gracias al cual un individuo o un grupo ofrecen algo a cambio de sí mismos. Ese algo puede ser desde un cabello arrancado de la cabeza o una gota de sangre extraída del cuerpo, hasta un animal o una víctima humana, la idea siempre será la misma: aquello que se ofrenda cubre una deuda. La religiosidad mesoamericana era exuberante en sus donaciones, así nos lo hacen ver las crónicas del siglo XVI y las evidencias arqueológicas que han desenterrado suntuosas ofrendas que comprenden restos humanos y de aves, de fauna terrestre y marina, joyas, atuendos, objetos rituales e infinidad de flores.

La segunda variante, llamada banquete sacramental, concibe el sacrificio como un acto de participación, que no sólo establece un vínculo entre lo sagrado y lo profano, sino una unidad más alta entre los miembros de un grupo. El complejo religioso ligado a esta variante emplea en forma sistemática sustancias psicoactivas desde tiempos que se remontan a los paleohomínidos, cientos de miles de años antes de la revolución neolítica [Escohotado, 2000:35, 42]. El ágape enteogénico es entonces una de sus expresiones más relevantes, pues en él se consuma un rito de comunión entre los hombres y de identidad de los hombres con los dioses. Esta forma sacrificial se vincula con una naturaleza esencialmente animada que postula una co-pertenencia de lo divino y lo humano. Desde luego que estas variantes no son excluyentes y pueden coexistir, como ocurre en Mesoamérica, en forma complementaria.

En los ritos expiatorios se llega a la divinidad valiéndose de los oficios del sacerdote y la víctima, mientras que en los de comunión sucede a través de la ingestión de una planta o un animal en los que el dios ha encarnado. Esta segunda práctica es una de las características del chamanismo. Coincidió plenamente con las diferencias que ha señalado Joseph Campbell para distinguir al sacerdote del chamán. El sacerdote es un individuo iniciado socialmente, instalado ceremonialmente como miembro de una organización religiosa reconocida en la que ocupa un cierto rango y actúa como usufructuario de un cargo que ostentaron otros antes que él. El chamán, en cambio, es una persona que ha obtenido ciertos poderes propios como consecuencia de una experiencia psicológica de carácter trascendental.

La noción de sacrificio ha sido examinada en el mundo mesoamericano, preferentemente bajo la forma de obsequio expiatorio, de modo específico, en la forma de sacrificio humano en sus diversas manifestaciones. Esta forma sacrificial es característica del sacerdote que celebra los grandes rituales públicos, y estoy convencido de que se ha soslayado al otro tipo de sacrificio, al banquete sacramental, que a diferencia del anterior sobrevivió a la Conquista, a los tres siglos de colonización en los que, lejos de desaparecer, se nutrió con nuevos elementos provenientes del cristianismo europeo, hasta llegar a nuestros días manifestándose en una rica variedad ritual en los pueblos indígenas y campesinos a lo largo y ancho del país. Este tipo de sacrificio, vinculado a la figura del chamán, existía diseminado en el cuerpo social, actuaba en el ámbito doméstico, en la aldea agrícola y el *calpulli* urbano, procurando restablecer la salud, la fortuna individual y familiar, celebrado frecuentemente para encontrar objetos o animales robados o perdidos, para lograr una buena caza y recoger una cosecha abundante, para conocer las intenciones de un adversario, para restablecer relaciones personales y comunales, entre tantas otras preocupaciones y anhelos que acontecen en la vida cotidiana y que encuentran en el consumo ritual de plantas sagradas un elemento eficaz para enfrentar e intentar resolver las más diversas circunstancias.

A finales de la década de los cuarenta del siglo pasado, el señor Miguel Barrios publicó en la revista *Tlalocan* el relato de dos trabajadoras del temporal en cuyas historias personales se revelan con toda claridad las características de la actividad chamánica. La señora María de los Santos se refiere al acto iniciático, a la muerte simbólica y al contacto con el mundo espiritual,

diciendo que el espíritu de la persona sobre la que ha relampagueado, o que ha sido golpeada por un rayo y muere, va a reunirse con los demás espíritus del aire y del agua a los lugares donde se realizan los rituales de petición de lluvias. Pero si el hombre o la mujer no mueren con el relámpago o el rayo y “nomás queda desmayada —dice doña María— esa alma queda en el mundo y curará. Cuando queda desmayado con el relámpago, entre su aparente muerte, allá ve cómo curar”.

La muerte simbólica, que significa la apertura al mundo sagrado de los espíritus, es al mismo tiempo la recepción del don, la manera de comprender, por primera vez, cómo se deben hacer las cosas aprendiendo directamente de los seres más competentes. A partir de esta iniciación la vida del endonado será un permanente aprendizaje a través de diferentes vías: la revelación onírica, las visiones enteogénicas y las indicaciones de un guía. El guiador —dice doña María de los Santos— siempre pregunta al iniciado si cree con fuerza en la pedida de agua, si la respuesta es afirmativa, entonces se buscan los hongos de agua, llamados Espíritus del Agua, y se le dan a comer crudos o hervidos para que beba el caldo de los hongos. Al comer o beber esa pócima

uno cae dormido —dice doña María— y dentro de ese sueño ve uno muchos niños, esos son los espíritus del agua (aguadores y regadores, trabajadores y cultivadores); algunas veces ve uno mucha milpa, muchas calabacitas, muchas flores y muchas cosas, todo reverdecido: todo eso quiere decir que van a producir los campesinos; también eso quiere decir que eso se debe llevar como ofrenda u obsequio allá donde se pedirá la lluevita; eso es lo que se da con los Señores Aires. Cuando dentro del sueño no se ve nada —concluye doña María— eso quiere decir que ningún campesino hará producir [Barrios, 1949:64-66].

¿Es acaso una impertinencia imaginar que los campos de cultivo, los jardines y el fértil verdor que describe doña María Santos es similar a las visiones enteogénicas que inspiraron a los pintores del mural de Tepantitla en Teotihuacán? Por supuesto que no; sin embargo, un persistente descuido —o lo que sería peor, una absurda autocensura—, han impedido que estas analogías prosperen en el campo de la arqueología, la etnohistoria y la etnología mexicanas. La imperdonable ignorancia de la obra de Gordon Wasson o la poco ética utilización de sus descubrimientos, que exponen su

información pero silencian su nombre, todo ello ha contribuido a colocar a una distancia apenas visible estos temas y, en consecuencia, a oscurecer el concepto de chamanismo que ayuda a su mejor comprensión.

La otra trabajadora del temporal, doña Teófila Flores, a quien tuve el privilegio de conocer, se refería a las visiones que surgen cuando una persona ha sido golpeada por el rayo llamándolas “sueños de muerte”. En el sueño de muerte —decía— aparece cómo se debe curar y lo que se debe decir para sanar a los enfermos. Ella fue golpeada por un rayo cuando era una niña y estaba subida en un árbol de capulín. Cuando ya la daban por muerta despertó buscando una jícara, como las que usan los pedidores de lluvia. Sus padres comprendieron que al crecer se dedicaría a trabajar con el temporal porque había sido elegida desde el cielo. Don Lucio Campos, de Nepopualco, Morelos, tuvo en cambio un largo aprendizaje cuando a la edad de treinta años le cayó un rayo en el campo, mientras cuidaba a sus animales. Don Lucio estuvo dos largos años imposibilitado para cualquier actividad, acostado en su cama y recibiendo constantes revelaciones en la que los espíritus, principalmente santa Bárbara, le enseñaron cómo controlar el temporal [Glockner, 2001:305-308]. Ambos tuvieron una larga vida sirviendo a sus comunidades con este oficio. Desafortunadamente, doña Teo murió, a los 97 años, buscando su varita de membrillo, con la que atraía las nubes y controlaba los vientos y que un antropólogo estadounidense se había llevado a su país. En una de las tantas ocasiones en que la acompañé a depositar una ofrenda en la vena de agua de Xitomolco, al terminar el ritual nos sentamos a la sombra de unos árboles a comer unos tacos y beber el aguardiente que llevaba uno de sus acompañantes, de nombre don Juan. A los quince o veinte minutos de haber tomado del vaso que me ofrecieron tuve la inconfundible sensación de que la bebida contenía psilocibina. Obviamente no comenté nada en ese momento, pero al regresar, ya en casa de doña Teo, le pregunté si el aguardiente tenía algo y me respondió con esa sonrisa pícaro que la caracterizaba: “No sé, don Julio, hay que preguntarle a don Juan”. Aún conservo en un frasco los hongos secos que usaba para pedir la lluvia en rituales nocturnos, ante el altar de su casa, ella sola o apenas asistida por algún familiar, durante los difíciles periodos en los que no quería entrar el temporal y la cosecha estaba en riesgo de perderse en los campos de cultivo.

Durante el verano de 2002 tuve oportunidad de participar en una cere-

monia de este tipo, invitado por una congregación de pedidores de lluvia del estado de Morelos. No puedo relatar aquí los detalles de aquel ritual,<sup>1</sup> sólo diré que se llevó a cabo en una situación de extrema aflicción por el retraso de las lluvias que no habían llegado hasta el 24 de julio. Fue entonces cuando se decidió realizar un trabajo especial consumiendo hongos sagrados, con el fin de que el Santo Espíritu de Dios revelara la causa por la cual se prolongaba tanto la sequía. Generalmente, los hongos son vistos en sueños cuando la situación es difícil y este hecho es interpretado como un aviso de que ha llegado el momento de consumirlos para hacer una consulta. Después de colectarlos, presentarlos en el altar familiar, sahumarlos, distribuirlos y consumirlos en medio de alabanzas y oraciones, el Santo Espíritu de Dios descendió sobre una mujer para, a través de su persona y su voz, hacer algunas observaciones sobre el mal comportamiento de algunos miembros del grupo. Entre tanto, el más experimentado de la congregación hizo un recorrido espiritual por los diferentes cerros donde anualmente se colocan ofrendas hasta que le fue revelado un par de lugares donde se encontraban maleficios que impedían la llegada de las lluvias. En los días siguientes se acudió a la cima de esos cerros para limpiarlos y quitar los daños y a finales de julio comenzó a llover. Sin embargo, no todos pudieron beneficiarse con la lluvia, pues ya era demasiado tarde para quienes habían sembrado en el mes de mayo.

### **Sueños**

En todas las tradiciones religiosas el sueño desempeña un papel fundamental para establecer vínculos permanentes con la dimensión espiritual del mundo, recibir mensajes de los seres que la habitan, indicaciones rituales y, en el caso de los chamanes, también la posibilidad de actuar en ella. Quizá sea conveniente mencionar que la tradición antropológica, al menos desde Edward Tylor y atendiendo a la información etnográfica de las más diversas culturas, afirma que el espíritu no es absolutamente inmaterial, sino que en las sociedades tradicionales tiene siempre un halo de materialidad.

Los espíritus –dice Robert Lowie– pertenecen a un orden de existencia distinto al

<sup>1</sup> Una descripción de esa velada aparece en “Drogas y enteógenos. Reflexiones en torno a un problema cultural” [Glockner y Soto, 2006].

de los hombres, los animales y los minerales. No son, desde luego, inmateriales; su entidad es, en cambio, menos vulgar que la de los cuerpos de los objetos físicos ordinarios; y este modo más sutil de existencia corpórea es lo que puede denominarse ‘espiritual’ en un sentido etnológico [Lowie, 1983].

Decir que los espíritus no son inmateriales puede parecer un contrasentido a los ojos de la tradición judeocristiana, pero si nos remitimos con más detalle a sus cualidades en las sociedades tradicionales, veremos que los espíritus comparten con los seres corpóreos varias características propias de los seres materiales, como consumir alimentos o, mejor dicho, “la esencia”, “el aroma” de los alimentos, tener emociones y sentimientos y hasta la posibilidad de embriagarse con el exceso de alcohol cuando indebidamente se les ofrecen bebidas fuertes en los lugares sagrados.

En las sociedades tradicionales, que ordenan su visión del mundo según la noción de lo sagrado, el sueño es concebido como una condición existencial mediante la cual el durmiente puede experimentar un desdoblamiento de su ser, un desprendimiento de su propia entidad espiritual que abandonará su cuerpo e irá al encuentro de lugares y seres espirituales. Estos encuentros oníricos le darán al soñante la certeza, al despertar, de que el mundo en el que vive no está conformado tan sólo por lo que sus sentidos perciben durante la vigilia, sino también por todo aquello que su propio espíritu percibe durante la noche y que merece ser atendido e interpretado con todo respeto y minuciosidad. Ese mundo espiritual no es concebido como “otro mundo” ajeno y distante, sino más bien como otra forma de existir en el mismo mundo. Lo espiritual y lo material conforman una sola y compleja realidad, un solo mundo en el que algunos especialistas rituales, hombres y mujeres, han adquirido la facultad de actuar en ambas dimensiones. Los sueños son, pues, una fuente inagotable de la que emanan imágenes, símbolos e indicaciones precisas en torno a las cuales se organiza la actividad ritual de los chamanes.

En la tradición nahua, según las fuentes consultadas por Alfredo López Austin, se le llamaba *temiquiximati*, “el conocedor de los sueños”, o *teminamictiani*, “el intérprete de los sueños”, al especialista encargado de traducir los contenidos de las imágenes y las tramas oníricas consultando los *temicamatl* o “libros de los sueños” [López Austin, 1967:107]. Desafortunadamen-

te, estos libros no sobrevivieron a la destrucción colonizadora y sólo nos quedan algunos testimonios de su utilización, como la que hace fray Bartolomé de las Casas cuando dice que “muchas cosas hacían o dejaban de hacer por los sueños, en que muchos miraban, de los cuales tenían libros, y lo que significaban, por imágenes y figuras. Interpretábenselo los sacerdotes o maestros que tenían en aquel oficio” [Garza, 1990:45]. En el excelente estudio de Mercedes de la Garza sobre el sueño y la alucinación en las sociedades nahua y maya se refiere a los adivinos Oxomoco y Cipactonal que aparecen en el *Códice Borbónico*, como a los chamanes primigenios creadores del arte de interpretar los sueños. Yo añadiría que también de las visiones enteogénicas entendidas como revelaciones divinas y no como alucinaciones.

Sahagún hace también una interesante referencia a la importancia del sueño cuando escribe sobre la fiesta de *atamalqualiztli*, que se celebraba cada ocho años y en la que se guardaba un riguroso ayuno de ocho días en los que sólo se comía tamales hechos sin sal y se bebía agua clara.

A esta fiesta —dice el fraile franciscano— la llamaban *ixnextiua*, que quiere decir buscar ventura; en esta fiesta decían que bailaban todos los dioses y así todos los que bailaban se ataviaban con diversos personajes, unos tomaban personajes de aves, otros de animales y así unos se transfiguraban como *tzintzones* (colibríes), otros como mariposas, otros como abejones, otros como moscas, otros como escarabajos; otros traían a cuestras un hombre durmiendo, que decían era el sueño; otros traían unos sartales de tamales... [Sahagún, 1982:157].

Este pasaje de fray Bernardino me parece particularmente relevante porque muestra con toda nitidez lo que eran “los dioses” en el mundo mesoamericano: todo aquello que pertenecía a la naturaleza, incluyendo a los hombres y sus sueños.

Timothy Knab ha escrito dos interesantes textos sobre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla en los que relata el viaje onírico que los chamanes realizan al Tlalocan, el inframundo, donde quedan atrapados los espíritus de los enfermos. El curandero hace esta expedición terapéutica con la finalidad de rescatar el espíritu de su paciente y posteriormente reincorporarlo al cuerpo del enfermo para que pueda recuperar la salud. Los paisajes, las ciudades y los objetos que ahí se encuentran son semejantes a los del mundo material

[Knab, 1991, 1998]. La restitución del espíritu perdido, del *tonalli* según la tradición nahua, y la consecuente sanación del enfermo nos muestran con toda claridad lo que Levi-Strauss llamó la eficacia simbólica, es decir, la somatización, en este caso favorable al paciente, de una práctica ritual en el contexto de una cosmovisión determinada.

Los espíritus son invisibles durante la vigilia, pero no lo son a lo que podríamos llamar la mirada onírica, que los encuentra en su propio mundo y los reconoce bajo formas precisas y bien definidas. Cuando una persona ha sido elegida desde “Lo Alto” para trabajar con el temporal —mediante la caída de un rayo, una enfermedad, desmayos en circunstancias rituales, avisos en sueños— su sensibilidad comienza a adquirir ciertas cualidades que le permitirán experimentar algunos de sus sueños como auténticas revelaciones del mundo espiritual. El soñante deberá ejercitar estas cualidades a fin de lograr lo que algunos chamanes de la región llaman “agarrar el sueño”, que consiste en procurar permanecer dormido introduciendo una firme voluntad de acción y control de la trama onírica. Si el soñante se despierta en medio de un sueño en el que está recibiendo un mensaje de los espíritus, es señal de que debe corregir esa impericia que le impide actuar plenamente mientras duerme. Cuando el soñante controla su actuación en los sueños, cuando puede volar a voluntad propia, reconocer y combatir espíritus malignos, aliarse con espíritus auxiliares, recibir mensajes de espíritus antepasados, adquiere plena conciencia de que su propia persona está integrada por la coexistencia de un organismo corporal con una entidad espiritual que abandona temporalmente su cuerpo para incursionar durante la noche en el mundo espiritual. Esa dimensión se revela entonces, con toda su intensidad, a la percepción de la persona que sabe escuchar, mirar y desplazarse en un ámbito en cuya existencia confía plenamente, pues tiene ante sí su contundente presencia.

La actividad onírica que revela la naturaleza del mundo espiritual es una de las formas de la hierofanía, precisamente porque hace patente el carácter sagrado de este mundo. En el sueño que tuvo hace algunos años un trabajador del temporal que vive en las laderas del volcán queda expresada la naturaleza sagrada del Popocatepetl:

Que se abren las puertas del volcán y que me meto, que empiezo a revisar adentro. Adentro es una iglesia muy bonita, muy grande, de veras. Allí cada santito tie-

ne un cuidandero. Entonces yo anduve mirando adentro, todo lo que es el volcán y llegué a un rinconcito donde se veía Nuestro Señor Jesucristo, y el cuidandero me dice: “te lo dejo en tus manos”. Era una imagen aquí así, de la cintura para arriba. Bueno, pues yo vi que me lo eché en la bolsa nada más y seguí caminando. Anduve revisando donde estaba el señor san Miguel Arcángel, el señor san Gabriel, allí anduve mirando hartos santitos... Es que en el volcán hay todo. Ahí está Nuestro Señor Jesucristo y a Él no le hace falta nada. Ahí tiene de todo, semillas y de todo. Ahí está la abundancia y por eso tenemos que comer de ahí, del volcán. Por medio de las nubes ya lo vienen a regar y ya nosotros tenemos el pan de cada día. Es como si lo trajeran de allá, porque riegan, porque en lo espiritual así es, y entonces, en lo material, también.

### **Geografía sagrada**

Los nacimientos y las corrientes de agua, las cimas de los montes y las cuevas han sido tradicionalmente lugares privilegiados para efectuar rituales. Estos sitios, ubicados en diversos puntos de lo que se ha dado en llamar paisaje ritual, forman parte de una geografía sagrada que se revela en visiones oníricas, enteogénicas o inducidas por el trance de un médium. Cuando los pueblos agrícolas, cuyo sustento depende del ciclo anual de lluvias, viven momentos de tensión debido a escasez de agua, al granizo o las tempestades, los trabajadores del temporal tienen una intensa actividad nocturna en la que pueden percibir, en sueños o en estados de expansión de la conciencia, los sitios en los que se encuentra la causa que ha alterado o violentado el buen curso del clima. Podemos decir que hay una mirada interior, adiestrada culturalmente, capaz de descifrar las escenas y las circunstancias en las que se encuentra el espíritu del chamán durante su recorrido nocturno.

La idea cosmogónica mesoamericana de que en el interior de una montaña sagrada están depositados espiritualmente los mantenimientos de los humanos, perdura hasta nuestros días. La riqueza primordial que contienen los volcanes y otros cerros son los frutos y las semillas indispensables para el sustento de los pueblos. Ese granero requiere ser activado, es decir, propiciar en él ritualmente la conjunción de los niveles material y espiritual para lograr la abundancia de alimentos, mismos que, a su vez, serán ofrendados a los espíritus durante las primicias.

Esa geografía que existe en “lo espiritual” y que alude al mundo ma-

terial está poblada por una fauna y una flora simbólicas, por imágenes de personas, espíritus de antepasados, monstruos, seres maléficos y deidades con las que es posible comunicarse y entenderse, rehuir o combatir a fin de restablecer el equilibrio climático. Lo que acontece en este nivel existencial es decisivo porque ahí se encuentran las fuerzas que en última instancia gobiernan al mundo. Es ahí donde se descubre la razón de ser de las cosas, el orden que rige la vida de la naturaleza y de los humanos. Cuando se está de vuelta del recorrido onírico, de ese viaje espiritual, el chamán posee una verdad revelada, una certidumbre sobre lo que realmente acontece. Entonces actúa ritualmente.

Quisiera, por último, hacer una observación: no todas las personas que sirven en el trabajo del temporal y que reciben los nombres de tiemperos, graniceros, aureros, quiaclazques, cuítlamas, quiamperos, entre otros, pueden ser considerados chamanes. Es preciso, para preservar la autenticidad y precisión conceptual del término, que la persona tenga las características mencionadas, provenientes tanto del conocimiento antropológico como de la historia de las religiones. Es decir, se requiere cierto rigor analítico para usar el término chamanismo en el ámbito de los trabajadores del temporal, pues ni son todos los que están ni están todos los que son.

## Bibliografía

### Aranda, Raúl Carlos

1996 “Ololiuhqui: coaxiutl, planta serpiente”, en Julio Glockner y Jorge Olmos (coords.), *Espacios*, núm. 20, año XIV, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades/UAP.

1997 “El culto a los volcanes en el sur de la Cuenca de México durante el Preclásico: evidencias arqueológicas de Xico”, en Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense/UNAM.

### Barrios, Miguel

1949 “Textos de Hueyapan, Morelos”, *Tlalocan*, vol. III, núm. 1, México.

### Durán, fray Diego

1984 *Historia de las Indias de Nueva España*, México, Porrúa (Biblioteca Porrúa, 36 y 37).

### Escohotado, Antonio

2000 *Historia general de las drogas*, Madrid, Espasa Fórum.

## MORADAS DE TLÁLOC

### CHAMANES, SUEÑOS Y ENTEÓGENOS EN LA SIERRA NEVADA

#### **Garza, Mercedes de la**

1990 *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas.

#### **Glockner, Julio**

2001 “Conocedores del tiempo: los graniceros del Popocatepetl”, en Johanna Broda y Jorge Félix Báez (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, FCE (Biblioteca Mexicana).

#### **Glockner, Julio y Enrique Soto** (comps.)

2006 “Drogas y enteógenos. Reflexiones en torno a un problema cultural”, en *La realidad alterada. Drogas enteógenos y cultura*, México, Random House Mondadori, Debate, Arena Abierta.

#### **Knab, Timothy**

1991 “Geografía del inframundo”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. XXI, México, UNAM-IIH, México.

1998 *La guerra de los brujos de la Sierra de Puebla. Un viaje por el inframundo de los aztecas contemporáneos*, México, Diana.

#### **López Austin, Alfredo**

1967 “Cuarenta clases de magos del mundo nahuatl”, en *Estudios de cultura nahuatl*, México, UNAM-IIH.

#### **Lowie, Robert**

1983 *Religiones primitivas*, Madrid, Alianza Universidad.

#### **Sahagún, fray Bernardino de**

1982 *Historia General de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa (Sepan cuántos..., 300).

#### **Tezozómoc, Hernando de Alvarado**

2003 *Crónica mexicana*, Madrid, Dastin, Historia, Crónicas de América.

#### **Thevet, André de**

1985 “Historia de México”, en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México, Porrúa (Sepan cuántos..., 37).

#### **Wasson, Gordon**

1983 *El hongo maravilloso Teonanácatl. Micolatría en Mesoamérica*, México, FCE (Obras de Antropología).

#### **Wasson, Gordon y Roger Heim**

1996 *Les Champignons hallucinogènes du Mexique*, en Julio Glockner y Jorge Olmos (coords.), traducción de Ricardo Téllez Girón, editado por el Museo Nacional de Historia Natural de París en 1958, publicado en español en *Enteógenos y cultura*, *Espacios*, año XIV, núm. 20, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades/Universidad Autónoma de Puebla.



**TIEMPOS Y ESPACIOS  
SAGRADOS  
EN EL POPOCATÉPETL  
(INGESTA DE HONGOS SAGRADOS COMO  
PARTE DE LOS RITUALES)**

Margarita Loera Chávez y Peniche<sup>1</sup>  
Ramsés Hernández Lucas<sup>2</sup>



## 1. Los objetivos

Desde hace miles de años, antes de que la memoria logre una precisión exacta para consignarlo, los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl han sido testigos de rituales en los que ellos, los cerros, son mirados como seres sagrados, donde la vida se origina y tiene la peculiaridad de ser perenne. Son “montañas-deidades” porque, en efecto, bien por los deshielos de sus glaciares, o por los escurrimientos acuáticos causados por la precipitación pluvial que producen los bosques que las cubren, son proveedoras del líquido sagrado que otorga la vida del entorno en general, es decir, el agua. Ello explica que desde tiempos remotos, siguiendo un ciclo anual, grupos que provienen de distintos puntos de sus laderas, comandados por especialistas espirituales, se internan en el espacio para rendir culto y, mediante la labor ritual, generan el equilibrio de la naturaleza y ahuyentan los malos temporales que las fuerzas que en ellos habitan suelen causar también. En las faldas de la Sierra Nevada, esta pervivencia es practicada sobre todo por un número considerable de personas que todavía se dedican a las labores agrícolas y sus dirigentes son gente que se considera de “conocimiento”, a los que comúnmente se les suele llamar “tiemperos”, “señores del tiempo” o “graniceros”. Su función más destacada es la solicitud del agua, pero manejan una especial sabiduría para el control de los ciclos naturales del entorno. Por ejemplo, saben cómo ahuyentar el granizo, manejar las tempestades y encauzar los relámpagos. Sus ceremonias, que ante los ajenos a su realidad cultural parecen simples, exigen un conocimiento profundo del entorno natural. Por lo general, sus lugares de culto son sitios de salida de agua donde las “fuerzas sagradas” suelen desarrollar sus diversas funciones. Se trata de un universo que para adentrarse en él exige no sólo el conocimiento de la vida de los pueblos y de sus dirigentes sagrados, “los hombres y mujeres del tiempo”, sino que en el ambiente geográfico de sus alturas y soledades, encierra un ámbito de misterios y peligros a los que hay que acceder siempre acompañados de esa gente de “sabiduría”, pues sin ellos, además de los riesgos que hay que enfrentar, es imposible conocer el espacio desde su particular punto de vista. Se trata de una “otredad” que al profundizarla nos lleva a entender importantes aspectos para captar su visión del mundo y para entender por qué aquellas prácticas reconocidas como “rituales al agua y a la montaña” fueron parte de un complejo pensamiento muy antiguo, pero que se depuró, adquirió mayor complejidad conceptual y se expandió a un am-

plio ámbito en Mesoamérica, pues era un territorio conformado en muy alto porcentaje por la presencia de montañas. Al recorrer el entorno pensamos en las palabras de Johanna Broda cuando habla de los mexicas:

Los mexicas celebraban muchos ritos de su calendario fuera del Templo mayor, en el paisaje mismo: en los adoratorios de los cerros, en la laguna, en el remolino de Pantitlán, etc. Los lugares de culto mexica conformaban un paisaje ritual, es decir, un paisaje transformado a través de la historia. El paisaje ritual conectaba los centros políticos caracterizados por los grandes templos, con lugares en el campo donde había adoratorios de menor categoría; estos santuarios resaltaban los fenómenos naturales y estaban vinculados con el culto de los cerros, cuevas y el lago [Broda, 2001:296].

En la zona donde realizamos esta investigación pudimos percatarnos de que los rituales han tenido, y tienen, la función fundamental de regular las aguas para recibir las bondades naturales que permiten el sustento y la reproducción del hombre. Esto se logra cuando el ciclo del agua ayuda a que los frutos de la naturaleza lleven un ritmo adecuado de nacimiento y vida. En ellos se incluye los que brotan de manera natural y los que el ser humano propicia con el trabajo de la tierra, o sea, la labor agrícola. Sin embargo, la cuestión no resulta nada fácil porque además del conocimiento previo al que los “tiemperos” acceden desde la práctica, tienen, sobre todo, que adentrarse en la tradición, en la herencia ancestral. Estos hombres y mujeres no son seres comunes, ellos sienten tener la capacidad de entrar en contacto con esferas a las que consideran sagradas, y gracias al saber con que cuentan sobre las plantas y los seres humanos, pueden paralelamente curar el espíritu y las enfermedades del cuerpo. En su pensamiento está la salud y armonía del entorno biofísico, es decir, la de todos los seres que habitan en éste, incluyendo al ser humano. Así, son “tiemperos”, por un lado, y “médicos tradicionales” o curanderos de hombres, por el otro; su función es la regeneración global de la vida porque en su cosmovisión<sup>1</sup> el hombre no es independiente de la

<sup>1</sup> Johanna Broda [1999:462-491] define el concepto de cosmovisión de la siguiente manera: “es la visión estructurada en la cual los antiguos mesoamericanos combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que vivían y sobre el cosmos en que situaban la vida del hombre (...el fundamento de la cosmovisión es el medio ambiente y su interacción constante con él, también le daba legitimidad a la religión prehispánica, ya que situaba

Figura 2



Templo de Santo Domingo. Serie Senderos Sagrados, 2008. Fotografía de Ramsés Hernández.

naturaleza, es parte inherente de ella, por lo tanto, su bienestar depende del de aquélla. Es a partir del ritual como los “tiemperos” o “graníceros” otorgan vida sacra a todos los seres que allí habitan y así ayudan a las cíclicas labores de renovación del todo. Sin embargo, aunque en la práctica algunos de ellos, los de mayor rango y conocimiento, tienen la capacidad de trabajar en forma global la salud-enfermedad del entorno biofísico, otros se especializan en una actividad concreta. Por ejemplo, algunos se dedican únicamente a ahuyentar el granizo y los malos temporales, otros interpretan los sueños, se capacitan en la curación de alguna enfermedad humana, física o psíquica,

---

la vida del hombre en el cosmos y la vinculaba con los fenómenos naturales de los cuales la sociedad era altamente dependiente)”.

pero la labor en su conjunto tiene una misma finalidad: la renovación de la vida en general.

Figura 3



Mujer de conocimientos ritualizando en la ceremonia de petición a la lluvia. Serie Senderos Sagrados, 2008. Fotografía de Ramsés Hernández.

Ahora bien, dentro del contexto de las ceremonias del culto a la montaña —en las que trabajamos etnográficamente desde 2002 hasta el presente— pudimos observar una práctica que realizan con enormes reservas pero que resulta esencial en el contexto del ritual en general. Es su costumbre ancestral hacer ingesta de “hongos sagrados” para establecer contacto con otros planos de la realidad cognitiva del entorno biofísico: se trata de un espacio y un tiempo que podría clasificarse como de los dioses, porque desde la alteración que los hongos les producen, ellos se funden y establecen contacto con las fuerzas de la naturaleza a las que les conceden vida y facultades sagradas, es decir, desde ese plano realizan las actividades de regeneración, curación y adivinación. Los hongos obviamente son parte de los frutos naturales de aquellos lugares y, además de generar esa inseparable relación humano-entorno biofísico, tienen características curativas; sin embargo, el reconocimiento de ellos respecto a que la costumbre de la ingesta para fines rituales estaba vigente en aquellas sociedades, fue algo que se logró después de años de trabajo antropológico, igual que lo fue la posibilidad de acompañarles a las ceremonias de su recolecta.

Lo anterior no es de extrañar si se toma en cuenta, primero, que la ingesta de “hongos sagrados” fue ferozmente perseguida por el catolicismo después de la conquista hispana. Acaso por ello actualmente los rituales presentan un sincretismo entre lo cristiano y lo prehispánico, donde desde una aparente forma religiosa legitimada por el mundo dominante se oculta el verdadero contenido del ritual. En segundo lugar, porque en las sociedades modernas, la ingesta se ha considerado ilegal por identificarse con la usanza de drogas o sustancias tóxicas. Su uso contemporáneo entre los “graniceros” lleva así a una compleja interpretación: por un lado, a la comprensión de esa particular relación con el medio ambiente de la que hemos venido hablando; por el otro, al estudio de las propiedades curativas derivadas de la ingesta que se observan en los rituales; y, por último, a entender los porqués de que no obstante que el mundo occidental enfatizara su prohibición, la fuerza de la costumbre ancestral logró la pervivencia, más allá de los motivos que pudieran asistir a esos porqués. Todo ello obviamente redundó en la clandestinidad en la que persistió, así como en una serie de contradicciones sociales, como que a consecuencia de la pobreza en que viven los campesinos de la región suelen, independientemente del respeto ritual que ellos

sienten por los enteógenos, usarlos para la venta a extraños que los consumen como droga. Todas estas cuestiones son justificaciones que subyacen a la práctica etnográfica que presentamos posteriormente, y que dan cuerpo a los objetivos de ésta. Cabe aclarar que los nombres de los personajes con quienes se realizó la recolecta de los “hongos sagrados” fueron cambiados por motivos obvios.

## 2. Trabajo etnográfico

Como mencionamos antes, el ritual que realizan los “graniceros o señores del tiempo” en la región de los volcanes se lleva a cabo en templos ubicados en sitios sagrados situados en diferentes puntos del entorno geográfico, pero el ciclo del agua se esconde también en el calendario de festividades religiosas católicas que se realizan en los templos y ermitas de los distintos poblados, y por último, todo ello se complementa en los altares que forman parte importante de toda familia campesina, aunque los de los hogares de los “graniceros” o “chamanes” tienen una liga mucho más sincrética y particular con los trabajos que se llevan a cabo en la montaña. Es decir, desde allí se da seguimiento al logro de los buenos temporales y se acude a pedir la cura de la enfermedad tanto de la naturaleza, como de las personas. Por lo general, un “granicero” suele trabajar con un grupo de gente a los que actualmente denominan “mesas”. Casi siempre el “granicero”, en cuanto a jerarquía y conocimiento, trabaja todo integralmente, pero en los grupos suele haber jerarquías y especialidades, por ejemplo, en la montaña hay quien sólo ahuyenta el granizo y hay quien hace todo el ritual para el entorno, y respecto a la cura del humano, algunos atienden cualquier enfermedad física y psíquica, pero hay algunos con especialidades concretas, como es el caso de las parteras.

Algo que nos llamó la atención durante la práctica etnográfica fue que quienes nos permitieron acompañarles a los rituales de montaña inicialmente nos negaron la ingesta personal, calificándola de ser una “práctica usada por los antepasados”. La posibilidad de que ellos se abrieran en este campo y lográramos acompañarles en las labores de recolecta de las distintas especies de hongos fue algo que resultó difícil. Es por ello que este apartado etnográfico tiene como eje conductor del discurso, fundamentalmente, las pláticas y experiencias en los días en que logramos ser invitados a esta actividad, la cual cerramos temáticamente con lo que podríamos denominar “las confesiones”

de los “graniceros” o chamanes con respecto a la cuestión de la ingesta de los hongos.

*La recolección de hongos enteogénicos*

El trabajo de los chamanes o “graniceros” de los volcanes se realiza prácticamente durante todo el año; su actividad tiene diversas funciones y días especiales para cada una de ellas. Como los hongos se dan durante la temporada de lluvias, la recolecta de éstos se hace después de la solicitud de lluvias, que se realiza en el mes de mayo. Cuando el líquido sagrado, el agua, empieza a regar los campos, se inicia la recolección en general. Pero los días en que se buscan los “hongos sagrados” tienen que ver con días específicos del calendario religioso y con periodos importantes del calendario agrícola; por ejemplo, para nuestra zona, día de san Juan, el 24 de junio, y día de san Lucas, el 18 de octubre. Estos son días cercanos a la germinación del maíz y de su cosecha para compartirlo con los ancestros el 2 de noviembre.

Los días de recolecta, que podríamos considerar sagrados, los chamanes, al despertar, emprenden una caminata a la montaña hasta acceder a los texcales que sienten que les han sido revelados en días previos por las deidades y donde encontrarán y cortarán los “hongos sagrados”.

*Recolecta de hongos, 24 de junio 2003. Texcales de Morelos*

Don Lucas, habitante de San Marcos Huecahuaxco, Morelos, cerca del volcán Popocatepetl, tiene como actividad principal la labor del campo, es agricultor y floricultor que siembra para el autoconsumo y también vende su cosecha. Complementa su actividad con la caza y la recolección, pero es parte de una familia en la que otros de sus miembros trabajan fuera del pueblo y envían sus recursos para sostener la vida de éste y sus antiguas estructuras y tradiciones. Es, a la par, un ser espiritual que dedica su vida a la curación a través de la ingestión de hongos enteogénicos. Él dice que los sueños y las revelaciones que tiene después de consumirlos son primordiales para descifrar mensajes “del más allá” y poder curar enfermedades.

Habíamos hecho amistad con él durante varios días que estuvimos visitando su pueblo. Finalmente, logramos que nos hablara de la ingesta y nos invitara a acompañarle a sus labores de recolecta. Eran como las siete de la mañana y caminando todavía entre las calles del poblado nos contó lo siguiente: que su

Figura 4



Hongos sagrados. *Psilocybe caeurulescens murrill*, var. *caeurulences*. Serie Senderos Sagrados, 2003. Fotografía de Ramsés Hernández.

padre le dio los hongos porque *despiertan la mente* y le enseñó que éstos eran una forma de entrar en contacto con las fuerzas sobrenaturales. Continuamos la plática ya cerca del bosque:

Don Lucas: —A los hongos no les gusta la luz, les gusta la oscuridad, en donde nadie los ve, son solitarios y abundan en cuevas y hoyos.

Entrevistador: —¿Nadie de tus hermanos corta hongos alucinantes?

Don Lucas: —Yo y *el Mosco*.

Entrevistador: —¿A qué edad empezaste a conocer los hongos?

Don Lucas: —A los quince años.

Entrevistador: —¿Quién te enseñó a reconocerlos?

Don Lucas: —Mi jefe me dijo: “mira, estos hongos también son buenos, curan y despiertan la mente”.

Entrevistador: —¿Cómo fue la experiencia en tu primer encuentro con el hongo?

Don Lucas: —Creo que no me hicieron nada. Ya tuve como mil viajes. Más de mil... como dos mil. Cada año íbamos a buscarlos hasta cinco veces. Unas treinta veces en temporada de agua. No, más: como cincuenta veces.

Entrevistador: —¿Tú crees que vaya decreciendo la corta?

Figura 5



El hongo sagrado del Popocatepetl. Serie Senderos Sagrados, 2003. Fotografía de Ramsés Hernández.

Don Lucas: —No, el hongo es el que se agota y las partes de donde se dan se derrumban, se las lleva el agua; también van “los tiras” (policías) a destruir los texcales y el ejército le cae.

Cada minuto, conforme nos acercábamos a los texcales, que son zonas de recarga y almacenamiento de acuíferos donde crecen los hongos [Aguilar, 1998], nos íbamos percatando de las dificultades para acceder a los hongos. Como si la realidad no lo dijera por sí sola, el recolector nos iba advirtiendo que corríamos el riesgo de picadura de serpientes, de espinarnos entre el *chichicastle* (ortigas), mojarnos o, peor aún, ser tocados o fulminados por la caída de un rayo. Las horas siguieron pasando. No nos mordió una serpiente pero sí la cazamos para obtener su cascabel que él después, según nos explicó, usaría para sus curaciones. No nos mordió un coyote, pero sí lo cazamos para obtener sus patas, pelo y colmillos, especialmente este último que también era fundamental para su trabajo chamánico. No nos tocó un

relámpago directamente pero él, que era un “tiempero”, realizó una serie de movimientos de adelante hacia atrás con su machete para ahuyentar las tempestades.

Después de sus movimientos, que en efecto hacían que la lluvia menguara, don Lucas nos dijo que el temporal daba dirección a sus actividades, pues *cuando es tiempo de cortar hongos es tiempo de lluvias*. Siguió caminando con dirección precisa, iba hacia las cuatro barrancas de Apapaxco. Llegamos a la primera que miramos desde las alturas de los bosques; él, como parte de ese entorno, sonrió sin cansancio alguno, en una pequeña vena de agua hizo un pequeño ritual: se lavó las manos, oró, bebió el agua y emprendió la bajada al barranco hasta llegar a los texcales. Allí miró la primera familia de hongos frente a la que hizo una reverencia antes de acercarse a dialogar con ellos. No supimos si lo hizo en español o en náhuatl, pero después de un rato nos explicó la manera en que los hongos le habían dicho que sería el resto de la recolecta: como no se había encontrado un hongo solitario, sino una familia, dijo él que la cosecha sería abundante, y así lo fue. Nos advirtió que no miráramos las especies, pues a ellas no les gustaba ser vistas. Subimos nuevamente al bosque para proseguir la caminata hacia la segunda barranca donde se encuentran los texcales de Xalatlaco, aquí se encontraron otras especies de hongos. En la primera fueron “morenitos, niños del agua o niñitos” y en esta segunda encontramos los llamados “hongos derrumbes” u “hongos güeros”. Esta especie tiene la característica de ser muy grande. Ya cerca de las ocho de la noche logramos el regreso hacia su casa. Su silencio nos hizo percatarnos de que no quería hablar más; al llegar a su casa nos dimos cuenta del porqué. Él ingirió más de una docena de hongos y después de despedirse de nosotros se retiró a sus habitaciones a dormir, pues según acotó, esa noche se le darían las revelaciones para el seguimiento de sus trabajos como curandero y como “tiempero”. Al día siguiente, antes de retirarnos, nos permitió observar la forma como elaboró un amuleto con los siguientes elementos que obtuvo en el viaje de la recolecta: dos colmillos de serpiente, dos de coyote y el cascabel de la primera y el pelo del segundo. Dijo, simplemente, que servía para atraer la abundancia (salud, inteligencia o sabiduría y trabajo).

*Los secretos sobre los hongos sagrados que nos contaron los “graniceros”  
o chamanes de San Pedro Nexapa (Amecameca, Estado de México)*

Después de que Amecameca recibió en el siglo XVI la categoría de *república de indios* y fue cabecera con cabildo y con parroquia, San Pedro Nexapa resultó ser su único “pueblo sujeto” o dependencia tanto en lo político, como en lo religioso y lo territorial. Está ubicado justamente en el camino que conduce a Paso de Cortés, en medio de los dos volcanes y es un camino ancestral por donde se puede llegar a Puebla y Veracruz. Se trata del poblado más próximo al Popocatepetl y es un pueblo “san pedreño”. La gente dice que porque san Pedro es el custodio de la puerta de entrada al paraíso y, obviamente, en este caso el paraíso lo conforman los “volcanes sagrados”: el Iztaccíhuatl y el Popocatepetl.

La gente de Nexapa, desde tiempos muy remotos, además de la agricultura, se ha dedicado a la recolección de diferentes especies de hongos. Ha sido un sitio con fuertes raíces religiosas de herencia ancestral, ligada al culto al agua y a la montaña. Es decir, se trata de un sitio habitado por antiguos linajes de “graniceros”. La economía todavía tiene como núcleo la agricultura y la recolección, aunque varios miembros de las familias complementan sus economías con ingresos que reciben fuera del pueblo, prestando diversos servicios en las labores económicas regionales o en las de la Ciudad de México y hasta en las de Estados Unidos. Empero, a pesar de las actividades conexas a la agricultura, de la introducción de valores culturales ajenos a sus tradiciones e incluso la imposición de iglesias protestantes en el pueblo, San Pedro Nexapa es una localidad donde la vida de gran parte de sus habitantes gira en torno al ritual de la montaña, de los ciclos del agua y de la naturaleza en general. Si bien es cierto que sus ceremonias están recubiertas por las formas católicas de los santos, vírgenes, ángeles, niños Dios y cruces, no dejan de conservar la esencia, el “núcleo duro”<sup>2</sup> de los rituales de origen milenario.

La mayor parte de las entrevistas y conversaciones que reproducimos a

<sup>2</sup> Es decir que dentro de la cosmovisión mesoamericana existe un núcleo unificador, muy resistente al cambio, cuya similitud radica en un conjunto de elementos culturales con las mismas características que actúan como estructurantes del acervo tradicional y permiten que los nuevos elementos que se van incorporando a dicho acervo (a lo largo del tiempo y, en nuestro caso de estudio, hasta el presente) actúen con un sentido congruente en el contexto cultural [López Austin, 2001:59].

Figura 6



*Psilocybe aztecorum*, var. *aztecorum*. Serie Senderos Sagrados, 2003. Fotografía de Ramsés Hernández.

continuación, fueron realizadas en los trayectos que realizamos cuando fuimos invitados a las ceremonias en los templos de montaña o cuando se nos permitió compartir con los lugareños alguna práctica curativa o de recolección. Todas ellas son pedazos de conversaciones más amplias de carácter etnográfico.

#### *Conversaciones sobre las enseñanzas de María Ramírez*

Doña Juana nos dijo que su hermana, María Ramírez, fue la “tiempera” más importante de la región de los volcanes. Ella nos explicó brevemente que tenía ciertos modos culturales acerca del manejo del “hongo sagrado”, nos mencionó sobre su uso los días de difuntos, el 2 de noviembre, cuando se cierra el ciclo agrícola y ritualmente se comparten los logros alimenticios o de reproducción

de la vida con los ancestros. No obstante, siempre hablaba de los hongos como si se tratara de algo de antaño: “Mi hermana y mi suegro cortaban el hongo y le cantaban y hablaban en mexicano, otra tía curaba y cantaba en mexicano por la noche a los enfermos que la visitaban y solicitaban de su ayuda”.

El mismo día, don Miguel, otro “tiempero” de importante jerarquía que murió recientemente, nos platicó sobre los trabajos que realizaba María Ramírez, quien al parecer había dejado sus conocimientos como una herencia a otros “graniceros”:

Yo no sabía de eso (de los hongos) pero conocí a una señora que trabajaba con el tiempo y que además era adivinadora, ella trabajaba con unos frijolitos amarillos a los cuales les llamaba teopoxtecatl. Me decía que siempre tenía que traer teopoxtecatl para poder trabajar. Esta señora trabajaba con teopoxtecatl cuando no había el hongo, pero cuando había el hongo sólo comía uno o dos y empezaba a trabajar. Adivinaba lugares exactos de una enfermedad y curaba a los que les había caído el rayo. Yo acudí con ella porque tenía un compromiso y le pregunté: “Quiero saber sobre las tierras de Nexapa”. Así que agarré el hongo, lo comí y empecé a ver cosas. Estos hongos adivinadores se toman cuando uno tiene compromiso, y si no, a lo macho, ellos (los hongos) le dicen, por ejemplo, “perdió usted dinero”. El hongo le habla, pero sólo cuando hay exigencias se consultan los hongos.

En el invierno de aquel mismo año, 2003, tuvimos oportunidad de conversar con otro “tiempero” muy especial: se trataba nada menos que del nieto de María Ramírez, que se llama José. Nos dijo que su conocimiento lo heredó de ella, quien a su vez había formado en la tradición de la recolección a su hijo Salvador:

Porque según. Tuve una mamá que fue mi abuelita y esa se comía una docena de honguitos y otra docena le nombramos teopoxtecatl, uno tiene coloradito medio blanquito son más clarillos esos y con ese según se le venía según su o se le iba su pensamiento... y ya decía, platicaba lo que uno quería saber.

Un día, pues, había unas gentes que perdieron unos animales en el monte, que ya no aparecen... dos, tres días los buscaban y no estaban y la consultaban a ella, comía los honguitos y los teopoxtecatl y ya comenzó a hablar. Que los animales estaban en tal parte, el lugar se llama tal y salía cierto.

*Conversaciones con don Miguel, tiempero de San Pedro Nexapa*

Dice don Miguel:

Yo acudí (con María Ramírez) porque tenía un compromiso y le pregunté si tenía honguitos: porque quería saber sobre las tierras de Nexapa y sobre los límites de nuestro monte. Así entonces, esta señora me dijo que ella tenía los honguitos. “¿Me los vende usted?”, y dijo: “Cómo no”.

Cuando yo me iba a acostar, que me como los tres hongos. Para eso de la medianoche, allí estaba mi sueño. Cuando veo en el sueño parecía de día. Y pregunté: “¿Cuál es la medida de nuestro monte?”. Los hongos me enseñaron las medidas en estas palabras: “De aquí del volcán Popocatepetl para abajo tantito. De aquí para arriba, ya no mandan. Eso es del gobierno. Pero de allí para abajo es de ustedes. Aquí está el lindero”. Después me condujeron hasta Tlamacas y me enseñaron un paraje de Ocotes los cuales se extienden hasta el estado de Puebla y son de nosotros. Los hongos me hablaron sobre los terrenos que nos tocaban. Para comer el hongo hay que tener mucho cuidado.

Estos honguitos adivinadores, se toman cuando uno tiene compromiso. Si no, lo van a regañar a usted. Siempre y cuando usted tenga una emergencia, a lo macho, ellos (los honguitos) le dicen, por ejemplo, “perdió usted dinero”. El hongo le habla. Sólo cuando hay exigencia se consultan los hongos. Si no, de lo contrario, el hongo le va a preguntar: “¿Para qué me quieres?, aquí estoy”. Ellos (los honguitos) son como una autoridad.

También les voy a decir lo que contiene el hongo. El hongo se come con respeto. El hongo se come por medidas. Una vez un pariente me contó que estaba en el monte y tenía hongos adivinadores y lo visitaron unos gringos para preguntarle sobre los hongos adivinadores. Estas personas llevaban cervezas y empezaron todos a pedir bebida embriagante. Después, ya de borrachos, “ahora sí, vamos a comer los hongos”.

Pero los gringos y mi pariente se comieron doce hongos y briagos. Su mujer de mi pariente no comió. Solamente observaba, porque ella sabe lo que contiene el hongo. Después me contó que se alocaban los gringos y que hacían feo. Los hongos los regañaron, por comer muchos y sin respeto.

...el hongo es espíritu...

Sí, sí, sí, son los que son consejeros para que asimismo ellos te acomodan

Figura 7



Recolectando “niños del agua”. Serie Senderos Sagrados, 2003. Fotografía de Ramsés Hernández.

cómo va ser tu enfermedad o tu arreglo...

Para curar con hongos se necesita saber si el espíritu del enfermo es débil o fuerte. En el caso de que sea débil, se le dan tres hongos alucinantes; si es de espíritu fuerte, se le dan seis hongos alucinantes y se llama al espíritu de tiempo de nombre “Alberto”.

### 3. Conclusiones

Naturalmente, el ritual de alta montaña en el que se da la ingesta de los hongos sagrados ofrece una amplia vertiente para el campo analítico de la antropología social y la etnografía. Sobre todo la cosmovisión que hay detrás de todos los componentes de la práctica, es decir, siguiendo a Johanna Broda,

en cuanto a que presentan una visión estructurada en la que se combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven y el cosmos en que sitúan su vida. Hay entonces una vinculación de dependencia entre los fenómenos naturales y la sociedad que explica y da coherencia a su estructura religiosa [Broda, 1999:462-491]. En ella, en la actualidad, el ritual se presenta con un alto contenido sincrético entre la herencia de creencias prehispánicas con las formas católicas que incluye, a la par, elementos ligados con las formas culturales dominantes de los tiempos actuales (en la comida y ofrendas, por ejemplo).

En el trasfondo de todo lo antes dicho nos encontramos con una especial relación humano-entorno biofísico, en la que el primero es parte integral del segundo. Los tiempos sagrados y profanos tienen, por otra parte, en ella, una línea de separación prácticamente imperceptible. Al entrar en contacto con el entorno geográfico, el humano, particularmente el chamán o “granicero”, hace contacto con el tiempo y con el espacio de seres sagrados, y desde allí se afana en la resolución de las necesidades de su vida cotidiana que forman un mismo ciclo con la reproducción de los elementos de la biodiversidad en general. Los calendarios religiosos parecen ser uno mismo con el de los ciclos del agua, la vida en general de la montaña y de los pueblos que en sus laderas habitan. Vemos, en todo este proceso, un manejo múltiple de tiempos y espacios: los sagrados, que corresponden a un plano difícilmente palpable desde la realidad normal y al que se accede mediante la ingesta de hongos; y los profanos, que abarcan muchas modalidades: tiempos lineales en la larga duración en la que han pervivido herencias tan milenarias como las estudiadas, tiempos que podríamos llamar de corta o de mediana duración en los que se han ido agregando a los elementos estructurantes del contenido ritual original, a los que hemos llamado “núcleo duro”, siguiendo a López Austin [2001:59], otros muchos que son de naturaleza cambiante, por ejemplo, la inclusión de formas y elementos católicos o de culto en general, como son los platillos o adornos que se colocan en las ofrendas, o bien, los contenidos mismos de los cantos y oraciones, por citar solamente algunos. En este aspecto tiene cabida la explicación del cómo ha pervivido el ritual de culto a la montaña con la ingesta del “hongo sagrado” desde tiempos remotos hasta el presente; y por último, los tiempos cíclicos en los que los calendarios del agua y de la naturaleza, en general, se dan la mano con los ritmos del rito y de la religión.

Los estudios etnohistóricos y etnográficos confirman que a través de un tiempo lineal de muy larga duración se sigue dando en un ámbito ritual la ingesta de los “hongos sagrados”, no sólo en la región de estudio sino en diferentes partes del mundo. Por otro lado, aunque en forma fragmentaria, pudimos observar, en nuestras entrevistas, que los rituales presentados en ellas siguen tanto los ciclos de la naturaleza como los de los calendarios religiosos. Las fechas tienen el siguiente orden en términos generales: 3 de mayo, día de la santa cruz, en que se hace la solicitud del agua y de regulación de los buenos temporales; 24 de junio, día de san Juan, que coincide con los tiempos de la germinación del maíz y de otras especies que habitan en la montaña, incluyendo los hongos en general; 5 y 15 de agosto, fechas que marcan el inicio de la cosecha en el sentido amplio y específicamente la de los primeros granos del maíz; finales de octubre y 2 de noviembre, fechas de cosecha y de invitación a los ancestros para compartir el sustento alimenticio, la continuidad existencial y el agradecimiento ante el cierre del ciclo agrícola y de la naturaleza en general. Por último, diciembre y enero, tiempos en los que, si bien descansa la tierra, son también momentos de preparación ritual para iniciar nuevamente el calendario el 2 de febrero con la bendición de las semillas, el día dedicado a la virgen de la Candelaria. Todo ello se ha repetido año con año de manera cíclica en la larga duración de los tiempos lineales y en conexión con los tiempos y espacios “de los dioses”.

La ingesta de los “hongos sagrados”, en el contexto anterior, resulta un motor que facilita, a partir del estado de éxtasis que producen, la interacción con el todo sagrado y con el todo social. En otra forma, se parte del contacto con las deidades que habitan en el plano de lo sagrado para desde allí dar racionalidad a la actividad profana o de cotidianidad humana. Neutralización de fenómenos naturales, logro de buenas cosechas, la caza, la recolección y de todo lo relacionado con la abundancia material (aun en términos de las demandas estructurales dominantes recientes y sus contradicciones, como son el trabajo fuera del ámbito y la adquisición de dinero), resolución de cuestiones sociales, por ejemplo, un litigio de tierras o un conflicto familiar, extra familiar o amoroso, o bien, la curación de la enfermedad física o psíquica.

Lo anterior es muy semejante a lo que nos indicaron los informantes de nuestra zona de estudio, todos ellos, como pudimos apreciar en el apartado anterior, aseguran que los hongos sagrados les enseñan y les hablan, pero

en realidad, quienes hacen la ingesta se encuentran en un estado de trance, “sumergidos en lo sagrado” y por lo tanto, dentro de una realidad diferente a la nuestra. En el acto chamánico, el trance es “una noción que generalmente se cree que caracteriza a todo lo religioso y es sobrenatural... es el mundo del misterio, de lo incognoscible, de lo incomprensible” [Durkheim, 2000:30].

El sueño es provocado por la ingesta de “hongos sagrados” para nuestros informantes, por ejemplo, don Lucas antes de realizar la recolecta comió los primeros hongos para que se le indicara cómo practicar el resto del ritual. Para él, la revelación primordial es ver hongos “blanquear”, es decir, resplandeciendo. Hablando de la interacción con la naturaleza, recordemos cómo se le dieron revelaciones en las cuales, el hongo, los coyotes, la serpiente, los colibríes, así como otras aves preciosas presentaban dones y fortunas que le daban avisos y le indicaban cuáles eran las enfermedades y los maleficios. Es decir, que con base en nuestra información etnográfica podemos confirmar que los elementos del paisaje ritual representan la fertilidad. Que para curar enfermedades o “imposibles” los informantes tuvieron igualmente avisos a través del sueño y que en esos sueños guardan una estrecha relación con los elementos del paisaje. Incluso por sueños se revelan también cuáles son los templos de la montaña, es decir, los cerros, cuevas y texcales habitados por las divinidades.

Como también pudimos observar en nuestras entrevistas, en un principio los informantes tendieron a negar que practicaban la ingesta de “hongos sagrados”, generalmente anotando que se trataba de algo que se realizaba en el pasado, pero todos terminaron por aceptarlo. Todos reportaron, sin embargo, su uso dentro de un escenario ritual, incluso manifestaron temor de hacerlo fuera de este contexto. ¿Cómo es que pervivió a pesar de su persecución, primero por el cristianismo y luego por estar fuera de la ley contemporánea? Lo primero, porque según hemos visto a lo largo del trabajo, se hizo en un plano sincrético con lo católico y en los rituales de montaña nunca observamos que la ingesta se realizara de manera colectiva como se hacía en tiempos prehispánicos. Fue cuando obtuvimos la confianza de los practicantes que pudimos percatarnos de que sí lo hacían en forma individual y clandestina. El ocultamiento, sin embargo, se rompe ante las contradicciones que en los sectores campesinos genera la economía dominante. Todos los informantes, como vimos en las entrevistas, se dedicaban a las labores del campo, de la caza y la de recolección en la montaña, aunque algunos miembros de su familia nu-

trieran la economía de los poblados con lo obtenido en actividades distintas a la agricultura, muchos de ellos fuera de la región. En este sentido, aunque no es éste el espacio para realizar un análisis del modelo de vida campesino, sí podemos observar que las actividades conexas a la agricultura forman parte de una estructura económica que nutre paralelamente un mundo cultural. En este caso es en el que se desarrolla la cosmovisión que hace que los rituales en estudio sean todavía una pervivencia. Que ésta se presenta con enormes contradicciones, es algo que también develan nuestros datos. A pesar del respeto por el mundo sagrado que rodea a la ingesta del hongo, también es cierto que las condiciones de precariedad económica en que viven los practicantes del lugar los llevan a venderlo para usos no rituales y en el margen de la ilegalidad. Ciertamente, a la par, que aunque el ritual se realiza año con año para conservar los ciclos naturales de la vida en la montaña, el desgaste de la ecología es progresivo ante las mismas contradicciones del mundo globalizado en que vivimos. Los bosques están en peligro y con ellos, los texcales y los hongos. Concluimos de este modo nuestro trabajo con algunas preguntas que inquietan seriamente: aunque el mundo campesino es también algo milenarista y de orden mundial, ¿cuánto tiempo logrará sobrevivir este sector de la población con su ancestral acervo de experiencias y formas culturales?, ¿qué ocurrirá si con la pérdida de los bosques y texcales sucumbe también la existencia natural del “hongo sacro”? La desaparición de los rituales en las que ha pervivido la ingesta de los hongos sagrados significa, por último, la pérdida de profundos conocimientos y experiencias que mucho pueden aportar al campo de la conservación del entorno natural y cultural del orbe entero.

## Bibliografía

**Albore Zárata, Beatriz y Johanna Broda** (coords.)

1977 *Los Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígena de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense/UNAM.

**Alexopoulos, J. C.**

1977 *Introducción a la micología*, Buenos Aires, Eudeba Manuales.

**Broda, Johanna**

1971 “Las fiestas de los dioses de la lluvia”, en *Revista Española de Antropología Americana*, núm. 6.

**Broda, Johanna; Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupome** (coords.)

1999 *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, UNAM-IIIH.

**Broda, Johanna; Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero** (coords.)

2001 *La montaña en el paisaje ritual*, México, UNAM/Conaculta/INAH.

**Garza, Mercedes de la**

1990 *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas.

**Glockner, Julio y Enrique Soto** (comps.)

2006 *La realidad alterada. Drogas, enteógenos y cultura*, México, Debate, Arena Abierta.

**Guzmán, Gastón**

1984 “El uso de los hongos en Mesoamérica”, en *Ciencia y desarrollo*. México, noviembre-diciembre, núm. 59, año X, CONACYT, pp. 17-27.

**Herrera, Teófilo**

1992 “De los que saben de hongos”, en *Ciencias. Revista de difusión. Saberes mesoamericanos*, núm. 28, octubre, México, UNAM-Facultad de Ciencias, pp. 37-40.

**López Austin, Alfredo**

2001 “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana”, en Johanna Broda y Félix Báez (coords.), *Cosmovisión ritual e identidad en los pueblos indios de México*, México, Conaculta.

**Wasson, R. G.**

1953 “Seeking the Magic Mushroom”, en *Life*, Estados Unidos, núm. 3, jun. 10.

1960 *Soma Divine Mushroom of Immortality*, Italia, Harcourt Brace Jovanovich, Inc, Ethno-Mycological Studies, núm. 1., Library of Congress Catalog Card number: 68-11197, first edition.

1973 “Mushroom and Japanese Culture”, en *The Transaction of the Asiatic Society of Japan*, Third Series, núm. 11, pp. 5-25.

1998 *El bongo maravilloso: Teonanácatl. Micolatría en Mesoamérica*, México, FCE (Obras de Antropología).

**Wasson, R. G. et al.**

1996 “Los enteógenos como primera forma de religión que nace en el mundo”, en *La búsqueda de Perséfone. Los orígenes de la religión*, México, FCE (Obras de Antropología).

**Wasson, R. G. y Valentina Wasson Pavlovna**

1957 *Mushrooms Russia and History*, fifth ed., vol. II, Nueva York, Pantheon Books.



# EL SUEÑO EN LOS RITUALES AL PIE DEL POPOCATÉPETL Y DEL IZTACCÍHUATL (ECATZINGO, ESTADO DE MÉXICO)

Víctor Alfonso Benítez Corona<sup>1</sup>

## 1. Los objetivos

El propósito prioritario de estas páginas es mostrar que el sueño es un elemento que perdura en las comunidades aldeanas a los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl, y que se presenta como un eje rector de su vida ritual. Por un lado, vamos a estudiar que los “chamanes” de la zona, llamados “tiemperos o graniceros”, a través del sueño diagnostican enfermedades físicas y psicológicas, además de ser un medio por donde se guían los rituales que tienen la intención de mantener en perfecto equilibrio al entorno biofísico, al cosmos y al humano en forma individual y en sociedad. Por el otro, pretendemos demostrar que a partir del sueño la geografía se transforma en un paisaje sagrado, ya que a través de ese estado físico los “chamanes” pueden conocer los santuarios

<sup>1</sup> Licenciado en Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia. Investigador adscrito al Proyecto Eje Conservación del Patrimonio Cultural y Ecológico en los Volcanes, coordinado por la doctora Margarita Loera Chávez y Peniche.

ubicados en la montaña, o al pie de ella, donde deben realizar su trabajo. Es decir, en este particular estado de percepción, es posible para ellos conocer todos los elementos, para que con el ritual puedan lograr el equilibrio y la salud del entorno natural del que el humano es parte inherente. Por último, veremos cómo en estas “sociedades tradicionales”, donde todavía impera como forma básica la economía campesina, el dormir y el soñar es parte integral de su vida diaria. En síntesis, por el sueño se satisfacen las necesidades físicas y psíquicas, tanto en el nivel individual como el comunitario. Acaso estas necesidades podrían suponerse más espirituales que materiales, pero en la realidad nunca dejan de ser complementarias. En Ecatzingo, Estado de México, donde realizamos nuestro estudio etnográfico, el soñar es vivir otra vida en la que los problemas de la convivencia diaria se solucionan; por el sueño se accede al conocimiento de las enfermedades y se conocen mandatos (se reciben órdenes de entes anímicos) para solucionar problemas de orden social, ecológico y económico.

## 2. Lo que las fuentes históricas narran sobre el sueño en las sociedades mesoamericanas

En principio, podríamos decir que en Mesoamérica el sueño era de suma importancia para su vida diaria y ritual. Éste formaba parte de una de las tradiciones más antiguas, como lo era la lectura del *tonalpobualli*, o la cuenta de los días, y el *xiuhpobualli*, o cuenta adivinatoria.<sup>2</sup> La interpretación se daba a través de un libro o códice que fungía como guía para los sacerdotes y especialistas rituales dedicados a la interpretación del sueño, éstos recibían el nombre de *Tlapoubque* o *Tlapoubqui* quienes eran los únicos autorizados en descifrar los simbolismos del “viraje de los sueños”. El libro que fungía de

<sup>2</sup> El calendario mexica resultaba de la combinación fija entre un cómputo solar de 365 días, llamado *xiuhpobualli*, y un cómputo ritual o mágico de 260 días, llamado *tonalpobualli*. Este último era considerado por Bernardino de Sahagún como “cuenta de la arte adivinatoria” o “arte de la nigromancia, o pacto y fábrica del demonio”, pero la verdad es que el calendario prehispánico resultaba de la estrecha combinación entre el *xiuhpobualli* y el *tonalpobualli*, el segundo servía —aun antes de que se le utilizara para adivinar los destinos de los recién nacidos— para dar un nombre propio a cada uno de los días. Diego Durán añade que tenían cuenta de los signos del *tonalpobualli*, no sólo para pronosticar el destino de los recién nacidos, sino prácticamente para llevar a cabo cualquier tipo de actividad [en Tena, 1992:19-20].

guía era llamado *Temicamatl* (el libro de los sueños), desgraciadamente ningún ejemplar pudo sobrevivir a la época de la Conquista y los sacerdotes y sus antiguos secretos fueron perseguidos, por lo que muchos de ellos continuaron su trabajo en la clandestinidad y sin el apoyo de un aparato hegemónico.

Fray Bernardino de Sahagún nos habla de las costumbres de los antiguos mexicanos que iban al Calmécac, donde se instruía a los niños y jóvenes para ser maestros y realizar diferentes tareas de penitencia como buscar puntas de maguey con las que se auto sacrificaban en el interior de los templos o en la cima de algún cerro; también —nos dice— debían limpiar, barrer y mantener limpio el templo, custodiar el fuego y ayunar constantemente para llegar al camino de la iluminación; pero, sobre todo, continúa el religioso, eran adiestrados en el arte de la adivinación: “les enseñaban todos los versos de canto, para cantar, que se llamaban divinos cantos, los cuales versos estaban escritos en sus libros por caracteres; y más les enseñaban la astrología india, y las interpretaciones de los sueños y la cuenta de los años” [Sahagún, 2006:III, cap. VIII, 206]. Era de gran menester saber interpretar los sueños porque por medio de esta particular concepción se podía tener acceso a planos alternos donde se podía consultar la salud física y mental de los seres humanos, así como la forma en que debería hacerse alguna ofrenda, con el fin de tratar de mantener el equilibrio cósmico y en consecuencia, del orbe y de la sociedad en general. Aunque Sahagún trató de entender la lengua y las costumbres de los antiguos mexicanos, sin embargo, le fue difícil, desde su formación occidental y religiosa católica, entender esta particular forma cultural en la que a través de ayunos, por ejemplo, sentían poder tener contacto con sus dioses. En este estado, a través del sueño, entraban en un trance que les ponía en comunicación con entes sagrados que les dictaban la manera de realizar sus diferentes ritos.

Por su parte, fray Bartolomé de las Casas, que fue uno de los religiosos que más apeló por el bienestar de los indios, escribió una serie de libros, como *Los indios de México y Nueva España*, donde habla de las diferentes tareas que realizaban los sacerdotes mexicanos en sus ritos y allí hace alusión especial de los sueños para la curación de los seres humanos, el entorno y, sobre todo, cómo afectaba en sus actividades diarias: “Muchas cosas hacían o dejaban de hacer por los sueños, en que mucho miraba, de los cuales tenían libros, y lo que significaban, por imágenes y figuras. Interpretában-

selos los sacerdotes o maestros que tenían de aquel oficio” [Casas, 2004:III, cap. 138, 79]. No sólo la interpretación del sueño era necesaria para la sanación del medio ambiente o de los individuos, también debían realizar ciertas ofrendas que dieran gusto a los dioses y no dejaran caer su furia sobre ellos, porque así como eran de benévolos podrían tornarse malévolos, como es el caso de la advocación de Tezcatlipoca llamado *Titlacabuan*, “del que somos esclavos”. Fray Gerónimo de Mendieta menciona cómo la fealdad de los dioses era tanta que les temían demasiado con sólo verlos, pero éstos eran hechos tal y como se les habían presentado,

no les habían de dar otras feas y tan fieras figuras, sino de hombres. A esto se puede responder, que como á veces aparecieran á algunos en aquellas diversas formas que querían fingir, ora fuese una visión o en sueños (los cuales ellos muchos creían), parecióles figurados como los veían ó soñaban... [Mendieta, 1945:II, cap. XI, 94].

Podríamos decir que los padres conquistadores, en sus crónicas e historias, aunque hablan de los sueños, parecen no comprender toda la connotación sagrada que éstos tenían para los indios; por el contrario, los veían como algo demoníaco: “Estos eran dignos, por estos ayunos y vigílias y penitencias en que vivían, que les apareciese el demonio les decían o lo que ellos inventaban, diciendo que lo mandaban los dioses. Lo que afirmaban que veían, comúnmente una cabeza eran largos cabellos” [*Ibid.*:69].

Tras la conquista y la evangelización, los indios trataron de mantener sus costumbres y ritos veladamente; sin embargo, eran perseguidos y se fusionaron con las nuevas creencias; entonces todo sobrevivió en la memoria y en una práctica que con el tiempo resultó fragmentaria y adicionada por formas culturales de los nuevos tiempos. La memoria individual y la colectiva<sup>3</sup> permitieron que las antiguas tradiciones se siguieran reproduciendo en la clandestinidad, encubiertas con elementos cristianos, lo que dio por resultado un sincretismo<sup>4</sup> que permitió su continuidad hasta el presente.

<sup>3</sup> Son fragmentos de un pasado, que sin tener un discurso hilvanado están en el subconsciente de una sociedad determinada y se proyectan en las formas de hacer y vivir, en su cultura local [comunicación personal, M. Loera, 2009].

<sup>4</sup> Al destruirse el cuerpo sacerdotal de la religión mesoamericana precolombina, al desmantelarse su organización ceremonial y reprimirse sus manifestaciones canónicas, los cultos populares emergieron como una alternativa a la

Para el siglo XVII, las autoridades religiosas católicas se percataron de que pese a sus esfuerzos por la extinción, los métodos para la pronosticación y curación de enfermedades a través de los sueños y el uso de plantas psicoactivas que ayudaban al “chamán” a entrar en contacto con otros planos cósmicos, seguían vigentes:

Es de advertir que casi todas las veces que se mueven a ofrecer sacrificios a sus imaginados dioses, nace de mandarlo, y ordenarlo assi algunos sátrapas, medico, sortilegio o adiuino, de los otros indios, fundándose los mas de ellos en su sortilegios, o en lo que se les antoja desatinados de la bebida de lo que llaman ololiuhqui, o pezote, o tabaco... [Ruiz de Alarcón, 1987:cap. II, 131].

Los adivinos a los que se refiere este texto eran llamados *paynani*, “el que corre ligeramente”, y eran los encargados de interpretar los sueños a través de la ingesta de hierbas, principalmente el ololihuqui.

Ruiz de Alarcón señala que antes de dormir la gente realizaba diferentes conjuros para evitar ser víctimas de algún brujo que entrara en sus sueños y los molestara si es que su alma salía a deambular. Con ello pretendían evitar que el curandero o soñador llegara a enfermar o a quedar encantado: “Ea ya, mi antiguerada estera que abres boca hazia quatro partes, sigue, también tu tienes sed y hambre. Ea que ya viene el maligno, el que burla las gentes y es de mal consejo ¿Por qué que me ha de hazer, no soy yo un desdichado que víuo sin que ni para que y con perpetua miseria” [*Ibid.*:155]. El miedo que les infundía enfermar durante la noche a través del sueño los hacía ponerse en guardia ante los diferentes seres malignos que habitan la oscuridad, al despertar volvían a hacer la oración que los redimía de toda enfermedad: “Este-rica mía, semejante al tigre, si a sucedido que vino algun meluado a dañarme, o bien quizá no; si llego a mi de todo punto o a mi ropa y me alzo” [*Ibid.*].

Cuando eran descubiertos haciendo las oraciones antes enunciadas, eran

---

catequesis cristiana, o bien, como mediadores simbólicos que, en algunos contextos, terminaron sincretizándose con las imágenes católicas; en el primer caso, operaron como claves de resistencia ideológica, mientras que en el segundo funcionaron como materias primas de la nueva superestructura, construida a partir de la religión prehispánica y el cristianismo colonial, pero distinta en ambas matrices.

De acuerdo con la orientación del marco conceptual, el sincretismo se entiende como un fenómeno propio de la religiosidad popular que expresa articulaciones y contradicciones históricamente configuradas [Báez, 1994:30].

sentenciados por el Tribunal de la Santa Inquisición, a pesar de que esta institución no fue creada para los indios [*Ibid.*]. Es posible que quienes durante el Virreinato siguieron encabezando las ceremonias fueran descendientes de antiguos linajes de indios, casi seguramente de oficio sacerdotal. Ellos siguieron pasando sus conocimientos por generación y la práctica llegó al presente como lo hemos podido confirmar con nuestros informantes en la población de Ecatzingo, ubicada al pie de los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl, como veremos adelante.

### **3. Algunas menciones sobre el sueño en la antropología contemporánea**

El sueño, en palabras de Mercedes de la Garza, es “una separación temporal, que permite al espíritu penetrar en los espacios inaccesibles para el cuerpo” [Garza, 1989]; es decir, que la parte del ser humano, “el espíritu”, no descansa al dormir. Se dice que algunos individuos que han sido tocados por un rayo o por “enfermedades relacionadas con el agua” se convierten, por ese hecho, en “tiemperos, graniceros o aguadores”, ellos, al ser designados por “lo alto” deben trabajar el temporal y reciben una función para mantener el equilibrio de la sociedad, el cosmos y de la naturaleza, o sea que al ser tocados por el rayo quedan en un estado de inconsciencia o de muerte en donde pueden viajar a otros mundos o dimensiones que son ajenos para la gente normal, allí sueñan y suelen comunicarse con las deidades (en este caso, con los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl) y al regresar pueden dar solución a diversos problemas, por el sueño incluso, le son revelados los secretos de la medicina herbolaria para curar enfermedades que están brotando en su comunidad.

Al despertar, “el tiempereo” tiene la obligación de hilvanar el sueño para poder dar una interpretación lógica y coherente a lo soñado. Después de darle una interpretación fluida al sueño, el “tiempereo” tiene que dar aviso a su comunidad y explicarle los mandatos que desde “arriba” se realizaron. Cabe recalcar que el sueño, para que sea aceptado, debe cumplir con ciertas normas culturales y debe tener una “función social” que dé algún beneficio a la comunidad; así, de individual el sueño pasa a ser colectivo, pues ya cada integrante del grupo trata de darle un sentido mas lógico y coherente si es que esto hace falta; si no, se acata tal y como lo dijo el caporal mayor o

“tiempero mayor”.

A través de los sueños el alma de un individuo puede viajar a otras dimensiones o a otros mundos, por ejemplo, al interior de las montañas<sup>5</sup> donde las deidades habitan y auxilian al hombre equilibrando los ciclos de la vida, o bien, al inframundo, donde habitan las almas de los antepasados. El soñante, por lo tanto, debe tener un control mental muy fuerte para establecer contacto en el entorno biofísico y así transformarlo en “geografía sagrada”, allí podrá realizar sus rituales de equilibrio del ecosistema; debe también saber manejar los símbolos e imágenes para hacer lo anterior y para curar enfermedades psíquicas y fisiológicas como los sustos o la “pérdida de la sombra”, enfermedades que desde la época virreinal se siguieron manejando; debe saber cómo usar las hierbas y otros elementos de la naturaleza para el cumplimiento de sus funciones globales, a partir de las cuales, busca la salud de la naturaleza y en consecuencia, la de todos los seres vivos, incluyendo al humano. Se dice que el alma de un ser pierde su fuerza, y por lo tanto, su posibilidad de soñar, cuando está ebrio, cuando realiza un coito, cuando enferma y cuando muere.

#### 4. El espacio-tiempo en el sueño

El espacio-tiempo es algo que los antiguos mesoamericanos (particularmente los llamados “hombre-dios”, los que tenían dones especiales o los que habían nacido en una fecha del calendario que les otorgara alguna categoría especial) sabían manejar muy bien. Gracias a ello podían acceder a los espacios cósmicos y para lograr esto debían seguir técnicas muy especializadas. Por ejemplo, entre los ahora llamados “tiemperos” o “graniceros” es usual hacer la ingesta de hierbas, plantas sagradas (como los hongos enteógenos) o el vino de maguey (pulque), lo cual les ayuda a entrar en estado de trance donde se sueña y desde aquí pueden realizar funciones sagradas y curativas, igual que se hacía en la antigüedad. Acerca de ello nos comenta un especialista de Ecatzingo lo siguiente: “Nosotros comemos niñitos<sup>6</sup> sólo cuando hay que curar a una persona, lo comemos y empezamos a soñar cómo hay que curar

<sup>5</sup> Hoy en día se considera a las montañas como “fábricas de agua” y que en su interior se encuentra una variedad de frutos y verduras, además de que siempre es temporada de verano, no existe el tiempo como tal y sobre todo siempre hay abundancia.

<sup>6</sup> El tiempere se refiere al uso de hongos del género *Psilocybe aztecorum*, conocidos también con el nombre de “derrumbes”.

los calvarios y el trato que hay que darle a los aires, pero yo no curo, es el de arriba el que lo hace y me da entendimiento...”<sup>7</sup>

Sin embargo, el sueño, desde antaño y en la sociedad que estamos estudiando, conserva funciones similares, en cuanto al manejo del espacio y del tiempo, en el mismo sueño se rompen los esquemas de los vivos y se entra en un mundo mágico donde lo increíble es posible, como volar y hablar con animales, plantas o rocas. Es decir, que los “brujos”, “chamanes” o “graniceros” deben saber manejar muy bien tres tiempos: presente, pasado y futuro, en este sentido podemos decir que el soñar no solamente se presenta de manera espontánea. En algunas comunidades aledañas a los volcanes, los martes y los viernes son los días considerados propicios para soñar y tener contacto con los espíritus; en otras poblaciones que habitan al sur del territorio mexicano, como los mayas tzotziles de Chiapas, el miércoles es el día perfecto para soñar y rezar.

Algo que es importante destacar es que —en las sociedades de las que hablamos—, a través del sueño los dirigentes sagrados, los “tiemperos”, se remiten al “tiempo del mito”, es decir, que entran al origen del tiempo, a la creación del humano con perspectivas heredadas por el mundo prehispánico mesoamericano; en él, los mitos son vistos como “conjuntos de historias que contienen la demostración del sentido interno del universo y de la vida humana, dichas creencias se expresan en narraciones, imágenes (sueño), ritos, ceremonias y símbolos” [López Austin, 2006].

Esas historias o narraciones míticas recrean el mundo de los dioses, pero impactan la vida humana en muchos sentidos; a partir de ellas, se rompe el tiempo y el espacio sagrado para descender al tiempo de los hombres, dicho de otra manera, el humano desde estos últimos entra a la esfera de los primeros. Por ello es que López Austin anota que el tiempo mítico de los antiguos mesoamericanos se subdividía en tres fases:

1. El tiempo es la existencia intrascendente de los dioses.
2. El tiempo mítico, el de la creación.
3. El tiempo de los hombres [*Ibid.*].

Don Epifanio, que es el mayor del grupo denominado “los misioneros del

<sup>7</sup> Don Quicho, septiembre de 2009.

temporal” en Ecatzingo, es comerciante de aguacate y se dedica al campo. Nos contó cómo en el sueño pudo tener contacto con un primo suyo que ya tenía más de cinco años de fallecido:

Pues sí, joven, estaba soñando que andaba por el cerro partido, aquél que se ve, y cerca del potrero. Mi primo tenía su terreno ahí. Él sembraba aguacate y estaba lleno de árboles; ahora ya no está así, ya quitaron muchos y ya casi no hay aguacatera. Pos que lo veo llegando en un volkswagen rojo y me decía: “¿Qué haciendo, *Pifas?*” “Nada, ¿y tú?” “Vengo a ver mis tierras, ¿sí llego a tiempo?” Y le dije que sí, y que paso a despertar, y que le digo a mi tía y pues resulta que estaban por vender el terreno. Mi primo me vino a avisar [Entrevista, 2009].

Es importante captar bien los mensajes del sueño para estar “bien prevenidos” ante el futuro incierto; mediante el traslado de tiempos y espacios se comunican con distintos entes sagrados que los ponen en guardia ante lo venidero, que es pasado a la vez, porque ya sucedió. Como dice Aguirre Beltrán:

Las percepciones logradas por el sueño añaden a la experiencia objetiva los datos de esa parte del mundo, la invisible y la intangible... El sueño no sólo es certidumbre, sino además, anuncio de lo que acontecerá —lo futuro— y, al mismo tiempo, es pasado —lo pretérito— porque ya ha sucedido en el sueño [1963:171].

## 5. El sueño como diagnóstico de enfermedades

En muchas comunidades de origen mesoamericano se encuentran enfermedades relacionadas con entidades anímicas que sólo se observan durante los sueños. No olvidemos que en el México prehispánico las fuerzas sobrenaturales eran atribuidas a cosas divinas que eran castigos por parte de los dioses; pero también, si existía una bendición, era atribuida a ellos. Estas fuerzas sobrenaturales formaban parte de un sistema articulado de creencias llamado “cosmovisión”,<sup>8</sup> donde se expresaba su visión del mundo, pero sobre todo

<sup>8</sup> En esta exposición utilizamos el concepto de Johanna Broda, quien plantea que la cosmovisión es “la visión estructurada en la cual los antiguos mesoamericanos combinaban de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que vivían y sobre el cosmos en que situaban la vida del hombre (...) el fundamento de la cosmovisión en el medio ambiente y su interacción constante con él, también le daba legitimidad a la religión prehispánica, ya que situaba la vida del hombre en el cosmos y la vinculaba con los fenómenos naturales de los cuales la sociedad era

se expresaba en su vida diaria y en su cuerpo que representaba a pequeña escala el universo.<sup>9</sup>

El cuerpo o *tonalli*, para los antiguos mexicanos, se dividía en dos partes: la física, compuesta por carne y huesos, y otra que era difícil de observar a simple vista porque constituía una individualidad etérea, llamada *tonal*. En la actualidad, muchos pueblos de origen prehispánico, como el que estudiamos en estas páginas, siguen teniendo esa concepción a pesar de las grandes transformaciones a las que han estado sujetos. Todavía se piensa que una parte del individuo al dormir desprende esa segunda parte de su cuerpo físico y empieza a transitar por espacios y tiempos que el cuerpo en estado normal es incapaz de acceder. En esos sitios y tiempos, un habitante común al soñar puede encontrarse con entidades malignas que causan efectos físicos que se manifiestan a corto o largo plazo. Esos efectos son en realidad enfermedades que son llamadas desde la época virreinal “los sustos”, “mal de ojo” y “malos aires”, de los que pueden derivar otras enfermedades, ya que toda su constitución es divina y es atribuida a cosas sagradas y suelen presentarse de manera física, lo que las vuelve a su vez, mundanas y de mal augurio para el que las padece.

Doña Atanasia es partera y “tiempera” de Ecatzingo, a ella el rayo la “chicoteó” durante un año en el interior de su casa porque no se decidía a aceptar el cargo. Nos platicó la manera en que alivió a un paciente al que le había costado mucho trabajo curar porque no encontraba la manera de sanarlo, por lo que tuvo que recurrir al sueño:

Una vez que viene mi compadre quejándose de una dolencia en el costado derecho de su panza, que lo acuesto, lo sobo y le digo: “Ya está compadre”. Al siguiente día, que regresa y me dice: “Comadrita, me sigo sintiendo muy mal, ¿qué hago?”. Que lo vuelvo a limpiar, y no se veía nada, que le digo: “Tómese este tecito de toronjil y venga pasado mañana, espero ya tener la razón”, y pos que se va... Esa misma noche que sueño con un borreguito blanco y que veo a los espíritus, me dijeron: “Vas a tomar esta hierba del pastor, la vas a poner así, ansinita se la das de tomar tres días, y ¿ves esta otra?”. Le digo: “¿El ajenjo?” “Sí, ese mero; que lo

---

altamente dependiente” [Broda, 1999:462].

<sup>9</sup> En la época prehispánica la visión del cosmos era representada por un cuadrante, donde en cada esquina habitaban deidades dedicadas a cuidar y sustentar el mundo. Esta representación se hacía a manera de quince y se reflejaba en el arte, la arquitectura y en las representaciones ideográficas.

meta en alcohol y se friegue todas las noches, ya tu sabrás cuantos días”. Ellos ya me dieron la razón para curar a mi compadre [Entrevista, 2008].

Un especialista en sueños se interna en la nebulosa bruma del plano y espacio de las deidades para ayudar a otros miembros de la comunidad que fueron sin saberlo a ese mismo sitio, al dormir. El especialista se torna así en un cazador que busca encontrar el “alma perdida” entre los cerros, barrancas, iglesias, cruces de camino y otros espacios, que en la dimensión del sueño son sacros. Estando en ese tiempo y en ese espacio, otros seres no malignos le dirán el tipo de enfermedades que tienen sus pacientes, las hierbas que los curarán y los tipos de ofrendas que éstos tienen que hacer en agradecimiento a la sanación y al retiro de los espíritus malignos. Por lo general, estas ofrendas, que se solicitan, tienen un alto valor simbólico relacionado con el campo de los opuestos complementarios: frío y caliente, bueno y malo, etc. Cuando “el tiempereo” retorna del sueño, suele aplicar lo que se llama “la técnica de inversión”:<sup>10</sup> debe acomodar las visiones que observó en el sueño ya que suelen venir al revés, él trata de ponerlas en orden.

Otro aspecto a resaltar es que, en las comunidades de origen prehispánico —concretamente, en la que estudiamos—, detrás de la constante transpolación de espacios y tiempos a que se accede desde el plano del sueño, está inmersa una particular relación entre el humano y la naturaleza. En ella, el hombre es parte inherente de esta última y, por la acción de contacto con el plano sagrado y el ritual, logra el equilibrio de los ciclos de la vida, incluyendo la de él mismo. Por ello, no es nada extraño que en los sueños de los “tiemperos” las imágenes y símbolos que se presentan están íntimamente ligados con su entorno.

## Conclusiones

El uso del sueño como parte de los rituales sagrados y como vía para las prácticas adivinatorias no es solamente una herencia de origen mesoamericano con obvias variables, es un legado de culturas milenarias que han poblado el orbe

<sup>10</sup> Jaques Galinier hace un estudio acerca de los sueños entre los otomíes de la Sierra Norte de Puebla y encuentra que el especialista en sueños utiliza la técnica de “inversión”, es decir, que las imágenes en el sueño siempre vienen al revés y hay que interpretar el sueño desde la última imagen que se tuvo en el mismo hasta al principio para darle un orden y coherencia, además de que éste es un instrumento de diagnóstico y pronóstico médico [Galinier, 2000:199-200].

entero. Ecatzingo de Hidalgo, Estado de México, al pie de los volcanes Iztac-cíhuatl y Popocatepetl, es sólo un ejemplo en tal sentido. Lo importante es que al igual que el conjunto, tiene aún, por dicha vía, la difícil misión de mantener equilibrada a “la madre tierra” para que la fauna y flora pervivan y la salud del humano se integre y conjugue con la del entorno natural. Ciertamente, frente a las demandas de las estructuras modernas, la práctica cultural se ve afectada y parecería entrar en proceso de extinción. Sin embargo, después de nuestra práctica etnográfica podemos afirmar que, no obstante los reajustes que ha sufrido ante las demandas de las estructuras hegemónicas contemporáneas, la práctica aún pervive en la memoria individual y colectiva y se manifiesta en muchos aspectos de sus calendarios rituales anuales que siguen los ritmos del ciclo del agua.

Los encargados de revivir esta memoria son los llamados *tiemperos*, *curanderos*, *hierberos* y *parteras*, *chamanes* que llevan a cabo tan difícil misión. Pero no sólo ellos están a cargo de la tarea: también los abuelos han asumido la responsabilidad de continuar con las tradiciones, que van reproduciendo y pasando de boca en boca entre sus hijos y nietos. Así, las nuevas generaciones han adquirido ese saber, que enriquecen a la vez, gracias a lo que los espíritus de sus antepasados les dictan en los sueños. La cosmovisión que hay detrás de todo esto es, sin lugar a dudas, un punto de reflexión ante la destrucción de la naturaleza y el desequilibrio emocional y físico del humano, debidos a las contradicciones de las macro estructuras de orden globalizante. Frente a ello, estudiar una cultura que en su eje tiende a sacralizar mediante el culto y el ritual al entorno biofísico y que considera al humano parte integral del mismo, no es algo ocioso. Por el contrario, pensamos que ese conocimiento es un camino importante por recorrer en materia de conservación del patrimonio cultural y ecológico.

## Bibliografía

### Aguirre Beltrán, Gonzalo

1963 *Obra antropológica VIII: Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, INI/FCE/U.V.

1986 *Obra antropológica XIII: Antropología médica. Sus desarrollos teóricos en México*, México, INI/FCE/UV

### Albores, Beatriz y Johanna Broda (coords.)

2003 *Graniceros: cosmovisión y meteorología de Mesoamérica*, Estado de México, El Colegio Mexiquense/UNAM-III.

### Anzures y Bolaños, María del Carmen

1989 *La medicina tradicional en México. Proceso histórico, sincretismo y conflictos*, 2ª ed., México, UNAM-IIA.

### Báez-Jorge, Félix

2000 *Los oficios de las diosas: Dialéctica de la religiosidad popular entre los grupos indios de México*, México, Universidad Veracruzana.

### Báez, Lourdes

1998 “Experiencia onírica y práctica ritual entre los Nahuas de la Sierra Norte de Puebla”, en Patricia Fournier y Walburga Wiesheu (coords.), *Arqueología y antropología de las religiones*, México, Conaculta-INAH, pp. 19-31.

### Baudoin, Charles

1956 *Introducción al análisis de los sueños*, Buenos Aires, Psique.

### Bonfil, Guillermo

1968 *Los que trabajan con el tiempo. Notas etnográficas sobre los graniceros de la Sierra Nevada*, t. 1, México, INI/INAH/CNCA/FFNFE/SRA/CIESAS.

1987 *México profundo. Una civilización negada*, México, SEP/CIESAS (Foro, 2000).

### Broda, Johanna; Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupome (coords.)

1999 *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, UNAM-III.

### Casas, fray Bartolomé de las

2004 *Los indios de México y la Nueva España*, Porrúa.

### Garza, Mercedes de la

1978 *El hombre en el pensamiento náhuatl y maya*, México, UNAM-III.

### Lewitzki, Anatole

1957 “Mitos y ritos del Chamanismo”, en *Diógenes*, Sudamericana, pp. 53-67.

**Loera Chávez y Peniche, Margarita**

- 1987 *Mi pueblo: su historia y sus tradiciones*, México, INAH/SEP.  
 2006 *Memoria india en templos cristianos. Historia político-territorial y cosmovisión en San Antonio la Isla, San Lucas Tepemaxalco y Amecameca. El valle de Toluca y el valle de México en el Virreinato*, México, INAH.

**López-Austín, Alfredo**

- 1969 *Augurios y abusiones*, México, IIH-UNAM (Cultura náhuatl, Fuentes, 7).  
 1993 “El árbol cósmico en la tradición mesoamericana”, en *Ichiko Intercultural*, núm. 5, Tokyo, Iichiko.  
 1996 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nabuas*, primera reimpresión, vols. I y II, México, UNAM-IIA.  
 2000 *Textos de medicina náhuatl*, México, UNAM-IIH (Cultura náhuatl, Monografías, 19).  
 2006 *Los mitos del Tlacuache*, segunda reimpresión, México, UNAM-IIA.

**Mendieta, fray Jerónimo de**

- 1945 *Historia eclesiástica indiana*, 4 vols., Salvador Chávez Hychoc (ed.), México.

**Ruiz de Alarcón, Hernando**

- 1987 *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentilicias de las razas aborígenes de México, en el alma encantada*, México, FCE.

**Sahagún, fray Bernardino de**

- 2006 *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, México, Porrúa (Sepan cuántos...).

**Tena, Rafael**

- 1992 *El calendario mexica, bibliografía y cronografía*, México, INAH (Científica).

**Zorita, Alonso de**

- 1942 *Breve y Sumaria relación de los señores de la Nueva España*, México, UNAM (Biblioteca del Estudiante Universitario).

# **LA PÉRDIDA DE LA SOMBRA: MITO DE LA “DOBLE CAÍDA” VIVIDO EN UNA POBLACIÓN ENTRE EL POPOCATÉPETL Y EL IZTACCÍHUATL**

**Gilberto León Vega<sup>1</sup>**

## **1. Los objetivos**

El trabajo que a continuación se presenta tiene como objetivo el estudio de una pervivencia milenaria llamada, en la época prehispánica, el *tonalli*, y posteriormente la “pérdida de la sombra o del alma”, y las consecuencias y formas de curación que inciden en las personas que adquieren este mal. Para estudiarlo hemos presenciado esta realidad en el poblado de San Pedro Nexapa, Amecameca, al pie de los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl, en el Estado de México. Cabe mencionar que las prácticas curativas que realiza doña Silvestra, nuestra informante, son parte de sus actividades como “tiempera” o “granicera” mayor en esta comunidad, que es la puerta de entrada hacia los dos volcanes por Paso de Cortés. Se trata, por lo tanto, de una especialista que cura las enfermedades

<sup>1</sup> Pasante de la licenciatura en Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, e investigador adscrito al proyecto Eje Conservación del Patrimonio Cultural y Ecológico en los Volcanes, ENAH-DEH, INAH, bajo la coordinación de la doctora Margarita Loera Chávez y Peniche.

de la naturaleza y los males del humano, buscando su equilibrio, ya que en su concepción, el hombre es algo inherente al entorno biofísico y al cosmos. Su saber, en consecuencia, tiende a la búsqueda de un bienestar global. Para poder entender esta realidad ha sido necesario realizar el análisis de las actividades de doña Silvestra a partir de lo que las fuentes históricas nos hablan durante el periodo previo a la conquista hispana. Se trata, por tanto, de un tema tratado desde la etnohistoria.

Entiendo por etnohistoria, el acto de re-construir y darle sentido a las huellas hechas por el hombre (fuentes), creadoras de una historia pasada, por la cual se forma la presente y venidera.<sup>2</sup> Por eso, el trabajo del etnohistoriador es el que resume todo un saber, todos los vestigios a su alcance, de esa *materia prima* conformada por el llamado “hombre primordial”, del cual proviene una historia de la *tradición única*, para todo el género humano. Este humano es al que, según Gilbert Durand [1981], Espengler llama “campesino ahistórico”, y puesto que ninguna cosa, ninguna palabra o escrito está desunido de todo su pasado, actualmente quedan incidentes arqueológicos y residuos culturales de ese antiguo pasado que sigue dando frutos en las actuales sociedades, constituyendo, así, un archivo del saber, de ese hombre que antiguamente pobló el actual territorio mexicano. De ahí que trate de rastrear esas “huellas” del pasado prehispánico, el tema de “la pérdida de la sombra” (o del alma), en las “sociedades tradicionales” actuales que conservan rasgos culturales mesoamericanos.

Quisiera describir qué es el pensamiento tradicional “primigenio” del cual forman parte las comunidades indígenas del país, en especial las personas que se consideran curanderos o “graniceros”, pues ellos son los depositarios y herederos de los conocimientos de la tradición en estudio.

La fuente histórica con la que confrontaré mi trabajo etnográfico es el *Tratado de las supersticiones y costumbres que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España*, de Hernando Ruíz de Alarcón, que data del año 1629 [Ruíz de Alarcón, 1951], pues es la primera que trata el tema de “la pérdida del alma”. Por último, veré otras interpretaciones que se han hecho sobre

<sup>2</sup> Por ello, el símbolo de la carrera de Etnohistoria son unas huellas de pies que se dirigen hacia dos direcciones opuestas en el camino de la vida, una mirando hacia el pasado histórico y otra mirando hacia el futuro metahistórico. Ahí, el hombre del presente es el principal actor del drama mítico siempre vivido, por lo cual, él mismo crea el desenlace de su historia.

esta cuestión para luego exponer mi punto de vista acerca de esta enfermedad desde el plano mítico, simbólico y arquetípico que se resume en la religión.

He tomado en cuenta que para estudiar un fenómeno no hay que forzar los datos y hay que adecuar la metodología a nuestro objeto de estudio. Con base en ello, pensé abordar el tema desde el mismo pensamiento de mi objeto de estudio, “el tradicional”, lo cual no quiere decir que no se puedan utilizar otras explicaciones de la ciencia occidental para llegar a mejores conclusiones y avances para el entendimiento, ya que “estas dos concepciones del hombre no son simétricamente excluyentes: si el hombre filosófico occidental está obligado, cogido en las redes de la historia de su civilización que prolonga su cultura, a rechazar la tradición, a la inversa, el hombre tradicional no está obligado a rechazar los datos y la conquista de la ciencia” [Durand, 1999:66]. Sobre ello, nuestra especialista de la curación, doña Silvestra anota lo siguiente:

te digo, todo es bueno, el doctor es buenísimo el doctor, lo que pasa que si está asustado van y le dan unas pastillas, en lugar de que lo compongan lo descomponen, porque ya lo pusieron más alérgico al susto... Entonces pus hay cosas que el doctor sí los puede hacer y hay cosas que también no puede aunque él quisiera, pero no lo reconoce, y nosotros también, hay algunas curas que lo podemos hacer, pero algunas también no. Si todos tenemos nuestro trabajo.

## 2. Características del pensamiento del “hombre de tradición”<sup>3</sup>

El pensamiento del “hombre de tradición” permanece por encima de las civilizaciones que pasan, tiene la singularidad de no distinguir el yo del mundo, piensa que el yo está indisolublemente unido a la naturaleza, al cosmos. Se concibe como una unidad con lo creado, tiene una relación “simpática” entre las sustancias químicas, las plantas, los lugares y los astros. El hombre se concibe

<sup>3</sup> Retomo la explicación de este apartado de la obra de Gilbert Durand, para confrontarlo con el pensamiento que pervive actualmente en las sociedades de “tradición mesoamericana” indicando cuán extendido estuvo ese “pensamiento tradicional”, como lo demuestran los anglosajones con la llamada *Anthropology*, viendo que el *anthropos* —el *Homo sapiens* de zoología— ha tenido una recurrencia y referencia de una “tradición” de la antropología filosófica para su historia. Asimismo, Levi-Strauss ha mostrado que “los hombres siempre han pensado así”: tienen los mismos deseos, las mismas estructuras afectivas, las mismas imágenes (arquetípicas) que se reflejan en el espacio y en el tiempo de un extremo a otro de la tierra. Con ello no quiero decir que haya existido contacto entre culturas, un difusionismo, sino que considero que hubo un tiempo en que el pensamiento de la humanidad toda, se vio en su “evolución” permeada por este mismo pensamiento, que explicó del mismo modo el universo y la vida.

como una figura antropocósmica en la que el cuerpo es parecido al firmamento; por ello, los astros, la salud, así como los minerales y vegetales, el mundo geográfico, el paisaje ritual y las configuraciones de cualquier objeto son una unidad y determinan el carácter, el psiquismo, la salud y la enfermedad del hombre. De ahí que la astrología haya sido, y sea, la sistematización escrupulosa de esta filosofía de la simpatía del macrocosmos y del microcosmos.

Lo anteriormente citado se observa en la comunidad de San Pedro Nexapa con la especialista, doña Silvestra, quien para la curación del corazón recurre a los astros para aplicar el tratamiento:

Se le da, se lo tiene que tomar en ayunas y lo tiene que tomar cuando viene saliendo el solecito, no cualquier hora. El lado que sale el solecito, ese lado tiene que tomarlo; y luego, en la noche en la tarde dando las cinco seis, ya nomás falta estar atento qué lado se mete el sol, y del lado que se mete, se tiene que echar agua, agua tibia para atrás, para atrás, para que se le quite; el corazón repone. Sí, así te digo.

Otra característica que he observado con doña Silvestra consiste en su esfuerzo y su concepción de la vida, ya que trata de unificarse con el modelo simbólico de la naturaleza, “de la Creación”, y en esta “prueba” encuentra la certeza de su principio unificador. Su ética consiste en términos del florecimiento de la vida, de ahí que el hombre en Mesoamérica se considere como una planta de maíz. Su pensamiento no funciona por sí mismo, siempre incluye a los demás, por ello, es precavido y cuidadoso al no afectar a lo que le rodea. Su palabra no es un intercambio, pensamiento y palabra son medios que le significan algo en todas las expresiones, es por ello que el esfuerzo ético apunta hacia una sabiduría que se logra en la unificación con el todo. De ahí que al “perderse la sombra”, se pierde el equilibrio no sólo en sí mismo sino en relación con el todo.

Se piensa con respecto al carácter de una persona que ha “perdido la sombra” que:

...gente como él no necesitamos, porque nomás le hace mal a todos, no trabaja duro, no se esfuerza, y no piensa por el bien de todos, sino nomás para él... Sólo se enoja, no escucha y cuando alguien no escucha es que no piensa bien ni en su cabeza ni en su corazón [Camacho, 2004:90].

Otra característica de ese pensamiento totalizador es que consideran que su conocimiento es unitario; dentro de este conocimiento no existe una separación entre el sueño y la vigilia, porque es el “cuerpo astral” o la “sombra”, esa parte integral del yo, el que vive, actúa y experimenta cuando el yo racional (de la vigilia) se “duerme”. Un ejemplo de esto se puede observar en San Pedro Nexapa, cuando las personas consideran que el sueño es parte integral de la vida de las personas, ya que avisa sobre ciertos acontecimientos. Dice la “granicera”, doña Silvestra, que “hay veces que soñamos feo, sueñas un atropellamiento, sueñas que te roban, sueñas juegos, sueñas que se te cae tu pelo, sueñas agua sucia, sueñas cosas que tú no los deberías de soñar. Es por lo mismo, que alguien le está faltando algo, te dan aviso en el sueño, nada más que uno pues al no saber, claro que dice uno, no puede ser”. Por ello, el hombre de tradición conoce varios “estratos” de duración, varias “regiones” de un mismo tiempo.

En ese pensamiento, las cosas y los acontecimientos tienen un sentido bien definido: cada lugar, persona o cosa, contiene una cualidad oculta que no puede vislumbrar el pensamiento racional, debido a que es más “interior”, es un “pensamiento” simbólico que descifra y traspasa el secreto, devela la verdad. Es un pensamiento *gnóstico*, ya que detrás del fenómeno, el pensamiento simbólico busca el sentido, busca la quintaesencia de las cosas.

Lo que domina este pensamiento simbólico es la pluralidad interpretativa; todo acontecer se puede leer en múltiples registros y se pueden dar múltiples significaciones. Si éstos tienen cierta repetición, cierta regularidad, permiten teóricamente la predicción, como se puede ver en los acontecimientos naturales. Por ello, no existe nada indiferente a la naturaleza, cada situación remite a un aviso en el tiempo, cada lugar y cada tiempo son signos de un acontecer. De ahí que se conserven prácticas adivinatorias, ya sea por las aguas, por los sueños, por los astros. Su predicción está ordenada a un juego de posibilidades cualitativas.

La última característica que presenta el “pensamiento tradicional” es su carácter mítico. En este caso, a la “pérdida de la sombra o del alma”, se le considera como una enfermedad causada por la divinidad, debido a una ofensa hacia ella.

El “hombre de tradición” considera su vida como un retorno; su viaje corresponde a diversas “etapas”, y esas “etapas” son las modalidades ordena-

doras de lo divino en el hombre, por ello sus rituales anuales. La razón de ser de sus actos y de su pensamiento es “reconducirse” más allá de la “caída”, más allá de la separación. Los mitos a los que es susceptible son los mitos de caída —como el mito adámico— y los mitos del destierro. En el caso de Mesoamérica, el mito de Quetzalcóatl muestra las dos posibilidades del hombre: la caída, al cometer infracciones; el ascenso, al convertirse en un astro, en un hombre-dios.

La caída se concibe sobre un fondo de recurrencia que fue la nostalgia del estado primordial, el mito de la “tierra prometida”, por ello, es en sus diversos rituales donde se puede dar esta dramatización de la tierra purificada.<sup>4</sup>

Por esta causa, la función de la tradición es hacer remontar hacia el plano divino los elementos animados que encarna, no lo contrario. Tal es el sentido del éxodo: en el exilio, en la caída, en el trabajo y la muerte, el ser debe —por el funcionamiento sano de su psique— adquirir dominio sobre sí mismo. Éste es el tema recurrente de los mitos que hablan acerca del destino humano.

### **3. La pérdida de la sombra en las fuentes prehispánicas y la comparación con las actuales poblaciones tradicionales**

En este apartado confrontaré las fuentes que hablan de la “pérdida de la sombra” en el periodo prehispánico, con el pensamiento de las actuales “sociedades tradicionales”, todo ello para ver su pervivencia hasta el presente y observar que no ha cambiado mucho su concepción.

Las fuentes, en especial los diccionarios como el de Molina [1977], nos muestran conceptos que hablan acerca del “susto” y lo llaman *netonalcábualiztli*, “espanto que se espanta de algo o abandono del tonalli”. Fue en el año 1629 cuando se llamó a esto, por primera vez, “la pérdida del alma”, y

<sup>4</sup> La tradición está formada por una esencia doble, religiosa y metafísica; puede calificarse, muy exactamente, de exotérico el lado religioso de la doctrina, que es, en efecto, el más exterior y el que está al alcance de todos. El principal, para entrar en el plano esotérico, es el lado metafísico, ya que constituye el sentido profundo de la misma tradición y la religión; son éstas las dos caras de una sola y misma doctrina. En su sentido etimológico, la tradición es sinónimo de transmisión ya sea “horizontal”, de generación en generación, o de transmisión “vertical”, de lo suprahumano a lo no humano, lo cual se realiza desde una de las realidades de orden principal. La transmisión horizontal implica los recuerdos “del retorno a los orígenes”, o sea, la restauración al “estado primordial” para de ahí elevarse a estados superiores. Esto es lo que muestra la religión en su modo más superficial. Porque la trascendencia es lo que explica el elemento no-humano de lo que es propiamente tradicional, sagrado, permanente e inmutable y más profundo [Guénon, 1965].

se dio su causa, su terapéutica y el ritual en el escrito de Ruiz de Alarcón. Él muestra que esta enfermedad se debe a las acciones de los hombres, “a su libre albedrío” [Ruiz de Alarcón, 1951:107-108]. También incluye la parte del hombre, a la cual llaman *tonal*; ya que ésta es la “naturaleza” de cada persona que la hace ser más propensa a vicios o debilidades.

Ruiz de Alarcón nos dice que para saber qué está causando la enfermedad, el “médico” recurría al pronóstico de los granos de maíz. Esto sucede igual en la forma en que cura actualmente doña Silvestra en San Pedro Nexapa, quien al respecto nos dijo:

ya lo limpiaste, entonces agarras el maicito y pides: “este maíz que es de nuestro cuerpo yo lo pongo en la sombra espiritual, de este hermano fulano de tal (ya le mientas el nombre) quiero que le den su lucecita”. Lo agarras y lo avientas en la agüita, ahí te vas a dar cuenta si demasíadamente tiene mucho susto o no, por que los maíces tiene que estar acostados si tiene mucho susto, y si no, tiene que quedar parados de punta [v. Ruiz de Alarcón, 1951:108].

Después de realizar este pronóstico, la curandera logra saber si su paciente “perdió su alma”. Si fue así, debe restablecérsela porque de no hacerlo pueden derivar diversas enfermedades, según agrega doña Silvestra: “El cerebro y el corazón son las descargas que tiene más fuerte el organismo. Luego dicen: ‘no, pues sí, de un susto le dio la embolia’, o ‘de un susto le dio un paro cardíaco’, o ‘de un susto le agarró una enfermedad cerebral, la diabetes, le dan convulsiones’”.

Sobre lo anterior, en el tratado cuarto, capítulo tres, del libro de Ruiz de Alarcón, éste apunta que debido a que se hizo el pronóstico, las enfermedades que tratan son tres: de los niños que suelen asombrarse y dar gritos como si viesan alguna cosa espantosa, despiertan dando voces y llorando espantados, suelen perder el sentido. A estas enfermedades suelen llamarlas en castellano alferecía o gota coral (epilepsia). La otra enfermedad se debe a que “por ser enfermizo o por estar ético o tísico, se va poco a poco enflaqueciendo y consumiendo” (tristeza física del alma, que disipa y consume el espíritu; diabetes). La tercera especie de enfermedades, que es más común, se debe a los males de culpa, que si no se cura, incurre en penas eternas con daño y muerte del alma. Esta última remite a los excesos de delitos, ya sea

hacia el consorte o hacia los amigos o hacia la comunidad. Ruiz de Alarcón menciona que “cualquier enfermedad o achaques que comúnmente nuestros médicos juzgan por incurables, estos embusteros dicen que proviene por exceso de delito”.

El libre albedrío, que se conocía como tonalli (o sombra, en las actuales comunidades), era en realidad solamente una parte de tonalli, que se llama *tonal*. Se considera que el sustantivo tonalli proviene del verbo *tona*, que quiere decir irradiar, hacer calor o sol. De ahí que tonalli signifique calor solar, signo del día, “alma” o “espíritu”. Hablando microcósmicamente, el tonalli es el sol del corazón, es el mismo corazón con su luz y calor porque, al igual que el sol marca el ritmo de los días, el corazón marca el ritmo con su palpar, mas no el movimiento ya que para ello necesita el “alma” que lo anime [v. Viesca, 2005:227]. Marca el tiempo de vida o destino, como las destrucciones de cada sol en el mito, marca el estado de salud del hombre y su verdadera identidad.

La sustancia etérea o el “combustible” que contiene el tonalli, lo conserva a través del calor de la sangre [González, 1976:14] y la luz, en un hálito interior guardado en el corazón que se expande en toda la superficie del sistema piloso [López Austin, 1984:236-37].

Sobre lo anterior, doña Silvestra menciona que la fuerza del tonalli (o sombra, como ella lo llama) se encuentra en el corazón, por ello, al recibir un susto, ésta es la parte que primero se afecta. Dice: “Al agarrar una persona que se asustó feo, lo primero que tú vas a mover es el dedo derecho (central de la mano), éste es el que lleva al corazón y cuando un susto se viene, se viene derecho al corazón; también le agarras el cerebro (la nuca), lo mueves. ¿Por qué? Porque el cerebro y el corazón son las descargas que tiene más fuerte”.

Igualmente, en el conjuro para la pérdida del tonalli que describe Ruiz de Alarcón, nos dice que el médico recita: “A donde se fue a quedar, donde quiera que esté la llamo (al alma) y la he de traer por que has de sanar y limpiar este corazón y esta cabeza”.

Si el tonalli es el calor que contiene la vida, éste forma una unidad con el *yolia*, “el vivificador”, “el vividor” (o el *yoliliztli*, “el que vive”, el que da el movimiento”); de hecho, cuando se “pierde la sombra” lo que se pierde son las dos entidades, como nos lo menciona Enzo Segre en el estudio que realizó al respecto en la Sierra Norte de Puebla [1987:84].

El yolia obtiene la energía etérea del tonalli para animar a dos “conciencias” en el actuar del hombre: el *tonal* y el *nagual*. El tonal es la parte racional de la persona, es el “yo”, es la visión que se tiene de la vida y con la cual se construye la manera de ser. El tonal resume la condición del hombre, por ejemplo, no es que el tonal sea débil por la bebida o por ser flojo, al contrario, bebe y es flojo porque su tonal es débil. Es la debilidad lo que fuerza a ser lo que es. Lo mismo pasa con cada uno en una forma o en otra: si el tonal es frágil, se hace más frágil al entregarse al vicio de sus propias debilidades. Por lo general, el tonal entra en guerra consigo mismo, con lo que es y ha creído, lo cual, lo debilita aún más. De hecho, el tonal es el que recibe el *shock* cuando se asusta la persona, pero llega hasta el núcleo que es el tonalli. Estas características del tonal, a saber, la acción, la actuación, la decisión y el juicio, se ven resumidas en el “Relato del hombre flojo”, hecho por una chamana-curandera en la población de Cuetzalan, Puebla [en Alfonso Reynoso, 2006:137-144; v. Castaneda, 1974:182-186].

#### **4. Interpretaciones sobre el susto y “la pérdida del alma”**

Si bien ya se han hecho estudios del susto y de la “pérdida de la sombra”, creo que el que ha llegado a una mejor explicación desde el plano cultural y psiquiátrico ha sido Humberto Villalobos [1997]. En su trabajo menciona que los objetos culturales, el sentir, el expresarse, en general todo su vivir junto con las narraciones míticas, son modos de vivir y de concebir el mundo, que el pasado hereda a las generaciones venideras. Estos objetos culturales educan la corporeidad y el contenido psíquico; educan y transmiten el cómo moverse, caminar, sentir y la manera de interpretar todo. El objeto establece una forma de habituación en las personas (como naturalezas, disposiciones, estados y temperamentos), que con el tiempo se vuelven actos inconscientes si se realizan continuamente. De ahí que los signos-señales y la significación sean los referentes concretos de la forma de pensar la vida.

Este autor llegó a la conclusión de que el susto, que lleva a la “pérdida del alma”, radica en la significación interpretativa que el individuo hace del incidente y no necesariamente es en el incidente mismo donde descansa la gravedad del susto. Considero, con base en mi trabajo etnohistórico, que es tanto el acontecimiento mismo como la interpretación del incidente, así como el estado emocional y anímico en que se encuentre el individuo, la causa de

este padecimiento, porque hay personas que por tener más energía anímica interna pueden aguantar cualquier impresión y no afectarse o sólo se afectan por un momento. Esto se debe al tipo de comportamiento que tienen en su vida y por las imágenes que reproducen en cada momento en su interior: hay hombres que por estar más afectados psíquicamente con acciones que tienen que ver con el lado exterior de la vida (si pudiera llamársele así) y que se muestran más tendenciosos por la violencia, la brusquedad, lo malsano, lo rápido, lo ruidoso, del exterior, tienden a tener su espíritu “más afuera”; al contrario, hay personas que tienen una visión más interna de sí, menos brusca, menos ruidosa, menos violenta y que, por lo tanto, son poco influenciables por el exterior. Un ejemplo sería lo que dice Clifford Geertz acerca de la religión, que es “un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos y penetrantes estados anímicos y motivaciones en los hombres, formulando concepciones de orden general de la existencia, revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad, tal que los estados anímicos y las motivaciones parezcan de un realismo único” [Geertz, 1980:89].

En realidad, la mayoría de los estudios sobre el tema muestran que el susto es causado por el miedo que sufre una persona al tener una fuerte impresión súbita. De ahí que la génesis del susto sea la angustia, lo cual puede provocar debilidad en el hombre cuando un aire se apodera del tonalli o puede perder la entidad, y es un aire el que ocupa el espacio vacío que queda en el cuerpo, tomando así la conciencia de la persona, pudiendo enloquecer.

Se sabe que los síntomas pueden tardar días, meses o años en presentarse y comienzan a manifestarse con astenia, depresión, anorexia, insomnio, fiebre, palidez (porque la sangre pierde sus propiedades), se pierde el apetito, hay mucho cansancio, sueño, enflaquecimiento, diarrea, dolor de cabeza, pesadillas y si no se lleva a curar al paciente, la enfermedad se complica y surgen otros padecimientos más graves como la epilepsia, la diabetes y los males del corazón, entonces sobreviene la muerte. La impresión que llega al corazón desequilibra la relación frío-caliente, en donde el frío es el agente causal que invade el cuerpo y altera, incluso expulsa, una entidad caliente como lo es el alma.

La etiología, en distintas poblaciones donde pervive la concepción de la “pérdida del alma”, se atribuye “al señor de la tierra”, al mundo subterráneo y oscuro. Este mundo de abajo es el causante de la enfermedad y llega a afectar a las personas por no observar las normas y tener mala conducta. En

general, las ideas que tienen “los hombres de tradición” acerca de esta enfermedad fría, padecida por transgresiones y por conductas no éticas, remiten a mitos que promueven la doctrina religiosa, el sistema filosófico con ideas e ideales que se convierten en objetos culturales, los cuales rigen la conducta de los individuos y sus creencias.

En las sociedades tradicionales los actos humanos están vinculados a la reproducción de un acto primordial, mítico, donde la nutrición, en los rituales por ejemplo, no es una simple operación fisiológica, sino que renueva una comunión; donde “la pérdida de la sombra” no es una “enfermedad” como tal, sino que remite a las transgresiones acumuladas en el ser humano, al desgaste de su energía y el desgaste psíquico. Esto es lo que provoca la caída del alma, la caída del hombre; por ello, al ritual de curación se le nombra “levantada”.

Es muy interesante ver que el tonalli se concibe como el ángel guardián de la persona o el animal protector (tonal), que cuando se pierde, por la deformación del espíritu (simbolizando al ángel caído), equivale a la “petrificación” interior. La contraparte del mito de caída sería la paz inalterable, esa alegría imperturbable que se halla simbolizada en el mito cristiano por el cielo; en el mito hindú, por el nirvana, y en el mito prehispánico, por el *tlapalan*, el lugar de la luz, vividos igualmente por las personas en su cotidianidad.

Las ideas que se originan al proyectarse una súbita impresión en el interior del hombre tienen que ver con los arquetipos del tiempo, de los objetos culturales que se van heredando a través de los cuales remontan a concepciones del tiempo y de la partida sin retorno o la muerte, y por lo tanto, de angustia. Se sabe que la influencia energética de los deseos angustiados acaba por perturbar la función endocrina hasta el punto en que los incesantes choques humorales desarreglan el funcionamiento de los órganos. Esto se debe a que las imágenes grabadas internamente implican una estereotipia de la emotividad y del comportamiento [Diel, 1966:156].

Algunas de estas imágenes arquetípicas grabadas en el interior del hombre que remiten al tiempo de la muerte en la imaginación creadora son la animalidad, el choque negro y la caída. La animalidad es nuestro primer símbolo de la agitación y del cambio; a través de él recordamos el tiempo, el cambio y la muerte devoradora. Éstos son los temas negativos inspirados por el simbolismo del animal, ya que es el que pulula, huye, no se puede coger, pero también es el que devora y roe.

Otra imagen ante el tiempo, ante el cambio y la muerte, radica en el “choque negro”. Es una perturbación repentina de los procesos racionales. El sujeto se siente abrumado por la negrura y por una especie de tristeza, junto con un sentimiento de abatimiento. Se podría pensar que el choque negro es la angustia de la angustia, acompañado de un sentimiento de culpabilidad. La angustia está fundada, psicológicamente, por el miedo infantil a lo negro, por la noche, símbolo del temor fundamental del riesgo natural. La valorización negativa de lo negro significa pecado, angustia, rebeldía y juicio.

Este temor se ve plasmado en los mitos de la tradición judía, donde el Talmud nos muestra a Adán y a Eva viendo con temor la noche cubrir el horizonte, y el horror de la muerte invadir los corazones temblorosos. En Mesoamérica, el mito de la huida de Quetzalcóatl nos muestra algo semejante, porque cuando el rey de Tula creía estar en la grandeza de la creación de su cultura Toltecatoytl, aparece la ceguera, la impotencia, incluso la locura mostrada por Tezcatlipoca a través de su espejo. Al verse reflejado, Quetzalcóatl no quiere reconocer la verdad, en lo viejo que se ha convertido, por no poner sus ojos en sí mismo, por no rejuvenecerse interiormente, por no acercarse hacia la luz. Al no tener tiempo para sí, todo lo ha dedicado hacia su creación cultural, hacia la materia; esas creaciones que se lleva el tiempo y desaparecen. Por ello, Tezcatlipoca le muestra la vertiente íntima, tenebrosa de su persona; le mostró esa traslucidez ciega que simboliza el espejo, instrumento de la psique. A través de la imagen de sí mismo, Quetzalcóatl conoció que el tiempo pasa, que el tiempo se come todo, se dio cuenta de que es en vano construir cuando todo se lo lleva el tiempo, de ahí su angustia y el choque negro que sintió al no hacer antes su tarea de verse a sí mismo, aun siendo un gran sacerdote.

El espejo no sólo es procedimiento de redoblamiento del yo o del símbolo del doblete tenebroso de la conciencia, es símbolo de la coquetería con los deseos. Lo anterior también se recalca en el mito de Quetzalcóatl cuando es tentado por sus propias pasiones al aceptar la bebida embriagante y al aceptar tener relaciones con su hermana.

El agua constituye el espejo originario, el agua se relaciona con la luna y ella con la femineidad y con la madre; es la madre-matriz-materia, símbolo del destino y de la muerte. Las tinieblas nocturnas constituyen el primer símbolo del tiempo, la noche trae la valoración de todas las características precedentes;

las tinieblas son siempre caos y rechinar de dientes. De ahí que al susto siempre se le relacione con el aspecto nocturno, de los extravíos del alma en la tierra. Por ello, en el proceso de curación se requiere a “los señores de la tierra y del agua terrestre”, a los que se les debe ofrendar para recuperar el alma.

Otra epifanía imaginaria ante la angustia de la temporalidad debe ser proporcionada por las imágenes de la caída. Ella es la quintaesencia de toda la dinámica de las tinieblas y de la oscuridad. Las manipulaciones brutales que siguen después del nacimiento, serán la primera experiencia de la caída, la primera experiencia del miedo. La caída nos resume todos los aspectos temibles del tiempo, nos da a conocer el tiempo fulminante, nefasto y mortal, moralizado en forma de castigo. La caída muchas veces es confundida con la posesión del mal. Se convierte en los emblemas de los pecados, de celos, del adulterio, de cólera, de idolatría y del asesinato. En el caso del mito del pecado de Adán y Eva, la enseñanza moralizante se desarrolla bajo el fondo temporal, por ello no es que hubieran consumido el fruto del conocimiento, sino el de la muerte.

Igualmente, el mito de Quetzalcóatl se desarrolla bajo el telón del tiempo, como nos lo muestra León-Portilla [2001:99-100]. Por eso, al final del relato conoce la muerte, pues antes había dejado sus deberes de sacerdote para darle rienda suelta a sus deseos. Así, la muerte es el resultado directo de la caída, de ahí que Quetzalcóatl haya huído, y en su partida relata: “Cuando llegue a la orilla opuesta del inmenso mar, me veré en las aguas como un espejo. Mi rostro será joven otra vez. Encenderé entonces la hoguera y sin temor, en ella me arrojaré. El dolor hacia el reino de los muertos me empujará, pero yo subiré transformado en astro” [León-Portilla, 2001:99-100].

La caída se ve simbolizada por la carne que se come o por la carne sexual; el gran tabú de la sangre unifica a ambos. Desde entonces, lo temporal y lo carnal se vuelven sinónimos. La caída se transforma en abismo moral; el vértigo, en tentación.

La curandera de San Pedro Nexapa, doña Silvestra, mi informante, me dijo: “La enfermedad surge cuando una sangrecita se nos va hacia el corazón, esto es cuando tienen un susto muy grande, hay que llamarlo para que vuelva a regresar”.

El nombre de Quetzalcóatl nos muestra que el hombre tiene dos lados, el terrenal (simbolizado con la serpiente) y el lado sutil y espiritual (simboliza-

do por las plumas); el lado que tiende a la caída y el lado que tiende hacia el vuelo vertical. Quetzalcóatl, el héroe mítico, nos muestra en su nombre como en sus relatos, que el hombre tiende a la enfermedad de la tierra o a la salud del cielo y de la luz.

Si bien “la pérdida del alma” se presenta en todas las sociedades tradicionales de todos los continentes, también se presenta en las sociedades que no son tradicionales, pero que tienen esas reminiscencias de los arquetipos míticos de caída en el plano psíquico y en el subconsciente. Las personas, en el transcurso de la historia, han guardado esos objetos culturales, imágenes míticas que están escondidas en los recuerdos, siempre y en constante retorno representados en imágenes vívidas que pasan a través de la historia del hombre.

## Bibliografía

### Castaneda, Carlos

1974 *Relatos de Poder*, México, FCE.

### Diel, Paul

1966 *El miedo y la angustia*, México, FCE.

1976 *El simbolismo en la mitología griega*, Barcelona, Labor.

### Durand, Gilbert

1981 *Estructuras antropológicas de lo imaginario: introducción a la arquetipología general*, México, Taurus.

1999 *La ciencia del hombre y tradición: el nuevo espíritu antropológico*, España, Paidós.

### Geertz, Clifford

1980 *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa.

### González Torres, Yólotl

1976 “El concepto de tona en el México antiguo”, en *Boletín INAH*, núm. 27, México.

### Guénon, René

1999 *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, Barcelona, Paidós.

### León-Portilla, Miguel

2001 *La huida de Quetzalcóatl*, México, FCE.

### López Austin, Alfredo

1984 *Cuerpo humano e ideología, las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols., México, UNAM.

### Molina, fray Alonso de

1977 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, Puebla (reimpresión de la hecha en la casa de Antonio Spinosa en 1571).

**Reynoso Rábago, Alfonso**

2006 *El cielo estrellado en los mitos maseuales. La cosmovisión en la mitología de los nahuas de Cuetzalan, Puebla*, vol. II, México, Universidad de Guadalajara, México.

**Ruiz de Alarcón, Hernando**

1951 *Tratado de las supersticiones y costumbres que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España*, en Francisco del Paso y Troncoso, México, Fuente Cultural.

**Segre, Enzo**

1987 *Las máscaras de lo sagrado. Ensayos italo-mexicanos sobre el sincretismo náhuatl-católico de la Sierra Norte de Puebla*, México, INAH.

**Viesca, Carlos y Andrés Aranda**

2005 “El corazón y sus enfermedades en la cultura náhuatl prehispánica”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM.

**Villalobos Villagra, Humberto M.**

1996 “Estudios de la etnoenfermedades ‘susto’ y ‘mal aire’ como expresión cultural de psicopatologías entre los zoque-popolucas de Santa Rosa la Loma Larga del Sur de Veracruz en la actualidad”, tesis, México, ENAH.



# REMINISCENCIAS DEL TLALOCAN MESOAMERICANO EN LOS RITUALES CATÓLICOS DEL VIRREINATO ESTUDIO DE CASO DEL VALLE DE TOLUCA

Margarita Loera Chávez y Peniche<sup>1</sup>

## Los objetivos

Conforme la antropología y la arqueología han ido mostrando que el culto al agua y a la montaña en México es una práctica milenaria que pervive hasta el presente, los etnohistoriadores interesados en el tema nos hemos dado a la tarea de localizar fuentes que nos expliquen esa pervivencia a partir de la conquista hispana y durante el siglo XIX. Ello en virtud de que por un lado las prácticas realizadas en los sitios sagrados de los volcanes y montañas se hacían en un marco de clandestinidad y por lo mismo el registro escrito sobre ellas es difícil de localizar, y por el otro, porque las que se realizaban en los pueblos de indios estaban revestidas por el culto católico, por lo que también es difícil obtener una

<sup>1</sup> Investigadora de la Dirección de Estudios Históricos del INAH, coordinadora del Proyecto Eje Conservación del Patrimonio Cultural y Ecológico en los Volcanes de la ENAH, miembro del Sistema Nacional de Investigadores y cronista municipal de Calimaya, Estado de México.

nítida percepción analítica cuando hay referencias al respecto. En ese sentido, toda huella que pueda ayudar a explicar el fenómeno resulta interesante y es justamente aquí donde radica el objetivo principal de este trabajo. La idea inicial es efectuar una comparación entre un estudio etnográfico realizado en épocas recientes por María Elena Maruri Carrillo, en dos poblados del valle de Toluca, San Antonio la Isla y San Lucas Tepemaxalco [Maruri Carrillo, 2001], y un documento del siglo XVIII que localicé en la entonces cabecera de república de indios de Calimaya,<sup>2</sup> poblado ubicado en las laderas del Nevado de Toluca cuya delimitación territorial llegaba hasta la laguna del Lerma o Chignahuapan. Los primeros poblados enunciados dependieron política y religiosamente de Calimaya hasta el siglo XIX, por lo que en el discurso hay menciones de los distintos pueblos dependientes de dicha cabecera.

A partir de la comparación, por otra parte, ratificamos la idea de que en los pueblos de indios fundados durante el siglo XVI, los templos continuaron y en algunos casos siguieron, hasta el presente, como una emulación del altépetl (cerro de agua) en el que desde el punto de vista ritual se sintetizaban dos sitios: Tamoanchan y Tlalocan. Esto es algo que ya han sugerido varios historiadores y antropólogos [v. Florescano, 2002; Lockhart, 1992; Maruri Carrillo, 2001; Ruiz Medrano, 2001; Wake, 2000], como también lo hemos hecho nosotros [Loera Chávez y Peniche, 2006]. Pensamos que tal continuidad se da desde dos puntos de vista. La primera, porque el ritmo anual de ceremonias católicas que se llevan anualmente en los templos siguen los ciclos del agua relacionados con la agricultura y los ciclos de recolección en las lagunas y ríos. Evidentemente, las fuerzas sobrenaturales desde la etapa virreinal están ya representadas por los santos católicos, pero las ceremonias, según demostramos, siguen una cierta correlación con el antiguo calendario de rituales prehispánicos. La segunda, por la estructura arquitectónica. La iglesia puede verse como la imagen de un cerro; en el interior, como un espacio sagrado donde se concentran las fuerzas divinas y se llevan a cabo prácticas que legitiman las creencias locales. Al entrar al templo (la puerta sería la entrada de la cueva), en “el mundo interno”, observamos también una identificación con el culto a los muertos que ya regresaron al seno de la tierra, que es a la

<sup>2</sup> Archivo Parroquial de Calimaya, Estado de México, Directorio del convento y parroquia de San Pedro y San Pablo Calimaya y Tepemaxalco, manuscrito en 60 fojas, recto y verso de 1750.

par una reminiscencia prehispánica. Éstos son los ancestros, los progenitores del pueblo y la raíz de su memoria [*Ibid.*:173].

Para entender lo antes dicho no podemos dejar de evocar dos sitios fundamentales en la cosmovisión náhuatl sin los que es imposible entender el culto al agua y a la montaña, es decir, Tamoanchan y Tlalocan [López Austin, 1999]. El primero, Tamoanchan, podría definirse como la cubierta de la montaña sagrada, el eje del cosmos y el lugar de los cuatro árboles cósmicos que estaban en la cima para sostén del universo. Es el lugar donde vivieron y fueron desterrados los dioses, donde en unión con las cosas frías y calientes se originó el sexo, la guerra, el juego, etc. Con todo esto allí se creó otro espacio, otros seres y otro tiempo: el mundo del ser humano. Se dice que allí nació el calendario, punto estratégico donde se podía diseñar y planificar la vida del hombre y mediante el acto ritual se entraba en contacto con las deidades para equilibrar los ciclos del agua y, por ende, de la vida del entorno biofísico y del humano que era parte inherente al mismo.

Tlalocan en cambio, era un lugar de origen y destino regido por Tláloc. Tenía varios significados, entre ellos, “cueva larga” y “camino debajo de la tierra”. Allí habitaba el señor de los truenos y los rayos (Tláloc) y sus aliados o servidores los tloques, quienes se desplazaban con las nubes y se encargaban de distribuir las aguas y las lluvias. Allí iban los que tocados por el rayo morían, o bien, quienes habían sufrido alguna enfermedad de naturaleza fría como el reumatismo, la neumonía o la hidropesía. Estas personas también se convertían en tloques, pues habían sido solicitadas por el señor de las aguas para ir a sus dominios en el interior de la tierra y servir en su labor cósmica de distribución de las aguas. Tlalocan era también una montaña hueca llena de frutos, ya que había en ella una eterna estación productiva. Era, por otro lado, la parte inferior del eje cósmico mesoamericano.

### **Análisis comparativo**

Los rituales de culto al agua y a la montaña del periodo previrreinal eran manejados desde las instancias del poder hegemónico; en cambio, con la conquista española ese culto dirigente fue suplantado por el cristianismo y los rituales agrarios quedaron a cargo de los poblados campesinos. Acaso los sustitutos más apegados a la labor de los sacerdotes de antaño fueron los graniceros o trabajadores del tiempo, quienes después de la imposición hispana trabajaban

en la clandestinidad y ritualizaban, como lo hacen hoy, prioritariamente en las cuevas de las montañas. En contraste, en los poblados de indios hubo un mayor apego al culto cristiano, aunque éste claramente relacionado con las manifestaciones de la naturaleza para cuidado del ciclo del maíz, fundamentalmente, y la regulación del agua durante las estaciones del año. Todo ello, a pesar de la inmensa persecución que los religiosos españoles ejercieron sobre estas prácticas:

Y como los frailes les mandaron hacer muchas cruces y poner todas las encrucijadas y entradas de los pueblos, y en algunos cerros altos ponían ellos sus ídolos debajo detrás de la cruz. Y dado a entender que adoraban la cruz, no adoraban sino a figurillas de los demonios que tenían escondidas [Mendieta, s/f:234].

Ambos tipos de celebraciones (las de los montes y las de los pueblos), empero, revisten formas híbridas entre el calendario prehispánico y el relacionado con el culto católico. Las más importantes son las siguientes: la del 2 de febrero, día de la Candelaria, que después de la reforma calendárica gregoriana de 1582, en el inicio del calendario mexica correspondería al 12 de febrero. La de la santa cruz, 3 de mayo, cuya celebración muchas veces se inicia desde el 25 de abril, día de san Marcos, y en el caso del valle de Toluca y varios pueblos, como San Antonio la Isla, lo hacen el día 15 de mayo, de san Isidro Labrador, o en fechas cercanas. Después viene la del 15 de agosto, día de la asunción de la Virgen. Estas dos últimas se vinculan en términos mesoamericanos con las fechas del 30 de abril y 13 de agosto que marcan los pasos cenitales en la latitud 14° 57' N. Finalmente, el ciclo se cierra entre el 30 de octubre y el 2 de noviembre, en que se celebra el día de todos santos y el día de muertos. El otoño —temporada de muerte— está relacionado en el calendario mexica con el Tepehuítl, “mes de los montes”, entonces se recogen los frutos de la cosecha y la tierra queda como muerta o dormida.

Estas cuatro fiestas constituyen el marco fundamental para la celebración de los ritos agrícolas en las comunidades indígenas tradicionales, ceremonias completas que muestran grandes variaciones de una región a otra en sus detalles; empero, se trata de variaciones dentro de un simbolismo básico que conserva

muchos elementos dentro de la cosmovisión prehispánica. Tales ritos giran alrededor del maíz, la lluvia y los cerros, y se vinculan estrechamente con conceptos aún vigentes de paisajes rituales.<sup>3</sup>

En sus estudios sobre el valle de Toluca, Beatriz Albores ha mostrado que en varios poblados de la región, hasta la actualidad, las fiestas que realizan los graniceros o trabajadores del tiempo se llevan a cabo siguiendo los ritmos calendáricos tanto cristiano como prehispánico en ocho fiestas que divide en dos grupos. Cuatro que siguen una figura en cruz de malta y otras cuatro en cruz de san Andrés; en ellas, los solsticios y los equinoccios demarcan un referente temporal de gran importancia. En las fiestas de los pueblos, los ritmos temporales son más o menos similares, aunque varían unos días de acuerdo con el santoral cristiano, que también pueden tener relación con ciertas variables en las fechas en que se inicia el ciclo de cultivo entre marzo y abril, pero se pueden incorporar en el marco del esquema al que venimos haciendo referencia. Al hablar sobre éste en relación con el culto de los graniceros en los montes, ella anota lo siguiente [Albores, 1997] (v. después de la cita, las fechas en el esquema que reproducimos):

Respecto a este segmento básico de la cosmovisión, el trabajo de los graniceros se relaciona —a partir de su potestad sobre el tiempo meteorológico y cronológico— con la creación primigenia, puesto que se aboca a recrear el mito de origen. Sus funciones abarcan además, la actualización del propio mito, lo cual tiene por objeto el sostenimiento de la posición vertical de los árboles cósmicos —responsables del equilibrio de los pisos universales— y la afluencia de las fuerzas divinas que, mediante la propiciación ritual cíclica hacen posible el correr del tiempo y de la vida.

O sea, las cuatro fiestas en cruz delimitan la parte nuclear del culto a los cerros, la lluvia, la fecundidad y los mantenimientos, circunscribiendo en términos estructurales, los bloques de la siembra y cosecha del maíz. No obstante, en un sentido más amplio, las cuatro fiestas de febrero, mayo, agosto y noviembre, marcan la ubicación espacio-temporal de los árboles cósmicos y del ceremonial cuá-

<sup>3</sup> V. Broda y Báez [2001:226]. Para relacionar los calendarios mesoamericanos con los cristianos, v. también a Arturo Montero [2006], Albores [1997] y Tichy [1982:63-64].

drupe conectado para propiciar la continuidad del orden universal. La actividad de estos especialistas rituales es pues fundamental para mantener levantados los postes que sostienen el cielo, es decir, para evitar su caída y, por ende, el colapso del mundo.

Estos aspectos —relativos al concepto meteorológico y cronológico del tiempo— donde se ubica la doble función de los graniceros, constituyen el marco en el cual el periodo de 260 días (en que se circunscribe el ritual de siembra y cosecha de maíz) se integra al ciclo anual de 365 días. Así el alineamiento de las cuatro fiestas —referidas al periodo de 260 días, que se representan mediante una cruz de San Andrés— respecto a los ejes equinoccial y solsticial —que se vinculan con el ciclo de 365 días se simbolizan a través de una cruz de malta— configuran un quincunce [*ibid.*:406-407].



El esquema de Albores hace alusión fundamentalmente al ciclo del culto de los graniceros en Texcalyacac, aunque cita las festividades de otros sitios del valle de Toluca. Sin embargo, los rituales que hay en San Antonio la Isla y San Lucas Tepemaxalco parecen seguir fechas muy cercanas al anterior. Incluso, todo parece indicar que ese ritmo del ciclo agrícola inicia ya mezclado con el culto cristiano, desde el Virreina-

to, y es generalizable a muchos otros pueblos de la zona. Por ejemplo, en la parroquia de Calimaya y sus doce pueblos de visita en el siglo XVIII, las fechas parecen variar por unos cuantos días dependiendo del santoral cristiano que hay en cada uno de los poblados. Así, mientras los graniceros trabajan en las cuevas de las montañas, en los templos de las localidades paralelamente se hacen celebraciones en las mismas fechas unas, y otras, en días muy cercanos. Las más importantes de las que se llevan a efecto en los poblados se hacen en los templos, pero las procesiones y celebraciones delimitan el ámbito territorial de cada pueblo, las milpas, los cementerios y, desde luego, los altares familiares. Es como si se tratara de una gran cantidad de círculos que siguen temporalidades cercanas y que van desde las altas cimas de los cerros hasta los hogares campesinos. Obvio, las celebraciones tienen sus matices culturales como tanto hemos señalado, pero todos siguen el ritmo del agua y por ende, de la siembra de temporal del maíz.

Observando el calendario de fiestas religiosas que consigna Maruri para San Antonio la Isla y San Lucas Tepemaxalco en la actualidad, y comparándolo con el que registra el *Directorio Parroquial* de Calimaya para el siglo XVIII [Maruri Carrillo, *op. cit.*; Archivo Parroquial de Calimaya, *op. cit.*], pudimos constatar que ese ciclo ritual de raigambre prehispánica ya mezclado con el santoral cristiano es prácticamente igual desde tiempos virreinales.

Aunque Maruri señala que actualmente no hay graniceros propiamente hablando en San Antonio y San Lucas, sí los había en el Virreinato en la cabecera de república de indios y de parroquia, o sea, en Calimaya. De hecho, dada la cercanía con el volcán Xinantécatl, Nevado de Toluca, y en el Virreinato Sierra Nevada de Calimaya, por los cronistas de la época sabemos que éste era uno de los puntos más importantes de ritual en alta montaña. Para el siglo XVI, por ejemplo, fray Bernardino de Sahagún anota lo siguiente al respecto:

Hay otra agua donde también solían sacrificar, que es en la provincia de Toluca, cabe el pueblo de Calimaya; es un monte alto que tiene encima dos fuentes, que por ninguna parte corren, y el agua es clarísima y ninguna cosa se cría en ella, porque es frigidísima. Una de estas fuentes es profundísima; parecen gran cantidad de ofrendas en ella, y poco ha que yendo allí religiosos a ver aquellas fuentes, hallaron que había ofrenda allí, reciente ofrecida de papel y copal y petates pe-

queñitos, que había muy poco que se había ofrecido, que estaba dentro del agua. Esto fue en el año de 1570, o cerca de por allí y uno de los que lo vieron fue el P. F. Diego de Mendoza, el cual era al presente Guardián de México, y me contó lo que había visto [1985:704].

Y para el siglo XVII, Jacinto de la Serna confirma la continuidad:

No faltó en esta complicidad la noticia, que se tuvo en las idolatrías, y sacrificios y supersticiones, que todos los indios de la comarca, y el Valle de Toluca hacían con la sierra nevada de Calimaya [Serna, 1892:289].

Es posible que en la cabecera de Calimaya la costumbre se hubiera ido perdiendo más fácilmente que en otros lugares de la región por la importancia de la cabecera, por el interés en ella de los condes de Santiago Calimaya y porque en el siglo XVIII, después de las Reformas Borbónicas, el poblado sufrió una alta migración de criollos y españoles comerciantes [Loera Chávez y Peniche, 1979]. Sin embargo, todavía hay quienes recuerdan que la práctica existía para el siglo XX, e incluso, como en otros lugares del valle de Toluca se dice que aún ahora cuando falta la lluvia hay quien sube al volcán a ofrendar llevando consigo santos cristianos.<sup>4</sup>

En los ámbitos pueblerinos, no obstante, comparando el trabajo reciente de María Elena Maruri en los poblados de San Antonio y San Lucas Tepe-maxalco, con lo que nos muestra el *Directorio Parroquial* de Calimaya del siglo XVIII, sobre lo que sucedía entonces en esos sitios, podemos observar que hay un continuismo en las celebraciones en cuanto a las fechas y que éstas coinciden con el esquema de Albores. Igual que lo señalado por ella para Texcalyacac, en nuestros poblados de estudio, además de en la parroquia y en el resto de los “pueblos sujetos”, el calendario inicia en ambos tiempos el 2 de febrero, día de la virgen de la Candelaria, fecha en que se llevan a bendecir a los niños Dios, junto con las candelas que alumbrarán los hogares durante el año y las semillas que se sembrarán entre marzo y abril. Esta fecha se ubica en el extremo del brazo alineado entre el solsticio de invierno y el

<sup>4</sup> Información proporcionada por don Ricardo Hernández, en Calimaya, y por los mayordomos de Santa María Nativitas, 2001.

equinoccio de primavera. Corresponde al inicio del calendario agrícola precolombino y para el siglo XVIII la documentación de la parroquia de Calimaya lo describe así:

Este día piden misa cantada en el altar de Nuestra Señora de la Candelaria. Es a las nueve, se bendicen las semillas en la portería y sus semillas... (se) hace la procesión... piden misa cantada en San Lucas por tierras y en San Antonio cantada de bendición...<sup>5</sup>

Las celebraciones de la santa cruz el 3 de mayo y la de la asunción de la Virgen se ubican en el brazo que cae entre el equinoccio de primavera y el solsticio de verano. Actualmente, en esos días los graniceros de Xalatlaco, Texcalyacac y Tenango suben a las cuevas en los cerros a vestir las cruces y a hacer las ofrendas y solicitudes de buen temporal, y durante el Virreinato, cuando Jacinto de la Serna escribe su *Tratado de idolatrías...*, comenta al respecto lo siguiente:

Aquellos pueblos de San Mateo, Xalatlaco, Tenango y sus sujetos... se averiguó: las supersticiones y hechicerías, que tenían en ahuyentar los nublados, de quienes temían daño de granizo á las mieses, para que con sus conjuros estorbasen los daños de los temporales, y tempestades... Otro conjuraba con una culebra viva rebuelta en un palo y esgrimía con ella hacia la parte de los nublados y tempestades con soplos y acciones de cabeza y de palabras que nunca se podían entender [Serna, *op. cit.*:77-78].

Mientras esto ocurría, y aún ocurre en las montañas, en los poblados como San Antonio y San Lucas, el día 2 de mayo se hace una velada y el día 3 se visten las cruces fijas en las calles, y en los altares familiares hay misa, ofrenda y reparto de alimentos. En el siglo XVIII se pedía misa en los templos de los pueblos para complementar las celebraciones y la ayuda de religiosos cristianos. En la documentación parroquial de Calimaya se indica que ese día había misa, procesión y comida en todos los pueblos, desde la cabecera hasta todos “los sujetos”. Una característica propia de San Antonio la Isla y

<sup>5</sup> Archivo Parroquial de Calimaya [Directorio Parroquial, *op. cit.*].

San Lucas Tepemaxalco, es que además de vestir las cruces fijas en los puntos principales de los pueblos, se ha acostumbrado acompañar las procesiones con lo que se ha llamado “el paseo de las chalupitas”, que eran las que paseaban por la laguna del Lerma. Así, además del ritual a la santa cruz, para la solicitud de las lluvias se rendía también culto a las aguas de la laguna, ya que siendo pueblos ribereños, debían a ella su economía, que además del producto de las milpas, se complementaba con los recursos lacustres.

Las ceremonias de petición de las aguas en mayor o menor medida cubren todo el mes de mayo con el ofrecimiento de flores a la Virgen, y el día 17 en san Antonio se celebra al Cristo de la ascensión, popularmente conocido por el “señor de las aguas”, de quien se dice es muy antiguo y milagroso:

... suponiendo que no llovía... sacábamos en procesión al santito el día de la Ascensión... Es muy milagroso, según le llamábamos el señor de las aguas, así le decían los viejitos porque lo sacaban y empezaba a llover... También, cuando se ve la nube pesada prendían una veladora al santito... y se quemaba el laurel bendito... así se protegían las milpas de una tromba [Maruri Carrillo, *op. cit.*:123].<sup>6</sup>

Los informantes de Maruri tienen un recuerdo de lo ancestral sin tener fechas exactas, pero el *Directorio Parroquial* ya asienta la importancia de esta celebración en su calendario religioso, anotando que ese día se pedía en San Antonio la Isla misa cantada y procesión.

Respecto al mes de agosto, la fecha que se celebra en San Antonio, se lleva a efecto con un novenario dedicado a san Salvador que comienza justo nueve días antes del día 15, es decir, el día 6. Según ha investigado Maruri, la organización está a cargo de la familia Núñez y es nueva, pues data de hace 30 años.

Se inicia con el novenario dedicado al cristo San Salvador que mide 1.60 aproximadamente. Cuando se terminan los rosarios se hace la velación y fiesta en casa de la familia. Ese día, en la calle de la casa donde reside el cristo, se instalan juegos pirotécnicos y se organiza una kermess [Maruri Carrillo, *op. cit.*:127].

<sup>6</sup> Información proporcionada por Antonio San Juan.

Es posible que hace 30 años la familia Núñez se hubiera hecho cargo de la celebración, como lo indica la autora de la que venimos hablando. Sin embargo, los rituales correspondientes al mes de agosto en las localidades de San Antonio y San Lucas se celebran desde la época virreinal. De acuerdo con nuestra tan citada fuente del siglo XVIII, entonces las festividades tanto en San Lucas Tepemaxalco como en San Antonio se hacían el día 15 y se solicitaba misa y procesión, daban comida a todo el poblado y además obsequiaban a los padres que acudían a apoyar los festejos con una docena y media de gallinas y otro tanto de pollos en cada localidad, además de cubrir en dinero los servicios religiosos. Estos gastos eran cubiertos por las cofradías, instituciones que sucumbieron en el siglo XIX a partir de las Leyes de Reforma. Entonces se continuó con la costumbre virreinal de pasar los gastos a una familia que albergaba los santos en los altares de su hogar. En esos lugares, desde el siglo XVI, era más fácil hacer las ofrendas de comida a los ancestros con los que en forma muy acentuada, desde entonces, compartían las primicias de la cosecha que justamente se recogían en esos tiempos. Compartir con los muertos era una forma de agradecer y regresar al origen, como en el Tlalocan. Por eso, en otros lugares de la región, los festejos de agosto trascendían y trascienden incluso al ámbito de los cementerios.

Cuando se cierra el ciclo agrícola y se recogen los frutos de la tierra al concluir el mes de octubre, se suele hacer —desde la etapa previrreinal hasta el presente— la más importante celebración de las zonas agrarias en el valle de Toluca y en el resto de México: el día 2 de noviembre, día de muertos (aunque en la mayoría de los sitios éstas arrancan desde el 30 de octubre, con las veladas anteriores al día de todos santos, que es el primero de noviembre). Entonces, en todos los hogares se colocan altares y ofrendas, en los que se comparte con los muertos. En el contexto de los pueblos también se hace una serie de rituales, por supuesto, hay misa y se acude a los panteones a adornar las tumbas en las que frecuentemente comparten también los frutos recibidos de la tierra, mediante la puesta de ofrendas de comidas y flores.

Naturalmente, en las fuentes virreinales lo que puede observarse como parte de las celebraciones de estos días corresponde exclusivamente al culto católico, con el que se complementan las actividades de esta fecha. En el *Directorio de la Parroquia* de Calimaya, se registra así:

1. Día de todos Santos pagan misas cantadas en todos los pueblos de la Ayuda de Parroquia.

Este día piden misas cantadas en los pueblos de San Antonio y Santiago (la de San Antonio la paga el regidor y la de Santiago, don Lorenzo), San Lucas, Puctla, Nativitas y San Lorenzo.

2. Día de los difuntos, desde que vino el privilegio de decir tres misas no se pueden decir por el mismo sacerdote dos pagadas, sino solo una, pena de suspensión reservada la absolución del Sr. Arzobispo;... al padre que dijere segunda misa la aplica por todas las almas del Purgatorio, y si le dan estipendio va otro día a decirle a donde la recibió, ya los indios de los pueblos están en eso.

Este día de vísperas con capa que hace el padre Semanero y misa cantada otro día con responso por el cementerio: todo de tanda. Los respuestas de la cabecera que son pocos los pagan a 4 reales y son del Convento. Los respuestas de los pueblos son de los que los hacen.

... Este mismo día tienen misas cantadas en San Antonio y San Lucas, dan cuatro pesos y se les cantan respuestas.

... (también se hacen aniversarios a los tenderos) los de San Antonio los paga la cofradía (a la advocación del santo) paga 3 pesos.

Otras fuentes históricas nos hablan, sin embargo, de la importancia que los ancestros y su paso al “otro mundo” tenía para los poblados en estudio, como lo había en tantas otras partes de lo que hoy es México. Por ejemplo, en los libros de cargo y data de las cofradías de indios que había en la parroquia de Calimaya y Tepemaxalco, así como en algunos de sus “pueblos sujetos o de visita”, nos encontramos, al observar los egresos, que entre la enorme cantidad de actividades que realizaban estas instituciones la que más apoyo daba a las economías familiares era la de cubrir los gastos del funeral “cristiano” y el pago de misas y respuestas para los difuntos, tanto en su aniversario como en el día de muertos. El precio que cobraba el convento incluía, entre otras cosas, el hábito de san Francisco con el que era común enterrar a los muertos, asunto que no sorprende dado que la parroquia estuvo a cargo de los franciscanos hasta muy avanzado el siglo XVIII. Pero que el paso hacia la “otra vida” después de la muerte revestía una fuerte herencia prehispánica, y que el cuidado con los ancestros era parte de ese respeto por el origen del grupo o la comunidad, lo sabemos por otras fuentes.

En todo tienen estos miserables indios mil tropezaderos, así con los vivos como con los muertos, y con esto son muy graves, porque tienen muchas supersticiones, y en esta complicidad, se averiguó aver amortajado a algunos con ropa nueva, ponerles mortaja, y debajo de los brazos comida de tortillas, y jarros de agua, y los instrumentos de trabajar; a las mujeres los de texer, a los hombres achas, coas, ó, otras cosas conforme al ejercicio que tuvieron y de esto hay el día de hoy mucho daño... y después acá muy poco à, acostumbran en muriendo el enfermo... junto al fogón (cerca de los altares familiares) que de ordinario mueren ellos allí, u lo tienen mientras se dispone la comida, y la bebida, que también ponen allí, y ofrecen al fuego, y después la ofrecen al difunto, y lo ponen, donde a de estar para sacarlo a enterrar, y los cantores se comen la ofrenda, y se la beben y dicen que es como si el difunto se la comiese y la bebiese; y al octavo día ponen otra comida en la parte y lugar donde estuvo el muerto [Serna, *op. cit.*:81-82].

La ceremonia para el entierro descrita para el siglo XVII presenta algunas semejanzas con lo que en la actualidad, y seguramente desde el Virreinato, se acostumbraba hacer el día de muertos. En la primera, empero, significaba la preparación del muerto para partir hacia la “otra vida”. El día de muertos, en cambio, era una invitación para que los difuntos regresaran a compartir con sus familiares la cosecha obtenida de las tierras que desde “los orígenes” pertenecían a la comunidad como un don de la divinidad. Con las ceremonias del 2 de noviembre concluía el calendario ritual de 260 días que seguía el ciclo del maíz y que resulta acorde con el esquema de Beatriz Albores, donde las celebraciones principales ocurrían en febrero, mayo, agosto y principios de noviembre. En el *Directorio Parroquial*, empero, encontramos datos adicionales sobre las celebraciones que, en cierto modo, vienen a reforzar la tesis de la misma autora en cuanto a la importancia de los solsticios, los equinoccios y los pasos cenitales en ese espacio temporal. Así, ese calendario de fiestas en los poblados de San Antonio la Isla y San Lucas Tepemaxalco era complementado con otras celebraciones de importancia en ese contexto calendárico. Que la actividad ritual verbigracia que parte después del 2 de febrero, y cuyo inicio generalmente coincide con el carnaval y con la cuaresma cristiana, que abarca desde el miércoles de ceniza hasta la pascua, con especial énfasis en la semana santa, marca una referencia hacia el equinoccio de la primavera, y en algunos pueblos cercanos, también sujetos a la parroquia de Calimaya, el

culto a Xipe Totec, al cambio de piel de la tierra que inicia o se prepara desde este tiempo hasta la estación de las lluvias, justamente cuando se realiza la siembra, es muy claro. Entre las costumbres está la de colgar panes y naranjas en el arco central del templo católico. Al terminar las ceremonias de la semana santa, las naranjas se pelan y la piel de las mismas se entierra en las milpas en acto simbólico.

La fiesta patronal de san Antonio, igual que la de la parroquia, ocurren en fechas cercanas al solsticio de verano, el 21 de junio. La del primer poblado, el día 13 en que se celebra a San Antonio la Isla, y en el segundo, el 29 día de San Pedro y San Pablo. El primero de ellos, correspondiente a Calimaya, y el segundo, a Tepemaxalco. San Pedro es un santo pescador y es poseedor de las llaves que abren las puertas del paraíso. Nos preguntamos si esto tiene alguna coincidencia con el hecho de que desde las faldas del volcán se inicia el ascenso hacia la montaña sagrada: ¿era Calimaya de alguna manera la puerta hacia el paraíso, es decir, Tamoanchan y Tlalocan? Por otro lado, es de notar que desde aquellas alturas de las faldas del volcán en que se ubicaba el poblado cabecera representado por un santo pescador, se dirigía política y religiosamente a pueblos dependientes, que ubicados en las partes bajas del valle de Toluca eran ribereños y por lo tanto, además de agricultores eran pescadores. ¿Hubo alguna intención consciente al poner un santo pescador como patrón de Calimaya? Quizá sí, pero de no haber sido así, creemos que hay una extraña coincidencia que inquieta el pensamiento.

En el mes de junio, el día 21 se marca el solsticio de verano y es un mes de intensas lluvias. Era y es, por lo tanto, un mes de mucha actividad ritual para lograr que los fenómenos naturales favorecieran al ser humano evitando malos temporales para el logro de las cosechas.

En junio o desde mayo... se forman colas de agua. Son nubes alargadas y enroscadas al final; traen granizo o mucha lluvia y hacen destrozos. Las colas de agua o nubes con vientos huracanados deben levantarse y deshacerse. Así los graniceros se abocan a atajar, es decir, a alejar o detener el mal temporal. Actividad que se complementa con los ritos que despliegan los habitantes del municipio, a nivel doméstico, y los que emprenden en las iglesias los mayordomos encargados.

A partir del 25 de junio —al día siguiente de la fiesta de San Juan: hasta el 23 de julio— un día después de la conmemoración de la Magdalena se ubica la

etapa de mayor incidencia de fenómenos meteorológicos que representan perjuicio o peligro para las milpas... [Albores, *op. cit.*:419].

En Calimaya, en el siglo XVIII, todos los poblados de la parroquia eran beneficiados con las celebraciones religiosas que cubrían todo el mes. Además de las fiestas titulares de san Antonio, san Pedro y san Pablo, el día de san Juan había misas, celebraciones y procesiones en varios pueblos: en la ermita del santo en Tepemaxalco, en Mexicalzingo, Chapultepec, Nativitas, San Andrés y San Lucas. Sobre San Antonio la Isla se indica en el *Directorio de la Parroquia* que había un altar en el templo dedicado a dicho santo y que tenía tierras para su celebración, y que en general, “es alegre ese día”. Durante el mes se decían trece misas en la parroquia y los costos de éstas recaían en los dos poblados cuyos santos patronos tenían su fiesta titular en ese mes: San Antonio la Isla y Calimaya. El *Directorio de la Parroquia* es amplio en la relación que hace de las celebraciones del mes de junio. Habla de la fiesta titular de san Antonio que empezaba con un novenario y los costos corrían a cargo de la cofradía dedicada al santo. San Lucas, ese día, como un acto solidario, también pagaba misa y sobre la fiesta titular de la parroquia en la cabecera la descripción es detallada. Llama la atención el lucimiento, el que las fiestas se iniciaban con una procesión que partía del cementerio (otra vez la inclusión de los ancestros, el reconocimiento al origen y la dualidad vida/muerte) y el que en los gastos que se generaban ese día participaban, además de los habitantes de Calimaya y Tepemaxalco y sus cofradías, los vecinos de los distintos poblados “sujetos o de visita”, quienes generalmente acudían al convento con bienes en especie. Particularmente manteles, servilletas, huevos, pollos, gallinas, pan, naranjas y otras frutas.

El día del santo titular de San Lucas Tepemaxalco, en cambio, se ubica el 18 de octubre, el mes de la cosecha. De acuerdo con nuestra documentación histórica, ese día, desde el siglo XVIII, hay misa procesión y comida. En aquel tiempo pagaban por los servicios religiosos trece pesos al convento, y en reciprocidad, San Antonio la Isla también pagaba una misa.

Después del 2 de noviembre quedaba cerrado el ciclo de 260 días, o sea, el ciclo del maíz y la tierra quedaba como dormida el resto del ciclo calendario de 365 días, hasta el 2 de febrero cuando se reiniciaba el ciclo. Los datos que ofrece el *Directorio Parroquial* que tanto hemos citado para re-

construir el calendario de actividades religiosas en los pueblos de estudio, resultan interesantes en torno al cierre del ciclo y a la preparación del nuevo en febrero, mientras la “tierra estaba muerta” o descansando. En primer término, el párroco que lo redactó hace alusión a que a partir de diciembre en los pueblos se empieza a hacer las misas para pedir por el alma de sus muertos; luego se celebra a la Virgen de la Concepción, quizá la Madre Joven (Xochiquetzal), que está en estrecha relación con la Virgen de la Candelaria (del 2 de febrero). Acaso hay en ello agradecimiento y solicitud para el ciclo venidero. Cuatro días después, el 12 de diciembre se celebra a Guadalupe, Tonantzin, la tierra, la madre vieja y por tanto, estéril. El día 24 se acuestan en los nacimientos los niños Dios que se colocarán en los altares y el 6 de enero se nombran sus padrinos. Todo parece indicar que en este tiempo las festividades son de cepa exclusivamente cristiana; sin embargo, resultan un complemento perfecto dentro del calendario de 365 días para iniciar el ciclo de 260 del que hemos hablado.

La primera pregunta que nos viene después de todo este recuento de rituales y celebraciones es: ¿hasta dónde la memoria india es consciente desde el Virreinato hasta el presente de la relación simbólica que guardan los calendarios prehispánico y cristiano? Creemos que en forma generalizada la respuesta es negativa; que es difícil que exista, sobre todo en el común de los habitantes, un conocimiento preciso y profundo sobre el contenido ideológico y simbólico que nutre el ideario que hay detrás de esos dos calendarios religiosos. Más bien, pensamos que es la fuerza de la costumbre la que rige las formas de relación sagrada entre el ser humano y la naturaleza. Que hay una estrecha relación entre las necesidades económicas y sociales campesinas que han pervivido desde antes de la conquista hispana hasta la fecha y las condiciones del espacio natural. En cualquier caso, todo ello conforma aspectos de una cultura que brota de manera espontánea en la cotidianidad y que se hereda de generación en generación, mientras su operatividad en el contexto de las relaciones sociales de cada momento histórico encuentre vigencia. En ese escenario, la memoria del origen, de los ancestros, quienes recibieron la tierra de la instancia sagrada y de algunos acontecimientos que son indispensables para la supervivencia de la comunidad, sí afloran en forma cíclica para responder a demandas cambiantes que generalmente provienen del mundo externo con el que la comunidad se relaciona en forma simbiótica

y asimétrica. Están en el subconsciente silencioso de la memoria colectiva, dan cuerpo a la cosmovisión y suelen plasmarse en sitios fijos, por ejemplo, en el *Códice Techialoyan* o en los muros de la iglesia para que siempre haya recuerdo de ellos. No son, empero, discursos largos perpetuados en espacios temporales lineales y precisos.

Retomando, sin embargo, todos los aspectos consignados hasta aquí en torno a la memoria, la costumbre y la cosmovisión, lejos de sorprendernos, nos llama a la reflexión la lectura que desde su mirada etnográfica hace Maruri sobre el templo de San Antonio la Isla:

Actualmente, la parroquia de San Antonio de Padua, ubicada en el centro del poblado tiene en su fachada barroca, frisos de espirales, conchas, caracolas, sirenas escamadas, la paloma del espíritu santo y flores acuáticas. Todos estos elementos son símbolos vinculados con el culto acuático, en ellos se concentra lo sagrado y lo profano, la vida y la muerte, el paraíso y el inframundo.

Los peces son símbolos de Cristo, expresan el sacramento del bautismo. Según Ferguson "... así como el pez que sólo puede vivir en el agua, el verdadero cristiano no puede vivir sin ser bautizado" A los peces se les ha considerado atributo de San Antonio de Padua, puesto que predicaba para ellos [Ferguson, 1956:24].

Las espirales denotan el tiempo lunar en cuanto el ciclo de la vida y regeneración, por sus formas aluden a las fases lunares que norman el cambio rítmico de la fertilidad; por lo que el simbolismo se vincula con la muerte y los rituales funerarios [Eliade, 1992a:155]. El tiempo lunar refiere una visión biocósmica, la lluvia o las mareas, la siembra y el ciclo menstrual. El ritmo lunar coordina los diversos planos de la fecundidad de las mujeres, las de los animales, la vegetación, el destino de los hombres después de la muerte y las ceremonias de iniciación. Es así como el caracol, la mujer, el agua, el pescado, pertenecen al mismo simbolismo de la fecundidad [Eliade, 1992b:150-151 y 179].

Las conchas, al igual que los dragones, las serpientes, los delfines y los peces son emblema del agua, están imbuidos de las fuerzas del agua sagrada, controlan y distribuyen las aguas, la lluvia, la humedad, la inundación y rigen la fecundidad del mundo [*ibid.*:175]. Por otra parte, simbolizan la resurrección y la regeneración, mientras que el caracol simboliza la concepción, el embarazo y el parto [Eliade, 1992a:142]. Su concha es femenina y su cuerpo es masculino. Esta particularidad da cuenta de su ambivalencia sexual [Galiniér, 1990:607].

Las conchas marinas y las perlas son evidencia del simbolismo acuático, se asocian con la sexualidad y participan como fuerzas sagradas de las aguas y de la luna. Son emblemas de la mujer, representan la reproducción femenina. Son elementos que impregnan a la mujer de energía favorable a la fecundidad, mientras la preservan de fuerzas nocivas de la mala suerte. Un ejemplo evidente de ellos es la relación que existe entre la concha y la perla que se forma en la ostra, que simulan el producto concebido en la matriz [Eliade, 1992a:137-140].

Mientras que las sirenas, que aparecen en la fachada de la iglesia de San Antonio, son representaciones de la diosa Acpaxapo, deidad otomí venerada por los xaltocameca, que pronosticaba el futuro del pueblo. “Se les representaba en forma de culebra, con rostro y cabello de mujer” [González Torres, 1991:2].

Desde esta cosmovisión acuática, puedo interpretar que en la parroquia se encuentran símbolos relacionados con la muerte y la vida. Al cruzar la puerta, que separa lo profano de lo sagrado, se entra a un espacio sagrado; simbólicamente se entra al Tlalocan. La entrada en forma de arco de medio punto representa la cueva que lleva al inframundo. En el interior se está en el paraíso celestial, en este espacio sagrado se observa la dualidad vida-muerte.

El plano de la vida se encuentra representado en lo alto, en el paraíso celestial donde moran las deidades del agua y de la procreación como San Antonio de Padua, San Miguel Arcángel y las advocaciones marianas. En el inframundo se encuentra la muerte encarnada en el Espíritu Santo, el Santo Entierro, San Francisco de Asís y los Cristos que son símbolos de vida y muerte. En este caso las aguas bautismales son el instrumento de purificación y resurrección [Maruri Carrillo, *op. cit.*:199-201].

De todo lo dicho en la anterior cita, lo que nos interesa, para concluir este estudio, es la referencia de que al entrar a la iglesia se ingresa al inframundo o al Tlalocan, ya que con ello la autora está identificando la construcción con un altépetl, es decir, con un cerro-agua en el pensamiento prehispánico. Postura que es a la que hemos venido aludiendo de alguna manera. Sin embargo, no hay que dejar de lado la realidad de que desde el siglo XVIII, por lo menos, como hemos visto en estas páginas, el trabajo ritual para beneficio de los ciclos del agua se encuentra mezclado con las formas católicas.

## Bibliografía

**Albores Zárate, Beatriz y Johanna Broda** (coords.)

1997 *Graniceros, cosmovisión y meteorología indígena de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense/UNAM.

**Broda, Johanna y Felix Báez** (coords.)

2001 *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, FCE.

**Eliade, Mircea**

1992a *Imágenes y Símbolos*, Madrid, Taurus.

1992b *Tratado de historia de las religiones*, México, Era, 1992.

**Ferguson, George**

1956 *Signos y símbolos en el arte cristiano*, Buenos Aires, EMESE.

**Florescano, Enrique**

1987 *Memoria mexicana. Ensayo sobre la reconstrucción del pasado: época prehispánica-1821*, México, Contrapuntos.

**Galinier, Jacques**

1990 *La mitad del mundo, cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, UNAM-IIA/ Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/INI.

**González Torres, Yólotl**

1991 *Diccionario de mitología y religión mesoamericana*, México, Larousse.

**Lockhart, James**

1992 *The Nahuas after the Conquest. A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico Sixteen Through Eighteenth Century*, Stanford, Stanford University Press.

**Loera Chávez y Peniche, Margarita**

1979 *Calimaya y Tepemaxalco. Tenencia y transmisión hereditaria de la tierra en dos comunidades indígenas. Época colonial*, México, INAH.

2006 *Memoria india en templos cristianos*, México, INAH.

**López Austin, Alfredo**

1999 *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE.

**Maruri Carrillo, María Elena**

2001 “Simbolismo acuático y cosmovisión en las prácticas religiosas. Una interpretación del modo de vida lacustre como pervivencia cultural en San Antonio la Isla, Estado de México”, tesis de maestría en Antropología Social, México, CIESAS.

**Mendieta, fray Jerónimo de**

s/f *Historia Eclesiástica Indiana*, vol. III, México, Salvador Chávez Hayhoe.

**Montero, Ismael Arturo**

2005 “Los símbolos de las alturas”, tesis de doctorado en Antropología Social, México, ENAH.

**Sahagún, fray Bernardino**

1985 *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, México, Porrúa.

**Serna, Jacinto de la**

1892 *Idolatrías, Supersticiones, Dioses, Ritos, Hechicerías y otras Costumbres Gentilicias de las Razas Aborígenes*, México, Imprenta del Museo Nacional.

**Tichy, Frans**

1982 “The Axial Direction of Mesoamerica Ceremonial Centers on 17° North of West and Their Associations to Calendar and Cosmvision”, en Frans Tichy (ed.), *Space and Time in the Cosmvision of Mesoamerica, Munich, Lateinamerika, Studien*, 10, Munich, Wilhelm Fink Verlag.

**Wake, Eleonore**

2000 “El altépetl cristiano: percepción indígena de las iglesias en México, siglo XVI”, en Constanza Vega Sosa, *Códices y documentos sobre México*, México, INAH.

**SANTA CRUZ TEPEXPAN:**  
**UN SITIO CEREMONIAL DE LARGA DURACIÓN**  
**EN EL VALLE DE IXTLAHUACA**  
**(Análisis iconográfico y etnográfico)**

Francisco Rivas Castro<sup>1</sup>

*Nació de la tierra, conoció la luz,  
el madero santo de Jesús.  
Levanta hermano, levanta  
la Santa Cruz, ya le pedimos  
permiso a nuestro padre  
Jesús<sup>2</sup>*

**Introducción**

En la vida cotidiana es donde las comunidades expresan sus necesidades a través de sus relatos, costumbres, tradiciones,

<sup>1</sup> Arqueólogo, etnohistoriador y doctor en Antropología por la ENAH. Adscrito al Proyecto Eje Conservación del Patrimonio Cultural y Ecológico en los Volcanes ENAH-DEH, INAH.

<sup>2</sup> Estrofas de un canto de concheros dedicado a la santa cruz. Recopilado por el autor de este trabajo en una ceremonia de levantamiento de cruz por la muerte de don Manuel Luna, general de danza de concheros de Tlatelolco, en el Santuario de los Remedios, Naucalpan, Estado de México, 1993.

vestido, ritual, procesos de organización del trabajo y su organización socio-política y ceremonial, también dan gracias a la naturaleza deificada hoy en santos patronos y vírgenes asociados con los ciclos de vida más importantes de la gente que aún vive del campo. En esos tiempos-espacios es donde se observan relaciones de poder (autoridad) y conflictos entre facciones y diferentes clases sociales. En estos espacios-tiempos, la cultura encuentra sentido y significación. La comprensión de estas manifestaciones culturales sólo es posible mediante el fenómeno de la reducción, por medio del cual el carácter épico y contradictorio de las transformaciones aparece en la individualización de las relaciones colectivas y la personalización de los grupos sociales. La concentración de acontecimientos en hechos sintéticos y la relación de tales conocimientos se polarizan en figuras de poder o dominio.

La relación entre la etnología y la historia dentro de una visión antropológica implica el problema de la conceptualización de la cultura, que debemos entender como procesos de cambio. Para estudiar la antropología del arte se debe utilizar el método de la etnografía, concretamente la observación participante, que implica hacer generalizaciones aplicadas a casos concretos. Por otro lado, si se va a considerar a la cultura como *performance* (teatro), se tiene que analizar en su contexto a escala social y tratar de identificar procesos por medio de los cuales la cultura se reproduce.

Para el análisis de las culturas originarias de raíz mesoamericana, se debe considerar el proceso de desarrollo social dentro del marco del encuentro de europeos con indígenas: el proceso de desarrollo social se debe analizar dentro del colonialismo desde la época novohispana. Para poder explicar estos fenómenos, algunos autores proponen que se tiene que reconocer el lado de la visión histórica de los pueblos nativos, así como las relaciones entre colonizadores y pueblos originarios.

Para poder hacer generalizaciones de la herencia cultural de la región en estudio, de antigua tradición *hñābhñō* y mazahua del valle de Ixtlahuaca, Estado de México, debemos considerar sus antecedentes arqueológicos e históricos además de conocer qué pasó durante su colonización en la época novohispana. Es muy probable que existiera un contraste entre la cosmovisión de los europeos que arribaron a tierras americanas durante la colonización y la de los indígenas que tenían una homogeneidad cultural relativa. Si definimos el concepto de cultura como un cuerpo de creencias y valores socialmen-

te adquiridos y establecidos que sirven para organizar al grupo o sociedad como guías de conducta, este concepto se puede aplicar para analizar las manifestaciones culturales, artísticas y religiosas de los naturales dentro de su región y espacios cotidianos domésticos.

Estamos conscientes de que podemos descubrir varios aspectos de la vida que constituyen principios útiles para entender a estas sociedades. Hoy, varios investigadores empiezan a comprender y a considerar con mucha seriedad las similitudes entre las culturas indígenas; esas manifestaciones las encontramos en la forma de hacer música, vestido, bordados, danza, arte gráfico, que interactúan en las fiestas anuales. Si las bases de esas investigaciones son razonables, podemos percibir similitudes y diferencias, por ello consideramos que se tienen que hacer análisis comparativos para desentrañar elementos culturales de tradición antigua que se han resignificado de manera continua, ya que existen principios fundamentales que han contribuido a la integración de las identidades culturales regionales.

El comportamiento humano a menudo es inconsciente, por ello es susceptible de identificación, descripción y confirmación. Al considerar las continuidades culturales mesoamericanas, podrían ser los elementos más formales. Debemos considerar las limitaciones de un concepto de cultura construido sólo con base en el análisis de técnicas de alimentación en relación con el medio ambiente y descripciones geográficas, desvinculadas con realidades concretas, para buscar similitudes y diferencias.

Para el estudio de las manifestaciones contemporáneas de los pueblos originarios hay que considerar que esos nativos hablaban hasta tres lenguas, mostrando la diversidad de conocimiento y la heterogeneidad lingüística.<sup>3</sup> Sabemos que la lengua, aunque no comunica toda la cultura, sí contiene los elementos y conceptos principales que denotan las actividades cotidianas y las de organización del trabajo, los rituales, las tradiciones, el vestido, la comida y expresiones artísticas propias como elementos de la identidad del grupo.

Resulta fundamental distinguir entre lenguajes y relaciones sociales, y la dimensión cultural de éstos, así como el contenido de los lenguajes mes-

<sup>3</sup> En esta región llamada por Papousek "de los pueblos", algunos ancianos hablan hñāhñō, náhuatl, mazahua y español [Papousek, 1982].

tizos. Es a través del trabajo y la organización ceremonial que se refleja en la fiesta, el ritual y la organización política donde se reproduce la cultura así como la identidad de los grupos y donde se dan los fenómenos de resistencia.

Es muy importante la definición del concepto de *institución*, que es una interacción regular que adquiere un carácter normativo y que se emplea para localizar recurrencias necesarias. En general, se define por vínculos de parentesco, patrones de lazos de amistad y compadrazgo, relaciones económicas que son normativas y recurrentes, y cultos religiosos donde se encuentran los ciclos festivos y los rituales que generalmente están relacionados con el ciclo agrícola de temporal, que es el caso que hoy expongo.

El complejo social es una red donde se articulan diferencias que son muy amplias y de diversa naturaleza, en este contexto, la familia monógama nuclear se encuentra dentro de un sistema; por otro lado, las diferencias de clase son las que definen en última instancia las actividades de los sujetos, se localizan dentro de este complejo sistema de diferenciación interna que se basa en el género, la edad, inteligencia, experiencia, fuerza y el talento que se reflejan en el trabajo, en el campo y en todas las actividades de producción tanto en lo doméstico como fuera de la casa.

Los pueblos originarios tenían —y tienen— formas de resistencia, expresiones culturales y elementos de *identidad* que se manifiestan en las labores del campo de cultivo y en los sitios donde habitan; sus costumbres se manifiestan en su cocina, sus instrumentos de trabajo, en sus danzas y prácticas rituales.

### **El concepto de identidad**

El concepto de identidad no sólo se basa en un pasado común, en una historia compartida o en una unidad de destino; *se configura como un conjunto de valores actuales, compartidos, consensuados, y autodeterminados. La identidad es multidimensional, por ello evitar toda posibilidad de dominio* [Boado, 2001:1].

Retomando la propuesta de Hobsbawm:

Las identidades colectivas se definen negativamente, es decir, frente a otros. “Nosotros” nos reconocemos como “nosotros” porque somos diferentes de “ellos”... [sin ajenos no hay propios], en otras palabras, las identidades colectivas se basan

no en lo que sus miembros tienen en común: puede que tengan muy poco en común, excepto no ser los “otros” no se basa en similitudes o diferencias físicas objetivas, las identidades colectivas son una construcción social. Son intercambiables y se pueden combinar de diversas formas [Hobsbawm, 1996:43].

Las identidades y sus expresiones no son fijas. Pueden desplazarse de un lado a otro y cambiar más de una vez si es necesario. *La identidad depende del contexto*, el cual puede cambiar [*op. cit.*:43].

Los tipos físicos y las actividades imprimen estatus. La interacción continua entre los españoles y los nativos a diversos niveles y por varios caminos, contribuyeron a establecer roles a través de los cuales dividían las responsabilidades, reglas y obligaciones en términos del poder y de la autoridad. La búsqueda de códigos de conducta, divididos de manera cuidadosa, puede significar todas las instancias de interacción semejantes que no están vacías de diversidad humana o de lo individual, además están profundamente compenetrados.

En este trabajo retomamos la propuesta de Catherine Good [1994:139-153], que dice que muchos conocimientos se transmiten por *sensaciones que se viven dentro de la fiesta, el ceremonial, en el ritual y en la organización cotidiana para el trabajo*. El plantear el problema hñähñö o de otra cultura, debe estar fundado en la práctica que nace de la experiencia, que es un factor creativo y generativo, ya que la cultura implica procesos de cambio que incluyen valores y conceptos materiales e históricos: así, la cultura se refleja en momentos concretos de la vida cotidiana.

Los hñähñö del valle de Ixtlahuaca expresan *todo* en la vida cotidiana, lo que constituye una parte fundamental de su memoria colectiva e histórica, la cual se encuentra en constante acción y transformación. En este contexto, la cultura se construye y está constituida por la vida económica y social de los grupos, que lleva implícito el concepto de *trabajo*, por medio del cual transforman a la naturaleza y se transforman a sí mismos dentro de la sociedad. Los conceptos fundamentales de nuestro trabajo son el *cambio* y la *transformación* de todos los elementos culturales analizados que implican procesos dialécticos. En este artículo analizo: paisaje, ubicación de sitios de culto, prácticas rituales hñähñö que comparten la resignificación de varios elementos con la tradición religiosa y simbólica del núcleo mesoamericano.

Desde el punto de vista histórico, retomo la propuesta de Uspeski:

...Si estamos de acuerdo con que el sueño modela nuestras ideas sobre otra realidad (en el más amplio sentido) y si tomamos en cuenta que la conciencia histórica trata de una u otra manera con una realidad que existe más allá (una vez más, en sentido amplio), el paralelismo entre la percepción del sueño y la percepción de la historia no puede ser considerado casual: es natural y hasta lógico que aquí puedan manifestarse los mismos mecanismos de percepción, generalización y vivenciación. Existen diversas posibilidades de explicar los acontecimientos históricos, y, en correspondencia con ello, los mismos acontecimientos pueden recibir interpretaciones diferentes: político-estatal, socioeconómica, semiótico-cultural, etc. Tras cada una de esas explicaciones se halla, evidentemente, un determinado modelo del proceso histórico, esto es, cierta idea sobre la esencia de éste. Esta diversidad de las posibilidades interpretativas refleja, por lo visto, la complejidad real del proceso histórico: en otras palabras, las diversas explicaciones no se niegan unas a otras, sino que se complementan. En efecto, si un acontecimiento histórico puede ser objeto de diversas explicaciones, podemos pensar que eso significa que diferentes impulsos se encontraron en un punto y condujeron a un solo resultado (creando, por así decir, un efecto de resonancia, de reforzamiento mutuo). *La posibilidad misma de diferentes interpretaciones puede reflejar, pues, el real, el objetivo carácter no casual del acontecimiento que se examina.* El enfoque semiótico-cultural de la historia supone una apelación al punto de vista interno de los participantes mismos del proceso histórico: se reconoce como significativo lo que es significativo *desde el punto de vista de ellos*. Se trata, pues, de la reconstrucción de los motivos subjetivos que resultan del impulso inmediato para tales o cuales acciones (que de uno u otro modo determinan el curso de los acontecimientos). Desde luego, esas motivaciones subjetivas pueden reflejar regularidades objetivas más generales. Como quiera que sea, al investigador le interesan en este caso los vínculos de causa y efecto en el nivel que de la manera más íntima —directamente—, y no de manera mediata está correlacionado con el plano de los acontecimientos (accional). La conducta del *socium* que reacciona a tales o cuales acontecimientos, puede ser examinada en esas mismas categorías, si se trata al *socium como a una persona colectiva*. Tal enfoque supone, a su vez, la reconstrucción del sistema de ideas que condicionan tanto la percepción de tales o cuales acontecimientos como la reacción a esos acontecimientos... [Uspeski, 1993:61-84].

### El santuario de Santa Cruz Tepexpan

El templo del santuario de Santa Cruz Tepexpan es relativamente reciente, ya que en las clasificaciones de los monumentos antiguos pertenece al siglo XIX. Existe la posibilidad de que originalmente haya existido una capilla más pequeña (oratorio, en el contexto religioso otomí); como era costumbre de los pueblos de tradición hñähñö y mazahua, estos adoratorios se construían en las casas, cerca de las milpas (lugares de trabajo cotidiano), y en las faldas y cimas de los cerros, cerca de fuentes de agua y sitios de veneración a la santa cruz de mayo. Los elementos topográficos más relevantes visualmente eran transformados en lugares de culto, ahí se veneraba a la luna, Antzananmê [Urbano, 1990], y al padre sol, Ametâatiadê, y al dios viejo del fuego, Ocotecuhtli —señor del ocote—, Otontecuhtli, señor de los otomíes. A estos lugares arqueológicos se les llama “iglesias viejas”.<sup>4</sup> Es probable que en sus inicios este adoratorio perteneciera al pueblo antiguo de San Francisco Ixtlahuaca,<sup>5</sup> aunque también puede ser que tuviera injerencia el de Xocotitlán, cerro epónimo de los pueblos hñähñö y mazahua de la región que estudiamos.<sup>6</sup> El cerro de Xocotitlán se representó por lo menos en tres códices: la *Matrícula de Tributos*, del siglo XV; el *Códice Mendocino*, del temprano siglo XVI; y el *Códice Xolotl*, de finales de éste.

El cerro de Xocotitlán muestra un asentamiento que tuvo una ocupación que data del Clásico (200-650 dC); para este momento se localizaron en excavación materiales arqueológicos de tradición teotihuacana, corresponde a una serie de sitios establecidos por el estado teotihuacano para asegurar las rutas de intercambio con occidente y para obtener recursos abundantes de la región de Ixtlahuaca-Atacomulco, tales como madera, brea y productos de la caza y pesca de los diversos espejos de agua. En Xocotitlán, el asentamiento teotihuacano está cerca de la población de los Reyes, como ya lo ha

<sup>4</sup> Tenemos un ejemplo tácito de estas creencias en la tradición oral de los nativos de San Bernabé Ocotepec, en la región de Magdalena Contreras, donde compilé, en el año 2000, una historia que habla de que los abuelos de personas mayores (más de 70 años) les platicaban a sus hijos y nietos que en el sitio de las cruces, hoy conocido como Cerro del Judío y antiguamente Mazatépétl —cerro del venado—, existía una “iglesia que se había hundido”, se trata de la pirámide principal que exploramos entre 2000 y 2001 [v. Rivas Castro, 2005:93-114].

<sup>5</sup> Las doctrinas seculares fundadas en la región de Mazahuacan fueron las de Atacomulco, San Mateo Tlachichilpa y Santiago Xiquipilco, Estado de México [Iracheta Cenecorta, 2000:73-98].

<sup>6</sup> Respecto a esto tenemos la representación del cerro de Xocotl —Xocotepetl— en la página xxxvii del Códice Mendocino. Ahí se representó en su cima la cabeza del señor de los hñähñö: Ocotecuhtli-Otontecuhtli.

anotado Gutiérrez [1979:59]: “presenta un montículo grande y lo que parece ser una plaza cerrada con una estructura alargada al este y un montículo pequeño al centro”. Durante las excavaciones se localizaron figurillas del tipo Teotihuacán I y II, que corresponderían a una temporalidad de 100 aC al 200 dC, esto es, una época muy temprana para la presencia teotihuacana en la región. La existencia de cerámica anaranjado delgado, que es un marcador de la fase Xolalpan (350-450 dC) en Teotihuacán, denota una larga ocupación de por lo menos 650 años en la periferia de Xocotitlán. Se ha propuesto que estos asentamientos teotihuacanos pudieron ser puntos de avanzada a otras regiones de occidente como Cuitzeo, Zinapécuaro y Ucareo, donde se han documentado cerámicas que tienen filiación con la que Nieto ha denominado “cerámica mazahua”: rojo y naranja sobre crema [2000:17-32] y las ya reportadas por Piña Chán del sitio del Epiclásico de Huamango, ubicado en la periferia de Acambay, Epiclásico (650-850 dC). Yoko Sigura reportó presencia de cerámicas Coyotlatelco, pero Nieto [*ibid.*] menciona que no se encontró en sus recorridos de superficie en el valle de Ixtlahuaca. La región tiene presencia de cerámica matlatzinca y azteca, marcadores del Posclásico (1000-1500 dC). Estos datos arqueológicos comprueban que el valle de Ixtlahuaca-Acambay estuvo ocupado varios siglos y que las dos eminencias topográficas más importantes de la región fueron el Xocotl y Tepexpan, ambos fueron importantes lugares de culto dedicado a las deidades del agua, de los mantenimientos y del señor del ocote —Ocotecuhtli—: *por ello en la cima del cerro, en su topónimo, los tlacuilos pintaron a Xocotl, antigua deidad hñähñö.*

### **El cerro de Tepexpan: un santuario indígena en el valle de Ixtlahuaca**

El cerro de Tepexpan es uno de los puntos más sobresalientes del paisaje natural que los mazahuas y otomíes del valle de Ixtlahuaca han utilizado en sus prácticas ceremoniales. El extremo este del valle de Ixtlahuaca es una región con diversos espejos de agua; el valle fue muy interesante para habitarlo debido a esta característica.

Los mazahuas y hñähñö de esta región distan mucho de ser culturas “asimiladas” a la nacional, pues su modo de vida tradicional y sus prácticas ceremoniales siguen siendo fundamentales para la reproducción de su propia cultura, en estas prácticas se resignifican ceremonias y rituales con posibles sustratos de tradición mesoamericana. La vida cotidiana, el ceremonial y ri-

tuales a nivel regional tienen como referencia el culto a la santa cruz, al Cristo del Cerrito, la de la exaltación del Señor o de la cruz, a santa Teresita del Niño Jesús y a la asunción de María. Todas estas fiestas que se celebran a lo largo del año tienen como escenario el propio cerro.

En esta región, las eminencias topográficas siguen siendo importantes en el imaginario contemporáneo, pues en ellas se generan relaciones sociales de diversa índole tales como curaciones, dar gracias por los favores recibidos y, sobre todo, entregar ofrendas a las deidades y santos del cerro en actos de reciprocidad con santos, santas y la virgen María. Como ya lo ha anotado Barrientos [2004:351-372], se hace énfasis en las nociones y conceptos de reciprocidad y la memoria colectiva [v. Good, 1994].

En los años treinta del siglo xx, Jacques Soustelle recorrió y estudió las regiones ocupadas por grupos hñāhñō, observando que para los pueblos del valle de Ixtlahuaca y Xocotitlán, el cerro de Tepexpan era: “el lugar más sagrado, después del oratorio familiar, para los habitantes indígenas” [1980:55]. Apunta que: “Dos veces al año, en mayo y en octubre varios millares de indios suben por el camino serpentina que conduce a la cima” [Soustelle, 1969:130].

Actualmente, han pasado más de setenta años desde las visitas que hiciera Soustelle en el valle de Ixtlahuaca. Durante este tiempo se han llevado a cabo muchos y drásticos cambios. En la época actual, si alguien realiza el viaje a Santa Cruz Tepexpan, el 3 de mayo, fiesta de la santa cruz, o el 15 de octubre, fiesta de santa Teresita del niño Jesús, el lugar se llena de peregrinos, que en conjunto llegan a sumar cientos de personas que acuden al santuario del Señor del Cerrito.

La fiesta es una alegoría, se inicia con el establecimiento de un gran tianguis donde se expenden desde playeras con impresiones de la cruz del Señor del Cerrito, que aluden a la fiesta del 3 de mayo, hasta ropa con símbolos actuales de cantantes famosos que comparten espacio e interés de los visitantes. Aún es posible encontrar rebozos, gabanes, cotorinas y adornos para mesa con bordados otomíes y mazahuas.

En este mercado se encuentra gran variedad de alimentos regionales incluyendo carpas, charales, barbacoa, tortillas hechas a mano, que son el orgullo de los lugareños. También se venden productos de los hñāhñō y mazahuas de la región de Tequisquiapan, Querétaro, Villa Victoria y Temascalcingo, se expenden variadas mercancías de mimbre, metates y molcajetes, sombreros,

cerámica tradicional de Santa María Canschesda, artesanía de carrizo, discos y películas pirata, pan de fiesta, textiles modernos y tradicionales, verduras, frutas, salsas para los tacos, pulque y bebidas alcohólicas de patente. El mercado constituye un imán atractivo para la gente que va de romería a visitar el santuario del Señor del Cerrito.

El valle de Ixtlahuaca —antiguo lugar de avistamiento— es una continuación de Toluca, históricamente lo han habitado hñāhñō, mazahuas, matlatzincas y nahuas [Soustelle, 1993; Papousek, 1984; García Castro 1999a]: fue y sigue siendo, en gran medida, la convivencia de pueblos de filiación lingüística diversa y de una tradición cultural compartida lo que configura su particularidad.

Sin embargo, en la actualidad esta situación histórica se ha alterado profundamente, como lo ha anotado Barrientos:

El rápido crecimiento industrial y la concentración poblacional del Estado de México y del Distrito Federal a partir de la cuarta década del siglo xx, han alterado de forma drástica el hábitat milenario de los grupos indígenas y mestizos. Sin embargo, estos procesos históricos no han desembocado hasta ahora en su desaparición como culturas diferenciadas y es muy poco probable que ocurra en los próximos años. Dichos grupos se afirman en prácticas culturales propias cerca de una de las urbes más grandes del mundo: México. No obstante, su participación en las dinámicas económicas y sociales de la zona más industrializada del país.<sup>7</sup>

Los pueblos indígenas de esta región han compartido históricamente diversas prácticas culturales entre las que se encuentra el culto de los cerros, actualmente una de sus expresiones culturales más vigorosas. Mazahuas y hñāhñō visitan durante el año varios santuarios ubicados en su mayoría en la cima de cerros, configurando un circuito ritual cuyos puntos específicos varían de una comunidad a otra.

Los lugares más importantes a los que acuden los peregrinos del Cerrito, son: el Cerro la Campana, el de Santa Cruz Ayotusco, La Tablita, Santa Ana Nichi, Santa Ana (“El Divino rostro”), Chalma, La Capilla, Santiago Temoaya, el

<sup>7</sup> Es tal la importancia económica de la región integrada por el Distrito Federal y el Estado de México en el país, que el Producto Interno Bruto, en 1999, a precios corrientes alcanzó aproximadamente 33% del total, en tanto que, para Nuevo León y Jalisco, fue de 6.8 y 6.3%, respectivamente [INEGI, 2000].

santuario del Señor del Llanito en Tlalpujahua (Michoacán), Valle de Bravo, Tlalpujahuilla y la villa de la virgen de Guadalupe [2004:352-353].

Las visitas al santuario se organizan en grupos de amigos, compadres o de la familia, pero también se integran mayordomías, grupos de danza (concheros) y turistas. Los puntos del paisaje y los santuarios reflejan una organización del espacio que tal vez podría estar relacionada con antiguas creencias de las personas de esta región, que consideran a los cerros como lugares sagrados. Antiguamente se creía que los cerros estaban llenos de agua, líquido precioso e indispensable para la existencia de los hombres.<sup>8</sup> Esta concepción se refleja en las historias de tradición oral que se conservan entre la gente del lugar donde los cerros y las grandes rocas figuran como principales protagonistas.

El culto que mazahuas y hñähñö desarrollan en el Cerrito se orientan por nociones propias que tienen de la naturaleza y la manera en que éstos se relacionan entre sí. Estas nociones se manifiestan en las peculiares prácticas y formas rituales actualizadas por mayordomías, grupos familiares, *danzantes* y curanderos, llamados en la región “capilleros”. Las fechas en que asisten estos peregrinos configuran diferentes calendarios que implican los complejos ciclos rituales.

En el valle de Ixtlahuaca los campesinos comienzan a preparar las tierras de temporal durante los meses de marzo y abril, y siembran después de las primeras lluvias, que suelen empezar a mitad de mayo. Hacia mediados de octubre caen las últimas lluvias, lo que marca el fin de la temporada y el comienzo de la época de secas. El cerro Tepexpan se ubica a 3010 msnm, y en su cima se concentran las nubes que anuncian el advenimiento de las primeras lluvias.

La fiesta de la santa cruz, el 3 de mayo, se relaciona con la petición de lluvias y el fin de la temporada de secas; la de la ascensión de la virgen, el 15 de agosto, y la de la exaltación del señor o de la cruz, el 14 de septiembre,

<sup>8</sup> Según Broda [1991], en la cosmovisión mexicana los cerros retenían el agua en su interior durante la estación seca, y la soltaban en tiempo de lluvias. Los cerros también se concebían como tonacatepetl —cerro donde se guardaban los mantenimientos y el maíz—. En la actualidad, en la memoria histórica de los pueblos indígenas contemporáneos, existe un vínculo entre los cerros que guardan riquezas, en ellos también viven los muertos y los ancestros, muchas veces personificados en rocas.

corresponden al ciclo de crecimiento de la planta de maíz y la fiesta de santa Teresita del Niño Jesús, el 15 de octubre, marca el fin de la temporada de lluvias y el inicio de la cosecha en las milpas.<sup>9</sup>

Para los peregrinos, subir al cerro tiene como objetivo *permanecer en su cima*, aunque la mayoría de los visitantes que van a pagar su *manda* al señor y a la señora del Cerrito, suben y bajan el mismo día. La visita implica convivencia con varias personas, compartir los múltiples alimentos que se venden en el mercado que se ubica en la parte alta del cerro, también se comparte el pulque y la cerveza, y entre los jóvenes el lugar es un espacio ideal para establecer nuevas relaciones y ampliar su tejido social. En la cima del cerro observé, en mis visitas, que se dan cita varias corporaciones de concheros, arrieros, santiaños, moros y cristianos.<sup>10</sup> Aparte de que al cerro se va a hacer un esfuerzo a fin de ascender del pueblo a la cima, se convive y se tienen varios atractivos para visitar el lugar, no es estrictamente para hacer ceremoniales, sino que además es un espacio para protagonizar y expresar sentimientos propios dentro de este gran *espacio lúdico*. Como lo anota Barrientos, también:

...En las procesiones de las mayordomías, los participantes hablan del “esfuerzo” que realizan quienes cargan al “santito” o la “santa”, y que no cualquier persona puede hacerlo. En algunas ocasiones los mayordomos principales cargan la imagen y en otras son las mujeres jóvenes las que lo hacen.<sup>11</sup> También quien lleva los enormes manojos de flores para la ofrenda y demás objetos rituales realizan un “esfuerzo”. En todos los casos, *el esfuerzo de hombres, mujeres y niños en sí constituye una ofrenda*, ya sea que carguen la comida, las cobijas, las flores o los cohetes. Y esta ofrenda de fuerza, de energía, debe hacerse sin “renegar”, sin “mal modo”, de lo contrario se sufrirán percances durante el camino. Algunas señoras de *Suchi-*

<sup>9</sup> En la estación de secas, el primer domingo de marzo se lleva a cabo otro ascenso al Cerrito para venerar al “señor de las aguas”, en la que participan pueblos de toda la región para pedir las lluvias, ya que se acerca el tiempo de la siembra. Otras celebraciones vinculadas con el ciclo agrícola es la fiesta de los muertos (2 de noviembre), donde se ofrendan tlaxcales (panes de maíz tierno), así como la bendición del cincolote, lugar donde se almacena el maíz que se ha cosechado en los últimos días de noviembre y a inicios de diciembre.

<sup>10</sup> La primera vez que visité el sitio fue en 1992, invitado por mi maestra Johanna Broda, que a su vez fue invitada por los antropólogos Andrés Medinas y Beatriz Albores, investigadores del Instituto de Investigaciones Históricas y Antropológicas de la UNAM y del Colegio Mexiquense.

<sup>11</sup> Este es el caso de la mayordomía del 14 de septiembre de Santa Cruz Tepexpan. En todas las procesiones que se realizan durante esta festividad, ya sea para trasladar la imagen de una capilla a otra o para la ascensión al Cerrito, quienes cargan el nicho son mujeres jóvenes.

*tepec* (Villa Victoria), dicen, que “cuentan los abuelos” que, a quien reniega se le aparecen serpientes y les hacen daño. Para los peregrinos el hecho de ofrecer este esfuerzo se basa en la creencia de que con ello logran recuperar la salud y la vitalidad que han perdido, el buen crecimiento de los niños, el éxito en la obtención de alimentos, trabajo y para que la milpa se dé, entre otras expectativas.

La permanencia en la cima del santuario es otro aspecto importante para los peregrinos. Las numerosas familias que asisten al Cerrito llegan a estar en la cima hasta una semana, durante la cual el mayor tiempo lo ocupan en realizar sus obligaciones rituales, compartir los alimentos que hacen colectivamente, pasar largas sesiones de pláticas y dormir. Los días de las vísperas y las fiestas son los puntos culminantes, pero aún después de estos días muchos jefes de familias pueden decidir quedarse más tiempo. Los *danzantes* concentran su “obligación”<sup>12</sup> al día de vísperas y al día “grande”, pero pueden llegar antes con su familia o prolongar también su estancia. Durante su permanencia en la cima del Cerrito por el tiempo que sea, un punto relevante es la hora de compartir la comida. Para los que suben en la mañana del “mero día”, la actividad más importante después de realizar sus acciones rituales será la de compartir la comida que cada miembro de la familia extensa trajo, “aunque sea un taco”. Aparentemente compartir la comida les asegura que tendrán más alimentos en el futuro... [2004:256-257].

### Las “limpias” de personas en las cruces y las ofrendas de exvotos en los árboles

La acción de los peregrinos de tomar la “energía” a la vez que la dan, se manifiesta de varias maneras y para diferentes propósitos durante el ritual, y se basa en la noción que tienen acerca de las propiedades de curación que posee el lugar. Los peregrinos se hacen “limpias” con manojos de hierbas y con pequeños guijarros recogidos de los alrededores de las cruces que se observan de tramo en tramo, estas cruces parece que indican la altura y la distancia del ascenso al santuario. El utilizar manojos de hierba<sup>13</sup> y pequeños guijarros *quitan* el cansancio y dan energía a las personas que van subiendo

<sup>12</sup> Los danzantes concheros llaman “obligación” a toda una jornada ritual, que puede comprender uno o varios días.

<sup>13</sup> Las hierbas no son especiales, se toman de la periferia del camino, esto trae a mi memoria cuando un curandero otomí de San Pedro Techuchulco, Estado de México, me limpió en la cima del monte Olotepc; estando arriba pidió que cortáramos hierba del entorno para formar el ramo con que me limpió.

al santuario. Al culminar las “limpias”, dejan los manojos o las piedras sobre la base de diversas cruces.

Otro elemento importante lo constituyen las ofrendas y exvotos que dejan los peregrinos en ciertos árboles que se ubican antes de ingresar al santuario y en otro que está frente a la capillita de santa Teresita del niño Jesús. Las ofrendas están conformadas por cabellos (ya sea en forma de trenzas o mechones), prendas de vestir (cachuchas, zapatos, sombreros, lazos y velos de novias o de quinceañeras), vendas o férulas de yeso. La particularidad de estos exvotos es que contienen la energía y la fuerza que le transmitieron las personas al usarlos o traerlos puestos por un tiempo. Mediante este acto ritual se establece un compromiso, el que ofrenda “paga” su manda por el o los favores recibidos del santo o santa. La “manda” es una promesa que el enfermo o la persona en problemas hace pidiendo salud o que se resuelva el problema que tiene, estas mandas también implican milagros, como el haberse salvado de un accidente o de un asalto, por poner dos ejemplos. En este sentido, no observé los exvotos pintados como los del santuario de la virgen de Guadalupe o el de Los Remedios. En el cerrito de Tepexpan los exvotos se depositan en encinos que se localizan antes de llegar a la parte alta del santuario y a un lado de la capilla de santa Teresita del Niño Jesús, lugar donde las mujeres jóvenes, maduras y ancianas danzan “las pastoras”.

Pedro Carrasco nos da un dato de interés al escribir acerca de los antiguos ritos hñähñö registrados en la *Relación breve y verdadera* del padre Ponce (1873):<sup>14</sup>

Quando el P. Ponce atravesó la sierra entre los valles de México y Toluca: ...llegó a la cumbre del puerto de México donde había colgado de los árboles muchas pedrezuelas atadas a cordelillos y sobre las peñas manojuelos de yerbas con otras pedrezuelas encima, lo cual hacen los indios (según dicen) dando a entender que ya se les acabó el trabajo y el cansancio que tuvieron en subir aquel puerto, aunque otros temen que hayan en esto alguna superstición o rito pagano [v. Carrasco, 1950:236].

<sup>14</sup> Carrasco cita la *Relación breve y verdadera* de algunas cosas de las muchas que sucedieron al Padre Alonso Ponce en las Provincias de la Nueva España... escrita por dos compañeros religiosos. Madrid, 1873.

Como también lo anota Barrientos:

...La actividad ritual de los “*capilleros*” revela también nociones acerca de la capacidad regeneradora del Cerrito; y sus acciones rituales expresan de manera más clara el carácter agrícola de su culto, pues desempeñan funciones como controladores del tiempo y oráculos. Por un lado, algunos peregrinos acuden junto con los “*capilleros*” para ser curados en la cima del Cerrito. Y por el otro, los propios “*capilleros*” van al Cerrito para “poder” curar y como punto importante en los ritos de iniciación de los aspirantes a ser miembros de esta asociación... [2004:361-362].

Estos grupos proceden de la región central del valle de Toluca y de la vertiente occidental de la sierra de las Cruces, de Santa Cruz Ayotuchco, Cerro de la Campana y Atarasquillo. Como lo ha consignado Romero García [2002; 2004] este conjunto de peregrinos realiza diversas actividades rituales en cerros que tienen un papel importante. Muchos de estos curanderos son también “*tiemperos*”, esto es, los que trabajan con el tiempo. Barrientos prosigue con la descripción de sus datos etnográficos

...Estos especialistas rituales se consideran parte de una “asociación”, donde, la admisión de un nuevo miembro debe ser sancionada por uno o más de ellos en complejos rituales que implican la visita de varios lugares. Acompañados por los que recibirán la “*curación*” y los familiares de éstos, acuden en diferentes fechas a los distintos lugares de esta red dibujada en la geografía. Realizan en los cerros ceremonias de curación, de iniciación o de petición de lluvias. Estas requieren del curandero y del enfermo, las ofrendas de alimentos, el sacrificio de animales, las “*limpias*”, la ejecución de danzas por parte de los “*enfermos*”; y el entrar en estado de trance del curandero o curandera y a veces también de quienes reciben la curación. Parte importante de este poder de “*curar*” y de controlar el tiempo radica en la visita de varios lugares considerados por ellos sagrados o con una “*fuerza*” especial...<sup>15</sup> [*op. cit.*:362].

<sup>15</sup> Estos incluyen el cerro La Campana, La Verónica, La Tablita, Santiago Temoaya, La Capilla (cerro), el cerro de Santa Cruz Ayotusco, entre otros, y por supuesto, el cerrito Tepexpan.

### Las cruces y las ofrendas

El conjunto ceremonial que más sobresale en el cerro de Tepexpan es la cruz asociada con la piedra. La imagen más importante del santuario es el Señor del Cerrito. A este respecto, me gustaría hacer un breve análisis en relación con la cruz antigua que representa al señor del Cerrito. Se trata de una cruz muy significativa que se resguarda en el templo ubicado en el pueblo. Esta cruz tiene como tres metros de altura y por su talla podemos decir que se trata de un elemento del siglo XVII, está orlada por espejos a lo largo y ancho de sus brazos. Al centro y encima de su crucero se labró un divino rostro de Jesús, lo cual me trae a la memoria el culto a este elemento en otros dos cerros epónimos hñähñö, el cerro de la Campana y el de Santa Cruz Ayotuchco, en la región de Huixquilucan, estas dos eminencias también se implican en los circuitos de peregrinaje en el occidente de la cuenca de México hacia el valle de Toluca. El *espejo* figura como un elemento simbólico de gran importancia, ya que en la cosmovisión mesoamericana era el emblema de Tezcatlipoca en sus diversas manifestaciones; en el caso de Santa Cruz Tepexpan puede estar relacionado con un ancestral culto a Tepeyolotl, corazón del monte, dueño de animales y árboles del cerro. Es interesante que esta cruz no se encuentre en la parte alta del cerro de Tepexpan, donde existe un santo Cristo de manufactura más moderna. La ubicación de la cruz antigua implica, tal vez, una relación del señor del cerro y su altépetl: el pueblo de Tepexpan, esto es, la ubicación del dueño del monte sincretizado en la cruz antigua del señor del cerro. Es probable que el culto al señor del cerro se vincule con una ancestral deidad del Posclásico: Tepeyolotl, corazón del monte. Existe otro dato de importancia que puede reforzar esta hipótesis, la existencia de la “danza de los santiagos”, que proviene de Temascaltepec, otro pueblo vinculado al cerro de Tepexpan en los circuitos rituales. Los santiagos se visten de negro y con pequeños colgantes de colores, sus sombreros negros están orlados de espejos que brillan y dan destellos durante la danza que se efectúa en la parte alta en el atrio del santuario del señor del Cerrito.

El espejo humeante era el emblema que distinguía a Tezcatlipoca, que tenía advocación como señor y corazón del monte. El corazón, en contextos de la cosmovisión hñähñö, está íntimamente relacionado con el culto a la roca [Rivas, en preparación] ya que se asocia con rocas de gran tamaño que se utilizan como altares en la región de Huixquilucan, otra región de tradición hñähñö.

Por otro lado, las acciones más significativas de los peregrinos durante el ascenso, como las “limpias”, las efectúan frente a distintas cruces que se encuentran en basamentos de piedra o sobre grandes piedras naturales. Lo anterior puede estar relacionado con la idea que los habitantes de la región tienen acerca de los cerros y los peñascos o piedras como recipientes de energía (o que representan a los antepasados, los “antiguas”). En estas cruces del camino se depositan los manojos de hierbas y piedras que las personas utilizan para su “limpia”.<sup>16</sup> La relación ritual de los “capilleros” con las cruces del camino para subir al cerro y la celebración de rituales específicos en las grandes rocas ubicadas al pie de la iglesia del santuario, sugiere también un posible culto a la piedra, otro rasgo cultural de los pueblos antiguos de Mesoamérica.

Las cruces que se encuentran en la cima del cerro están pintadas de azul; Broda [2001:197] ha propuesto que las “cruces de agua”, generalmente pintadas de azul o verde,<sup>17</sup> tienen la fuerza de atraer la lluvia y de proteger los cultivos. Cada cruz recibe ofrendas de flores en ramos y en collares de cempoalxochitl, veladoras, “vestidos” nuevos, fruta, pan y algodón, ofrendas, estas últimas, relacionadas con la petición de lluvias. La importancia que la gente le otorga a las cruces se refleja también en que cada año se pongan nuevas cruces, sobre todo en la cima del cerro. Por otra parte, la función de estas cruces es indicar la altura que va subiendo el peregrino, son marcas de paisaje, los tamaños, acabados y materiales en que son hechas denotan calidad y jerarquía, por sus colores podemos distinguir si son cruces de conchero, de peregrino o de ofrenda. Efectivamente, en un santuario donde la santa cruz es el principal símbolo de veneración, alude a diversos significados y contextos rituales.

### **Las relaciones que se tejen a través de los ciclos ceremoniales**

Las formas de organizarse para la actividad ritual en el cerrito Tepexpan incluyen mayordomías, cofradías de danzantes, organizaciones religiosas de denominaciones diversas y los grupos de “capilleros”. Los miembros de estos grupos son los protagonistas de las actividades rituales a las que hemos

<sup>16</sup> Según reporta Barrientos [*op. cit.*, 2004], cada cruz está a cargo de un grupo, ya sea mayordomía, danzantes o “capilleros” que se ocupan de renovarla, cambiar sus “vestidos” y llevarle ofrendas cada 2 o 3 de mayo.

<sup>17</sup> Colores que de acuerdo con esta autora simbolizan el agua.

hecho referencia, son los *hacedores*<sup>18</sup> *de la vida ceremonial*, quienes la recrean y hacen posible su continuidad.<sup>19</sup> A través de la acción de estos grupos se establecen redes sociales en toda la región que delinean un intenso flujo de hombres y mujeres con prácticas culturales entretejidas por sus respectivos calendarios rituales.

Los peregrinos que visitan el santuario del Cerrito proceden de diversos pueblos situados incluso fuera del valle de Toluca:

1. De los valles semifríos del alto Lerma (valles de Toluca y de Ixtlahuaca-Atlaconulco).
2. Las tierras frías de la Sierra de las Cruces: Ayotuchco, Cerro de la Campana, Huixquilucan, Xonacatlán.
3. De los valles templados situados al oeste del valle de Toluca: Amalco, valle de Bravo, Ixtapan del Oro, Villa Victoria, Donato Guerra; de Michoacán vienen pueblos situados al este y noreste de Zitácuaro.
4. De la zona norte del Estado de México también llegan pueblos hñähñö de Chapa de Mota, Jilotepec, Temascalcingo.
5. Llegan hñähñö del municipio de Amealco, Querétaro y de Tepeji del Río, Hidalgo [Barrientos, 2004:364].

La confluencia de pueblos mazahuas, hñähñö y nahuas en el cerro de Tepexpan, es propiciada por ser un espacio donde se da pie a las relaciones sociales y culturales. Toda esta dinámica le atribuye a este espacio una importante función como santuario regional, ahí socializa la gente y se transmiten, colectivamente, prácticas sociales y religiosas que permiten la reproducción como grupos con una cultura propia, extendida en una amplia región.

---

<sup>18</sup> Expresión tomada de Druzo Maldonado [1998], donde habla de los *hacedores* de la historia para referirse a los habitantes de Coatelco, Morelos, que con sus testimonios conforman y transmiten la tradición oral de su pueblo. En Tepexpan, los *hacedores* de la vida ceremonial también hacen historia.

<sup>19</sup> Según el registro de Barrientos [2000], al cerrito Tepexpan acuden por lo menos 22 mayordomías y 27 grupos de danza de diferentes pueblos de Querétaro, Michoacán, Hidalgo y el Estado de México.

## Organización de la fiesta

Barrientos ha publicado lo siguiente:

...Aquí analizaremos una de estas nociones ordenadoras que tiene su expresión en las relaciones de ayuda mutua que establecen los *bacedores de la vida ceremonial* al interior del grupo y fuera de él; señalando su importancia para la cohesión e identidad de estos pueblos. En el cerrito Tepexpan estos grupos implican, en sus diversas expresiones, obligaciones recíprocas y una amplia red de apoyo que trasciende los lazos familiares y de los pueblos. Cada mayordomo o capitán de danza, para cumplir con su participación en las ceremonias, cuenta con la ayuda de grupos familiares (no necesariamente emparentados con él) ya sea en trabajo, en comida, con flores, algunas veces en dinero. A partir de esta ayuda, los participantes quedan unidos por un vínculo ceremonial y social, expresado y definido por ellos con el término de “compadritos”. Ésta es la palabra que usan los “capilleros” y también los danzantes para llamarse entre sí, y así expresan otro criterio para la vinculación social.

Estos lazos de ayuda trascienden los límites del pueblo, ya que se activan sobre todo en la organización de las peregrinaciones que realizan varias comunidades, como es el caso de las visitas a Chalma, Chalmita y a la Villa de Guadalupe, entre otras. Por ejemplo, la peregrinación de la diócesis de Atlacomulco al santuario del Cerrito Santa Cruz implica la organización de por lo menos seis pueblos, que por medio de sus respectivos delegados de la “Pía Unión” toman acuerdos y movilizan recursos en conjunto para este fin. También los pueblos cercanos al Cerrito están vinculados por estas relaciones de ayuda recíproca colectiva para la celebración de sus festividades.

Estos vínculos traen grandes beneficios colectivos; implican una obligación de ayuda recíproca no sólo en la vida ritual, sino en otros aspectos de la vida como la siembra y la cosecha, y el bautizo de los hijos. Las obligaciones de la vida ritual se podrán extender incluso después de la muerte.<sup>20</sup>

Ya vimos que esta noción de intercambio de ayuda mutua se expresa en la relación con las divinidades. Es decir, los peregrinos alimentan o nutren a la

<sup>20</sup> Por ejemplo, en la mayordomía de la Exaltación del Señor (el señor del Cerrito), de Santa Cruz Tepexpan, cuando uno de sus miembros muere, lo envuelven en una de las banderas nacionales usadas durante las celebraciones anuales, y la obligación del resto de los mayordomos y oficiales es participar en todas las ceremonias fúnebres.

divinidad o al lugar sagrado, y esperan recibir en contrapartida una acción similar. Del mismo modo la relación entre los participantes en la vida ceremonial, está definida por la acción de “compartir”. Para una peregrina que no pertenece a una organización específica, la palabra “comadrita” define el hecho de haber “compartido el camino” al Cerrito con otra peregrina. Cuando se intercambian los alimentos en las comidas colectivas que se llevan a cabo en la cima del Cerrito o en el oratorio familiar, los participantes se convierten en “compadritos”. Se comparte la danza o “la obligación” de dar el esfuerzo o energía personal en ella y también se llaman entre sí “compadritos”.

En esta región el “compartir” en cualquier situación ritual se define como la adquisición simbólica de un compromiso ético. Las grandes transferencias de recursos para las festividades y peregrinaciones son solamente unas de las ocasiones más visibles en que se activan estas redes de obligaciones recíprocas. La vida ceremonial del cerrito Tepexpan también crea y transmite *una memoria colectiva*. Las mayordomías, los grupos de danzantes y los “capilleros” representan un papel importante no sólo en la movilización de trabajo y de recursos para llevar a cabo la festividad, sino también en otro aspecto nodal, desde mi punto de vista; el que tiene relación con la memoria de la vida ritual. La actualización permanente de una tradición cultural requiere necesariamente pasar por la transmisión de conocimientos y prácticas específicas de una generación a otra.

Tanto los grupos de danzantes como las mayordomías y los capilleros han forjado a través del tiempo un conocimiento colectivo profundo y, por lo tanto, poseen una memoria colectiva que da orientación y fundamento a su actividad ritual. Este conocimiento que guardan y reproducen estos grupos de importancia estratégica en la realización del ritual puede ser de carácter tanto verbal como corporal. Y lo ponen en práctica durante las ceremonias rituales. Estos actores son los que “saben” colectivamente las formas que asumen el ritual y las demás acciones de la festividad. Ellos “saben” en qué días y a qué horas se hacen determinadas actividades, cuál es el itinerario de las procesiones y cómo se deben realizar. Tienen el conocimiento de cuáles son los elementos indispensables de la fiesta. Por ejemplo, los mayordomos invitan para las celebraciones a grupos de danzantes y tienen la obligación de darles comida y bebida durante y después de la fiesta. Ellos piensan que la fiesta “lucirá” más y será más completa si “traen” moros y cristianos, concheros o apaches. En el caso de Santa Cruz Tepexpan, los

mayordomos también invitan a los “pedreros”<sup>21</sup> y deciden cuántos “toritos” se encargarán a los coheteros.

En lo que respecta a las formas que asume el ritual —siguiendo con el ejemplo de la mayordomía de Santa Cruz Tepexpan—, existe un conocimiento colectivo que determina el itinerario y los tiempos que el “santito” debe seguir en las diferentes capillas del territorio del pueblo y sus delegaciones, y los pasos a realizar durante la procesión y la estancia en la cima. Los mayordomos conocen el orden que deben guardar los participantes en la procesión al Cerrito, qué se hace en el ascenso, quién puede cargar las ofrendas o al “santito”, cuándo debe izarse la bandera nacional... [2004:365-368].

La realización, año tras año, de los rituales asegura la conformación y transmisión de esta memoria colectiva que permite la continuidad de la visión del mundo. Las ceremonias y las *danzas* articulan la palabra, el gesto y la acción colectiva, convirtiéndose en contenedores y reproductores de la memoria colectiva. Esto se da en función de un conocimiento adquirido por tradición oral que se transmite de generación en generación, así como de memoria.

### **El cerro de Tepexpan como componente fundamental de identidad cultural propia**

Las actividades religiosas y ceremoniales de los pueblos de origen indígena del valle de Ixtlahuaca nos muestran su importancia para su reproducción social y cultural, siendo elementos fundamentales para la preservación de su cultura regional. Los pueblos hñähñö y mazahua establecen vínculos con el cerro y santuario de Tepexpan, considerándolo como principal elemento de propiciación de lluvias, fertilidad y salud en general, lo incluyen como parte imprescindible de su vida cotidiana. Las fechas en que se llevan a cabo los diversos ascensos de las personas al santuario aún están relacionadas con el calendario agrícola, que a su vez se sincretiza con cultos y santos cristianos impuestos desde el siglo XVI. En 2009, el trabajo agrícola seguía siendo im-

<sup>21</sup> Estos especialistas son comunes en la región y participan en las procesiones de los santos católicos. Su tarea consiste en hacer explotar una especie de morteros llenos de pólvora y de tepetate a los que les colocan una mecha, la cual, al ser encendida, produce una explosión y un gran estruendo.

portante para que sobrevivieran estos pueblos; la necesidad económica ha incrementado la migración transformando radicalmente su forma de vida, pero aún continúan vigentes sus costumbres, creencias y tradiciones.

El hecho de subir al cerrito de Tepexpan sigue presente en muchos pueblos, quizá porque su significado en las vidas de sus habitantes indígenas trasciende la esfera de acción estrictamente ritual. El cerro de Tepexpan es parte de un conjunto de sitios ceremoniales que implican a los habitantes de los valles de Toluca y del complejo Ixtlahuaca-Atlacomulco del Alto Lerma. Antiguamente, en la época prehispánica, éste fue el escenario donde vivieron grupos teotihuacanos, mazahuas, matlatzincas y nahuas que buscaban los recursos del bosque y de la pesca, de sus innumerables espejos de agua y de los productos del río Lerma; además, para establecer asentamientos que implicaban puntos de paso hacia la zona del occidente de Mesoamérica. En esta región tuvieron un importante papel ceremonial el Xocotepetl (hoy conocido como Jocotitlán) y, en segunda instancia, el cerro de Tepexpan; el primero con una altitud de 3900 msnm y el segundo, con 3010 msnm. En ambas eminencias se llevaron a cabo actividades rituales que hasta la fecha conforman un complicado tejido de relaciones sociales que se extiende en toda la zona.

Actualmente observamos que se sigue estableciendo una *relación de reciprocidad* entre los hombres, los volcanes, las montañas y los cerros. Esta reciprocidad se ha ajustado a las situaciones cambiantes de la modernidad y sus transformaciones. El antecedente histórico de estas maneras de relacionarse lo encontramos en los escasos datos arqueológicos que existen para la región, así como en los trabajos etnográficos de Soustelle [1935, 1969, 1980, 1993], donde podemos vislumbrar la organización de la religión y obligaciones recíprocas relacionadas con el culto en los oratorios que este autor describió para la década de los treinta en esta zona. Como bien lo ha anotado Barrientos:

En este período el oratorio de cada jefe de familia era demolido y construido a ciertos intervalos, en ocasiones que convocaban la ayuda de otras familias y se realizaban intercambios masivos de comida y bebida. Los otomíes y mazahuas designaban con el nombre de “compadres” a los jefes de familia que estaban ligados por la reciprocidad obligatoria de los regalos de las fiestas. Soustelle relaciona este culto con otro más antiguo (relatado por un informante), donde figurillas de barro eran alimentadas con maíz y carne, estas figurillas eran renovadas cada año

y las viejas abandonadas en los montes... [2004:370].

Los informes actuales, que tenemos acerca de los oratorios que registró Soustelle, reportan su existencia todavía hasta hace pocos años; aparentemente muchos desaparecieron debido a la presión que los sacerdotes católicos ejercían para que fueran destruidos. En la región sucedía que, al morir los dueños de oratorios, éstos también desaparecían, pero estas relaciones de reciprocidad se siguieron reproduciendo en distintos ámbitos de la vida ritual y cultural, ahora alrededor de los grupos de peregrinos que asisten al cerro, según Barrientos:

Esta noción de reciprocidad probablemente tenga su origen en un antiguo sustrato cultural. En otra región los estudios etnológicos de C. Good [1994, 1996, 2001, s.f.] han demostrado la importancia de analizar ciertos conceptos propios en la vida de las comunidades indígenas. Estos conceptos acerca del *trabajo, fuerza y reciprocidad*, dan cuenta que lo que se expresa en los rituales del cerrito Tepexpan no es un fenómeno único. Tal como mazahuas y otomíes construyen una relación de reciprocidad con las divinidades en el cerrito Tepexpan, los nahuas de Guerrero expresan este mismo propósito con las ofrendas al maíz: “tú lo nutres y lo proteges y a ti te nutrirá y te protegerá”. Para C. Good [2001:279]: “La gente mantiene con el maíz —“mi madre”, “nuestro sustento”— la misma relación recíproca que debe existir entre padres e hijos. El compromiso de nutrirse mutuamente implica un endeudamiento permanente... [2004:371].

Desde mi punto de vista, continuar con las prácticas sociales y religiosas en el santuario del Tepexpan se convierte, para los pueblos hñāhñō, en una estrategia de resistencia que se traduce finalmente en lo político y lo económico, para seguir conservando su propia identidad, así como para conservar de manera colectiva el saber explicar el mundo (cosmovisión). Todo lo anterior demuestra cómo han sobrevivido estos pueblos que habitan una de las zonas más industrializadas del país. Su estrategia principal consiste en resignificar y recrear históricamente su cultura propia, que al actualizarla constantemente los transforma en grupos contemporáneos.

## Bibliografía

### Barrientos L., Guadalupe

- 2001 “El Cerrito Tepexpan: sustentador de vida. Ritual y reproducción cultural de mazahuas y otomíes en el altiplano de Ixtlahuaca”, tesis de maestría en Historia y Etnohistoria, ENAH.
- 2004 “El Cerrito de Tepexpan: Sustentador de vida. Un santuario indígena en el valle de Ixtlahuaca”, en J. Broda y C. Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas. Etnografía de los pueblos indígenas de México*, Prólogo de Félix Báez-Jorge, México, INAH/UNAM.

### Boado, Felipe Criado

- 2001 “La memoria y su huella”, en *Claves de la razón práctica*, núm. 115, septiembre, Madrid.

### Bonfil Batalla, Guillermo

- 1986 “La querrela por la cultura”, en *Pensar nuestra cultura*, México, pp. 159-170.
- 1987 *México profundo. Una civilización negada*, México, Grijalbo.

### Broda, Johanna

- 1991 “Cosmovisión y observación de la naturaleza: El ejemplo del culto de los cerros”, en J. Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (coords.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, UNAM/IIH, pp. 461-500.
- 1997 “Lenguaje visual del paisaje ritual de la Cuenca de México”, en Constanza Vega, Salvador Rueda y Rodrigo Martínez (coords.), *Segundo Simposio Internacional sobre Códices y Documentos sobre México*, vol. 1, México, INAH, pp. 129-162.
- 2001a “Introducción”, en J. Broda y F. Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, FCE, pp. 15-46.
- 2001b “La etnografía de la Santa Cruz: una perspectiva histórica”, en J. Broda, y F. Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, FCE, pp. 165-238.

### Carrasco, Pedro

- 1950 *Los otomíes*, México, UNAM-IIH.

### Códice Techialoyan García Granados

- 1992 Nota introductoria, descripción del contenido y facsímil de Xavier Noguez y un estudio de los pueblos y genealogías de la maestra Rosaura Hernández R., México, Gobierno del Estado de México, Secretaría de Finanzas y Planeación/El Colegio Mexiquense.

### Dow, W. James

- 2000 “Otomian and Purepechan Cultures of Central México”, en J. Monaghan (ed.), *Handbook of Middle American Indians, Ethnology Supplement*, Austin, University of Texas Press.

### Galinier, Jacques

- 1990 “El depredador celeste, notas acerca del sacrificio entre los mazahuas”, en *Anales de Antropología*, vol. XXVII, México, IIA, pp. 251-267.

### García Castro, René

- 1999a *Indios, territorio y poder en la provincia Matlatzinca. La negociación del espacio*

## MORADAS DE TLÁLOC

SANTA CRUZ TEPEXPAN: UN SITIO CEREMONIAL DE LARGA DURACIÓN EN EL VALLE DE IXTLAHUACA

- político de los pueblos otomianos, siglos XV-XVII*, México, El Colegio Mexiquense/Conaculta/INAH/CIESAS.
- 1999b *Códice Xiquipilco-Temoaya y Títulos de Tierras Otomíes. Asentamientos, documentos y derechos indígenas en conflicto, siglos XVI-XVIII*, México/El Colegio Mexiquense.
- Glockner, Julio**
- 2001 “Conocedores del tiempo: los graniceros del Popocatepetl”, en J. Broda y F. Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, FCE, pp. 299-334.
- Good, Catherine**
- 1994 “Trabajo, intercambio y la construcción de la historia: una exploración etnográfica de la lógica cultural nahua”, en *Cuicuilco*, Nueva Época, vol. 1 (2), México, pp. 139-153.
- 1996 “El trabajo de los muertos en la sierra de Guerrero”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. xxvi, México, pp. 275-287.
- 2001 “Ritual y reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión artística entre los nahuas de Guerrero”, en J. Broda y F. Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, FCE, pp. 239-298.
- Gutiérrez de Limón, Silvia**
- 1979 *Arqueología del valle de Ixtlahuaca*, Estado de México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.
- Hobsbawm, Eric**
- 1996 “La política de la identidad y la izquierda”, en *Nexos*, año 19, vol. XIX, núm. 224, agosto, pp. 41-47.
- Maldonado, Druzo**
- 1998 “Dioses y santuarios: religiosidad indígena en Morelos. (Época prehispánica, colonial y etnografía actual)”, tesis de doctorado, ENAH.
- Nieto Hernández, Rubén**
- 2000 “Panorama arqueológico de la región de Jocotitlan”, en R. Hernández Rodríguez (coord.), *Cuadernos Municipales, 14: Jocotitlán*, Estado de México, Municipio de Jocotitlán/El Colegio Mexiquense.
- Papousek, Dick A.**
- 1982 *Alfareros campesinos mazahuas. Situación de estímulo y procesos de adaptación*, Traducción de Mercedes Barquet, Toluca, Secretaría de Educación Cultura y Bienestar Social del Gobierno del Estado de México.
- Quezada, Noemí**
- 1972 *Los Matlatzincas. Época prehispánica y época colonial hasta 1650*, México, INAH-Departamento de Investigaciones Históricas.
- Romero García, Juana**
- 2002 “Tiemperos de la Asociación del Divino Rostro; ritual del año nuevo en el cerro de la Campana”, en *Expresión antropológica*, nueva época, núm. 14, enero-abril, Estado de México, pp. 19-32.
- 2004 “El señor del Rayo. Comunidad y ritual agrícola en Santa Cruz Ayotusco”, tesis de maestría en Historia-Etnohistoria, México, ENAH.

**Soustelle, Jacques**

- 1935 “Le culte des oratoires chez les Otomis et les Mazahuas de la region d’Ixtlahuaca”, en *México Antiguo*, t. III, núms. 5-8, México, pp. 97-117.
- 1969 *Los cuatro soles, origen y ocaso de las culturas*, Madrid, Guadarrama.
- 1980 *México, Tierra India*, México, SEP-Setentas/Diana.
- 1993 (1937) *La familia otomí-pame del centro de México*, México, UAEM, Instituto Mexiquense de Cultura.

**Urbano, Alonso**

- 1990 *Arte breve de la lengua otomí y vocabulario trilingüe español-náhuatl-otomí*, René Acuña (ed.), México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas (Filología y Gramática, 6).

**Uspeski, Boris A.**

- 1993 “Historia y semiótica. La percepción del tiempo como problema semiótico”, en *Escritos. Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje*, núm. 9, enero-diciembre, pp. 61-84.

# ALTÉPETL, ENCOMIENDA Y REGALISMO<sup>1</sup>

Joaquín Carral Cuevas<sup>2</sup>

El altépetl y la encomienda son los campos conceptuales en los que se debatió el futuro institucional de la Nueva España, particularmente de la zona denominada Mesoamérica, esto ocurrió en el siglo XVI. Ese conflicto fue mayormente olvidado y ambas modalidades institucionales fueron confundidas, aunque de diferente manera. Una de ellas, el *altépetl*, célula principal de organización política y económica prehispánica, ha sido redescubierta y está sujeta a gran discusión y análisis, mientras que el concepto de *encomienda*, modalidad española de tributación y aprovechamiento de servicios personales a cambio de algún servicio a la Corona, ha sobrevivido, pero reducido a un significado asociado con el peor ejemplo de la convivencia entre españoles e indígenas y responsable mayor de la mortandad de la población. Es decir, la encomienda fue

<sup>1</sup> Este ensayo está basado en mi tesis de maestría en Historia, "Efectos institucionales del cocoliztli en la Nueva España 1545-1548", Universidad Iberoamericana, 2008.

<sup>2</sup> Maestro en Historia, por la Universidad Iberoamericana.

estereotipada y por ende, olvidada con agravantes. Considero que debe abrirse una discusión historiográfica de ambos planteamientos institucionales, de los que partió la Corona al implementar el ordenamiento económico, jurídico y político que consideró más conveniente para sus intereses y los del Imperio. Idealmente, se trataría de una historia económica comparada de las dos modalidades de señorío, pero me limitaré a señalar la importancia de investigar ambos más a fondo.

Después de las acciones de conquista, la encomienda ha sido responsabilizada, equivocadamente, de ser causante de la mortandad indígena, y aunque la evidencia histórica apunta hacia la irrelevancia de la encomienda como forma económica dominante desde mediados del siglo XVI, después de su última defensa al tiempo de la primera gran epidemia de *cocoliztli*, la mayor parte de la historiografía sobre la vida económica y política novohispana ha dado por un hecho su supervivencia como la forma usual en las relaciones productivas entre españoles e indígenas hasta finales del Virreinato. En mucha de la historiografía sobre el siglo XVI, el término es definitorio del peor legado de la Conquista y ha concentrado en su significado el maltrato, la explotación, la humillación y, en general, todos los males derivados de las relaciones entre españoles, exceptuando, en su mayoría, al clero y los indígenas. El altépetl, como unidad política fundamental en el mundo prehispánico, por el contrario, ha tenido un renacimiento historiográfico importante después de un gran olvido, producto a su vez, de un interés antropológico concentrado en formas más elementales de organización prehispánica como lo fueron el *tlaxilacalli*, el *calpulli* y el *tecpán*.

Este ensayo intenta enfatizar la importancia de evaluar las características de ambas formas de organización de las sociedades española e indígena del siglo XVI, así como las posibles razones del cambio en el significado de la encomienda y el descubrimiento del altépetl, para lo cual es necesario remontarnos a la primera gran polémica sobre el orden institucional que convenía adoptar en la Nueva España y que se desarrolló durante las primeras décadas después de la conquista. Probablemente, la tergiversación posterior del significado de encomienda está asociada al olvido del intenso debate al que fue sujeta su legalidad y su naturaleza económica a mediados del siglo XVI, en oposición a la alternativa regalista de absorber tributariamente a los pueblos de indios recién constituidos a la Corona, modalidad que resultó

dominante y que, de hecho, determinó las relaciones económicas de los pueblos durante todo el Virreinato, con excepción de las tres o cuatro décadas que siguieron a la Conquista en las que, en partes de la antigua Mesoamérica, predominó la encomienda. Es decir, las instituciones que sí perduraron fueron las de alcaldías y corregimientos y no la de encomienda que desapareció como una institución económica y políticamente relevante para el desarrollo posterior de la Nueva España.

Para enmarcar una posible respuesta a este vuelco conceptual es necesario remontarnos a los escritos del siglo XVI, con toda la problemática asociada a su interpretación y lectura. La pregunta que debemos hacernos es ¿por qué, a juicio de tantos letrados contemporáneos de los sucesos del siglo XVI, convenía más permitir señoríos españoles con jurisdicción real que señoríos indígenas ligados administrativa, judicial y fiscalmente a la Corona, y por qué finalmente se optó por el fortalecimiento de los segundos? La pregunta es relevante porque, en el fondo, era una cuestión de señoríos, es decir, de cómo se distribuirían los tributos de una población de entre 15 y 25 millones de habitantes [Alchon, 2003], de acuerdo con el consenso de demógrafos contemporáneos, al menos, antes de las terribles epidemias. Cabe recordar que la España del siglo XVI contaba con unos diez millones de habitantes por lo que había una base demográfica parecida para estimar tentativamente un potencial fiscal con base en la posible actividad económica o por el número de “pecheros” o tributarios.

El discurso condenatorio de la encomienda fue afirmándose a lo largo de los siglos y lo sorprendente es que precisamente las características identificadas con la encomienda resultaban ser más acordes con las del corregimiento o de la alcaldía, alternativas regalistas que se erigieron en un sistema de extracción tributaria sin otro miramiento o criterio económico y que fue considerado, al tiempo de su implementación, oprobioso por frailes, funcionarios reales y encomenderos. La propuesta contraria, derrotada a partir de las *Leyes Nuevas*, era la encomienda a perpetuidad con o sin cláusula enriqueña de mayorazgo y bajo jurisdicción real, limitada a ciertos pueblos, etc., y fue defendida apasionadamente por frailes y clérigos, quienes abogaron por ella desde 1525 hasta la gran epidemia de cocoliztli de 1545 a 1548. Fue una lucha de casi tres décadas entre religiosos, funcionarios reales en Nueva España, encomenderos y la Corona.

Se podría argumentar que, a diferencia de las formas de corregimiento y alcaldía, la encomienda abarcaba, además de tributo, servicios personales, justificándose quizás el discurso condenatorio de constituir una forma cruel de “explotación”. Los corregimientos y las alcaldías, por el contrario, sólo extraían tributo, con la anuencia y apoyo de los caciques, pero compartiéndolo con ellos y convalidando su señorío sobre la comunidad y el pueblo de indios. Convenía, por tanto, desprestigiar lo más posible a la encomienda durante los siglos venideros como validación del control político y económico del Estado virreinal y de una estructura de dominio tradicional prehispánico. La alternativa de permitir la participación activa de encomenderos mediante la asociación de capital, tierras, mano de obra y tecnologías implicaba seguramente la desaparición de privilegios étnicos y consecuentemente, la transformación profunda de las zonas indígenas. ¿O quizá, por el contrario, se hubieran consolidado formas feudales con señores españoles y vasallos indígenas, formándose una nobleza novohispana opuesta a la adopción de modalidades de mercado en la tierra y la mano de obra?

Aunque muchos de los males atribuidos a la encomienda correspondían a la opción de “tener los pueblos bajo la Corona”, es decir, a las formas de corregimientos y alcaldías propias de un modelo regalista, el discurso dominante hasta el presente sigue considerando a la encomienda como la forma institucional dominante en la relación de indígenas y españoles durante el Virreinato, con todos los atributos condenatorios de tinte lascasista que todos conocemos, incluyendo la mortandad causada por epidemias como el cocoliztli y que dieron sustento a la llamada leyenda negra. Es decir, la encomienda se transformó en metáfora de la opción dominante, aunque no lo fuera, y opuesta a la de los corregimientos y alcaldías, encubiertos por la protección real y amparados en la continuidad del *altépetl* o señorío indígena. No fue sino hasta las reformas borbónicas del siglo XVIII cuando la Corona cuestionó la conveniencia de este modelo regalista intentando transformarlo en intendencias y delegaciones.

De hecho, a partir de mediados del siglo XVI, ante un escenario de mortandad nunca antes visto y cuando la encomienda fue finalmente eliminada de facto, al prohibirse los servicios personales y efectuarse una retasación general que sentaría las bases de la acción regalista manifiesta en las *Leyes Nuevas*, no volvemos a encontrar textos alusivos a lo que para muchos, si no

es que la mayoría de los actores involucrados en el proceso de conformación de un ámbito económico novohispano viable, era la modalidad más deseable desde una perspectiva ética y económica novohispana y que se atrevía a delinear formas concretas de cómo alcanzar un Estado “justo”, dada la relación cambiante de tierra y mano de obra, y que no flaqueaba ante los errores e imperfecciones del momento antillano.

De acuerdo con los cronistas de mediados de siglo, ya fueran frailes, funcionarios reales o conquistadores y encomenderos, el mal antillano asociado a la encomienda se debió a no haber dado los indios a perpetuidad y al quedarse cortos en la reorganización recomendada por la nueva disponibilidad de factores de producción. Al ser adoptada formalmente la opción regalista en las *Leyes Nuevas* de 1542, la forma organizacional conocida como encomienda vio sus últimos días, después del famoso encuentro en Valladolid entre Vitoria, Sepúlveda y Las Casas. La retórica encendida de sus defensores no pudo contra la opinión real que decidió arropar su propuesta excluyente y de *apartheid*, en argumentos lascasistas impregnados de una retórica de crueldad, maltrato y etnocidio. ¿Cómo fue que se dio esta confusión de términos y significados? ¿No fueron realmente los alcaldes mayores y los corregidores los que, en asociación con los caciques y principales de los pueblos, abusaron de los macehuales, primero, y de los campesinos después, mediante el exceso de tributos, la adjudicación de las mejores propiedades, el repartimiento de mercancías, entre otros?

Para poder aclarar este vuelco lingüístico-metafórico, considero fundamental elucidar si la desaparición definitiva de la encomienda, en 1549, y la adopción del modelo regalista se debió a los efectos de la mortandad generalizada entre la población indígena, aunada a una vocación imperturbable de la Corona de eliminar cualquier intento de señoríos españoles. También hay que analizar si dicha mortandad dio como resultado la inevitabilidad de confirmar a los señoríos indígenas, que constituirían la trama necesaria e indispensable para la recolección del tributo indígena y la implementación de la política de congregaciones de pueblos, bajo la figura de corregimientos y alcaldías, dando lugar al nacimiento de la república de indios. La paradoja a explorar reside en que la mayoría de los actores novohispanos de mediados del siglo XVI, incluyendo miembros de todas las órdenes mendicantes, funcionarios reales y conquistadores, defendían y proponían a la encomienda a per-

petuidad con o sin cláusula de mayorazgo como la solución idónea al proceso de desarrollo económico del territorio recién conquistado. Esa misma institución fue considerada en la historiografía posterior como la más inhumana, destructiva, infame y duradera que hubo en la Nueva España, sin que sean recordados sus defensores ni se haya realizado un juicio histórico sobre sus atributos. Entre sus defensores podríamos mencionar, además de los citados anteriormente, al fiscal de la Audiencia, Cristóbal de Benavente; al enviado de la Corona, Marcos de Aguilar; al presidente de la segunda audiencia, Sebastián Ramírez de Fuenleal; al oidor Francisco Ceynos, y a muchos otros, sin incluir la opinión de conquistadores y encomenderos.

La encomienda como institución relevante en la historia económica de la Nueva España terminó en la segunda mitad del siglo XVI y, sin embargo, para fines del discurso histórico y legalista hasta nuestros días, su derrota nunca sucedió. No afirmo que la encomienda haya desaparecido legalmente y por completo antes de la Independencia de México, pues en casos contados se mantuvo hasta finales del siglo XVIII. Sin embargo, su relevancia económica fue casi inexistente. En nuestra tradición historiográfica, la gran lucha política e intelectual de mediados del siglo XVI se ha analizado mayormente desde la perspectiva filosófica de si los indígenas tenían o no derechos humanos y no desde la perspectiva de modelos alternativos de ordenamiento económico. Desde la opinión de encomenderos, frailes, funcionarios reales y pobladores en general, a quienes les importaban más las consecuencias de tan elaborado discurso filosófico, la figura de *encomienda* pasó a ser metáfora de lo condenable y oprobioso, abriéndole paso a su alternativa, la de pueblos bajo la Corona y el cacique, intermediados por alcaldes y corregidores, bajo la república de indios.

El asunto de si los indígenas —dado que finalmente tenían alma— podían enajenar sus bienes libremente, representó un problema para la deliberación escolástica sobre economía y justicia, problema que llevaba ya un par de siglos de ser discutido, y que en la escuela de Salamanca representó un asunto primordial. Fray Alonso de la Veracruz representa quizás el ejemplo más elaborado sobre esta cuestión en el contexto novohispano, y recoge la antigua y muy respetada tradición salmantina de análisis económico de Azpilcueta, Vitoria, Mercado, y otros, validando, en general, la libre compra y venta de bienes y una disposición abierta hacia un mercado libre de mano de obra.

En la apreciación historiográfica mexicana, la encomienda nunca dejó de ser el chivo expiatorio de los problemas entre lo español y lo indígena. Es más, pasó a ser el elemento explicativo fundamental. Nuestra memoria histórica la asocia a la mortandad y a la desaparición de la población indígena, aunque hoy en día la población mexicana es indudablemente representativa de su conformación en el siglo XVI. Sin embargo, la leyenda perdura y no sólo ha sido muy redituable para discursos que aducen hegemonías inexistentes, sino que ha nublado el pasado histórico al restarle peso al estudio de las instituciones de alcaldías y corregimientos, que fueron diseños de la Corona para sustituir la encomienda y apropiarse del tributo indígena, limitando la difusión y el acceso de capitales, tecnologías y mercados españoles. Curiosamente, la encomienda, a pesar de ser referida con mucha familiaridad y condenada de antemano, como si hubiese sido parte de la vida novohispana, no duró más de unas cuantas décadas y estuvo limitada a unas cuantas regiones de México. Debemos notar también que, paradójicamente, su condena no ayudó tampoco a validar el régimen virreinal ante la mirada del México independiente, pues fue identificado con su alternativa, que fue la encomienda.

En un ejercicio de historia contrafactual, habría que preguntarse si la encomienda a perpetuidad, bajo jurisdicción de la Corona y en mayorazgo, habría sido quizás una forma más integradora de la zona mesoamericana, caracterizada por señoríos étnicos carentes de instituciones conducentes a modalidades de movilidad de trabajo y tierra que favorecieran mayor producción e intercambio y una mayor incorporación a una economía novohispana global. La encomienda había sido planteada como una organización con mecanismos de balances administrativos y judiciales, y fue muy defendida por los frailes letrados, estando los primeros asuntos a cargo de los encomenderos —maximizando beneficios—, y los segundos, bajo funcionarios de la Corona —optimizando la recaudación y minimizando así posibles conflictos de interés—. La exigencia de mayorazgo, por otro lado, buscaba evitar la inestabilidad proveniente de la lucha de intereses familiares, así como de la desintegración de la propiedad.<sup>3</sup>

Al tiempo del comienzo de su desarticulación definitiva, la Corona adoptó el discurso lascasista que justificaba las *Leyes Nuevas*, a pesar de que el

<sup>3</sup> Propiedad, si se hubiera permitido la libre compraventa.

problema de la mortandad no se resolvía epidemiológicamente aislando a los españoles de los indígenas. Los discursos alternativos de enfermedad y falta de atención médica o falta de letrados, o en todo caso, de castigo divino por el paganismo indígena, aparentemente no resultaban tan convenientes para el discurso de la Corona. La influencia de Las Casas era tan importante, que en su reunión de 1541 en Valladolid con el emperador Carlos I, éste estuvo a punto de abandonar los territorios indios, por tener “usurpados todos los reinos y señoríos de las Indias”, siendo convencido de lo contrario por varios teólogos, incluyendo al ilustre Francisco de Vitoria, “toda vez que ello implicaría un daño notorio a la obra cristianizadora de los indígenas” [Vitoria, 2007].

Pero peor aún, la encomienda no solamente es vista todavía como una institución depredadora del trabajo indígena, sino que, en muchas representaciones, constituye el *explicandum* de la mortandad indígena ocurrida durante el siglo XVI y aun después. El término alcanzó el estatus de síntesis de todo lo malo de lo español, y sirvió para justificar cualquier medida y acción reivindicatoria hacia las comunidades indígenas, en el ámbito interno, y toda acción agresiva en contra de la Corona española por parte de sus enemigos tradicionales, en el contexto externo. Su desaparición fue, en lo interno, un triunfo de los caciques (*tlatoque*) y de los señoríos indígenas (*altepeme*) que, bajo la protección de la Corona española, perduraron e impusieron el modo y las relaciones de producción indígenas, en términos marxistas. En términos de la nueva historia económica, la aceptación por parte de la Corona de los pueblos de indios y de sus caciques validó su protección y la del altépetl, institucionalizando altos costos de transacción y reforzando las barreras de entrada, de por sí costosísimas, de mercados locales protegidos y monopolizados por caciques, quienes se aliarían con comerciantes novohispanos del Consulado para constituir la forma dominante de intercambio desigual, característico de los siglos subsiguientes y conocido como el sistema de repartimiento de mercancías.

Las razones por las que se perpetuó la confusión entre encomienda, por un lado, y corregimientos o alcaldías, por el otro, son complejas y quizá tengan su origen en una tradición historiográfica que desembocó en la condena pareja de lo “español”, quedando unidas conceptualmente las dos modalidades que fueron en su momento alternativas excluyentes de gobierno novohispano de los pueblos indígenas: la forma que sí se impuso y que fue la de corri-

mientos y alcaldías mayores, y la forma derrotada de la encomienda. La primera daba jurisdicción y derechos tributarios a la Corona con un conflicto de interés evidente, mientras que la segunda otorgaba derechos tributarios y servicios personales a un grupo selecto de españoles, limitados por la cláusula enriqueña de mayorazgo, pero los pueblos seguían bajo la jurisdicción de la Corona. Bajo esta última modalidad, la de encomienda, la Corona impondría un impuesto a la venta de los productos que resultaran de la asociación de capitales, tecnología y mercados españoles con tierra, tecnología y mano de obra indígenas. La Corona se reservaba el dominio jurisdiccional y la otorgación de justicia. No queda claro qué habría sido de la imposición de tributo, es decir, del pago de aproximadamente dos pesos (16 reales) anuales por cabeza indígena, pero es probable que hubiera resultado innecesario. Esta diferenciación y discriminación fiscal, a la cual también estaban sujetos en España los que no fueren “hijosdalgos”, pero exentos todos aquellos españoles que residieran en las Indias, fue seguramente motivo de cierto malestar entre los macehuales, aunque nunca manifiesto debido a la participación que tenía en él la nobleza indígena o sus caciques. De cualquier manera, el monto recaudado por concepto de tributo, como porcentaje de la recaudación total, muy probablemente no pasó a ser del diez por ciento y —según Klein y Te Paske— fluctuaba, a finales del siglo XVII, a ser no más del siete por ciento.

El punto álgido fue el de si la encomienda era la forma institucional más propicia para garantizar la perpetuidad de la población indígena y, por ende, la supervivencia del reino recién adquirido o si, en vez y como resultó finalmente, la Corona debía incorporar a los pueblos de indios. La oposición a las recién formuladas *Leyes Nuevas* de 1542, en un contexto de mortandad generalizada, dejó de ser relevante y la Corona mostró una renovada voluntad de implementarlas, afirmando con ello un “modelo regalista de desarrollo económico” con claros tintes lascasistas, opuesto a la alternativa defendida por un gran número de encomenderos, frailes de todas las órdenes y funcionarios reales. Al construirse e implementarse las formas de corregimiento y alcaldía como alternativas de dominio fiscal al de encomienda, cabe preguntarse: ¿por qué se confundieron, siendo tan disímiles en su propósito y su método? El discurso que envolvió a estas formas de organización económica regalista, construidas como una alternativa institucional superior a la encomienda, carentes de sus “vicios” inherentes, logró de alguna manera evadir

la crítica y servir de fundamento del modelo regalista. Es así que el concepto de encomienda persiste con una connotación negativa, cuando en realidad murió casi al nacer.

Poco después de la conquista, en 1525, y unos veinte años antes de la primera epidemia del cocoliztli, la Corona solicitó que las autoridades de la primera Audiencia, así como los misioneros de las órdenes franciscana y dominica dieran un informe sobre el “estado de la tierra”. Las propuestas del mejor ordenamiento del territorio fueron respondidas casi de inmediato por representantes de las órdenes mendicantes, mas no de los funcionarios reales de la primera Audiencia. Tuvieron que transcurrir seis años para que los recién nombrados miembros de la segunda Audiencia enviaran su respuesta. En ese trance, y diez años después de realizar la consulta que desde el inicio estuvo envuelta en controversias, la Corona —a través de las *Leyes Nuevas*— finalmente afirmó su carácter de Estado, al proporcionar protección institucional a las formas tradicionales de organización indígena y confirmar su dominio pleno al proponer la desaparición de la encomienda. Estas acciones resultaron decisivas para la evolución económica de la Nueva España en cuanto a definir una visión particular sobre el mejor aprovechamiento del territorio y la población americanas.

Antes de la epidemia y la mortandad resultante, la opción de encomienda a perpetuidad con jurisdicción real era todavía una posibilidad y al optar por una modalidad de desarrollo regalista, la Corona canceló la alternativa de una asociación más estrecha entre pobladores españoles e indígenas y estableció una alianza tributaria con los linajes señoriales indígenas, primero, y con los caciques, después. La combinación de políticas aparecidas alrededor del colapso demográfico (que derivaron en la eliminación de servicios personales y la instauración del repartimiento de mano de obra, la primera fase de congregación de pueblos, el cabildo indígena, el reparto de tierras a macehuales y terrazgueros, la regulación de las relaciones tributarias entre macehuales y señores naturales, la monetización y calidad personal del tributo) constituyó una solución compleja e inesperada para los intereses enfrentados y las demandas de los actores involucrados en el proceso de definición del marco institucional novohispano, el cual regiría las relaciones de los factores para las décadas subsecuentes y quizá para los siguientes dos o tres siglos.

Las consecuencias demográficas y económicas de la primera de las dos grandes epidemias de cocoliztli en el territorio mesoamericano-novohispano, reforzaron de manera importante la política de la Corona de acotar el poder encomendero y de brindar protección a las comunidades indígenas, manifiesta en la política de retasación, la eliminación de los servicios personales, la congregación de pueblos, la introducción del cabildo y la creación de cajas de comunidad (lo que dio como resultado la consolidación de las dos repúblicas, de indios y de españoles, al final del gobierno de Antonio de Mendoza y el inicio del mandato del virrey Luis de Velasco). Un economista no tendría la menor duda en concederle primacía al descenso poblacional para enmarcar los cambios en la legislación sobre organización económica que tienen lugar a mitad del siglo XVI en la Nueva España (descenso que resultó de la gran epidemia del cocoliztli de 1545-1548, ocasión de la mayor mortandad en la historia de México). El grado de protección institucional que la Corona instrumentó para las comunidades indígenas a partir de mediados del siglo XVI, se refleja en un consenso historiográfico de que las formas tradicionales de organización política y económica de los altepeme, o señoríos indígenas, fueron modificadas pero mantuvieron lo esencial en cuanto a formas de propiedad, adscripción étnica y organización política, dando lugar, por la política de congregación de pueblos y la creación de cabildos, a la república de indios. Refleja mucha sapiencia política, sin duda, pero al parecer, poca efectividad económica.

La unidad económica y política prehispánica fundamental y generalizada al momento de la conquista era el altépetl, traducido a la usanza del siglo XVI como señorío indígena, similar a la estratificación estamental europea, pero acentuado por su carácter étnico derivado de conquistas ancestrales y recientes. A partir de los estudios de Charles Gibson [1994], se desarrolló una corriente historiográfica importante que incluye a los autores Cayetano Reyes García [2000], James Lockhart [1999], Bernardo García Martínez [1987], Pedro Carrasco [1996], Peter Gerhard [1986] Margarita Menegus [1994], René García Castro [1999], Rik Hoekstra [1993], Rik Hoekstra y Arij Ouwe-neel [2006], Stephanie Gail Wood [2003], Rebecca Horn [1997] y otros, que han investigado el contexto político-económico del altépetl en el siglo XVI. Recientemente, Federico Fernández Christlieb y Ángel Julián García Zambrano [2007] compilaron una serie de ensayos teóricos y estudios de casos

que arrojan nueva luz sobre esta importante institución mesoamericana, clave para comprender el proceso de conformación de la república de indios. Tal profusión de estudios sobre el estado actual de los pueblos de indios no puede sino apuntar hacia una estructura sólida que ha sido capaz de sobrevivir económica y políticamente por casi medio milenio y que manifiesta el éxito del modelo regalista de desarrollo económico.

La catástrofe demográfica de mediados del siglo XVI no sólo reforzó el discurso regalista sobre la encomienda, sino que la hizo representativa de los peores males derivados de la conquista, incluyendo la crueldad y el maltrato a los indios de parte de los españoles. Ello a pesar de los testimonios de Martín de Valencia, Bernardino de Sahagún, Toribio de Benavente “Motolinía”, y de varios otros que atribuían la mortandad a la enfermedad o sequía y no al maltrato de españoles. La opinión generalizada coincide con la percepción expresada por el Ayuntamiento de la Ciudad de México y por el conquistador Terrazas en el sentido de que las disposiciones emanadas de las *Leyes Nuevas* ocasionarían despoblamiento español y una caída en las rentas de la Corona. Está claro que bajo esta perspectiva, anterior a la caída demográfica, los naturales ocupaban más tierra de la necesaria y convenía repartirla, o bien, había que mantener sin cambio la forma entendida y aceptada de encomienda, es decir, incluyendo servicios personales y tributo. Una vez iniciada la epidemia, la percepción cambia radicalmente. El problema ya no era la amenaza del despoblamiento español ni que los pobladores carecieran de sostén económico. La abundancia repentina de tierras y el descubrimiento de minas de plata empezaba a diluir ambos argumentos. El terreno estaba listo para reforzar los señoríos indígenas.

En su obra *La encomienda indiana*, el historiador Silvio Zavala hace un recuento detallado de la evolución que tiene el parecer de la Corona desde la conquista hasta la segunda Audiencia con respecto a dar en “encomiendas según la forma usada por Cortés, señoríos de vasallos al estilo de España, feudos con pago de ciertos derechos a la Corona, y tributos del rey que éste cedería en parte a los españoles”, opciones todas que “tendían a armonizar, en lo posible, la libertad del indio, las necesidades económicas de los españoles, la soberanía del rey y sus ingresos fiscales” [Zavala, 1992:47-109]. Algunos ejemplos de respuestas dadas a la primera solicitud de la Corona en 1525 sobre “lo que convendría proveer en el estado de esta tierra, para su población

y perpetuidad”<sup>4</sup> los proporcionó el religioso franciscano Martín de Valencia en nombre de la orden, junto con el enviado de la Corona para tal propósito, Marcos de Aguilar en 1526. En palabras de fray Martín de Valencia,

viendo que en algo, aunque en poco, había diferencia de pareceres, como seamos enemigos de muchas altercaciones, escogí tomar el parecer de mis frailes y hermanos, que ya mucha noticia tienen de las cosas desta tierra, y con brevedad por la presente presentar nuestro parecer a V. M., y es, y en esto todos vienen sin faltar ni uno, que estos naturales se den o encomienden perpetuamente.

Ampliando sus razones, fray Martín de Valencia sostiene que, salvo la opinión de tres o cuatro frailes,

... todo se impide quedando sin repartirse algún pueblo; y si a los que son de este parecer, que son bien pocos (tres o cuatro, segund entonces pareció), mueve alguna codicia para V. M., no aciertan, porque en la verdad las rentas verdaderas y que han de ser grandes para V. A. en esta tierra, no ha de ser de lo que los naturales de presente tratan, porque todo es una muy gran miseria, pero de los tratos e crianzas que adelante han de tener los cristianos e comunicar a sus pueblos: así que los pueblos y ciudades que menos contribuirían serían los que quedasen sin se repartir, e no se ha de mirar a sólo lo presente. La tierra toda es de V. M.; ponga en ella la imposición que le pluguiere, pero nada quede sin se encomendar, si así a todos pareciere convenir.<sup>5</sup>

La opinión de Marcos de Aguilar, enviado del rey para esta consulta, fue la de:

que a servicio de Dios y de V. M. y al bien de la tierra y a la conversión y perpetui-

<sup>4</sup> Carta del licenciado Francisco Ceynos, oidor de la audiencia de México, al emperador. De México, 22 de junio de 1532, en *Colección de documentos para la historia de México*, versión actualizada publicada por Joaquín García Icazbalceta, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, [www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/dhmex/06922752100647273089079/p0000022.htm](http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/dhmex/06922752100647273089079/p0000022.htm)

<sup>5</sup> Carta de fray Martín de Valencia y otros misioneros al emperador. “Fecha en esta ciudad de México, año de veinte e seis. -Muy humildes capellanes de V. M., que sus pies y manos besan. -FR. MARTINUS, Custos. -FRAY TORIBIO, guardián. -FRAY MARTÍN DE LA CORUÑA, guardián. -FRAY LUIS DE FUENSALIDA, guardián. -FRAY FRANCISCO DE SOTTO, guardián. -FRAY FRANCISCO XIMÉNEZ”, en *Colección de documentos...* [*Ibid.*], [www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/dhmex/06922752100647273089079/p0000020.htm](http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/dhmex/06922752100647273089079/p0000020.htm)

dad de los indios conviene que se den perpetuos o encomendados perpetuamente, como se hizo en la Isla Española, o por vasallos, con tanto que las personas a quien V. M. ficiere dellos merced, respondan con el feudo o servicio que V. M. sea servido que den, y este servicio hase de tasar y moderar según la calidad de las tierras y provincias donde los indios viven.<sup>6</sup>

De igual manera, la opinión de varios conquistadores fue la de que a los indios

los debe mandar dar por vasallos, mandando haber consideración a la calidad de la persona de cada uno, y a lo que en la conquista o pacificación desta Nueva España oviere servido; porque por esta manera serán más presto industriados en las cosas de nuestra santa fe, y serán conservados en sus personas y haciendas; y que la renta y servicio que S. M. llevare de los españoles vecinos de la dicha Nueva España sea el quinto del oro que los vasallos dieren, no siendo de minas, y de lo de minas el diezmo, sin les mandar imponer, ni a los dichos naturales de la tierra, otro tributo ni imposición alguna, por la libertad de la tierra y de los que en ella tan bien a S. S. M. han servido; porque dándose así por vasallos, los españoles que los tovieren los tratarán como a sus propios hijos, sin los fatigar ni apremiar, demandándoles cosa ninguna que no puedan cumplir ni de que reciban pena ni agravio, porque el mayor bien que el señor puede tener es que su vasallo esté rico.<sup>7</sup>

Con un apoyo generalizado a favor de la encomienda a perpetuidad por parte de religiosos, funcionarios reales y conquistadores y después de varias reconsideraciones y cambios de postura al respecto, parecía que la Corona hubiere decidido, en 1528, asignar indios en encomienda a españoles que les dieran buen trato. Incluso, ordenó a varios miembros de las órdenes franciscana y dominica, a los obispos, así como al presidente y oidores de la primera Audiencia que hicieran un informe detallado sobre repartimientos, recursos y población en la Nueva España para que “formaran un memorial y repartimiento de los indios, según creyeran que debían darse a los españoles de

<sup>6</sup> Carta del licenciado Marcos de Aguilar, y documentos anexos, en *Colección de documentos...* [Ibid.], [www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/dhmex/06922752100647273089079/p0000044.htm#103](http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/dhmex/06922752100647273089079/p0000044.htm#103)

<sup>7</sup> Parecer de algunos vecinos, en *Colección de documentos...* [Ibid.], [www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/dhmex/06922752100647273089079/p0000046.htm](http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/dhmex/06922752100647273089079/p0000046.htm)

la tierra, porque la Corona, en vista de los pareceres de Cortés, de Marcos de Aguilar, de otras personas y religiosos, había decidido conceder las encomiendas de Nueva España, y esto con dos notas importantes: perpetuidad y cierta forma de jurisdicción” [*Ibid.*:53].

Debido mayormente a los abusos cometidos por la primera Audiencia “en dar y quitar indios a los españoles y sus pleitos ruidosos” [*ibid.*:55], la Corona dio marcha atrás, y en las juntas del Consejo Real en Barcelona en el año de 1529 se concluyó, de acuerdo con el testimonio de Las Casas, que debería eliminarse la encomienda. Cabe aclarar que incluso el obispo Zumárraga, al igual que muchos otros, era partidario de la perpetuidad de la encomienda por la sencilla razón de que así se le restaba discrecionalidad a los oidores en nombrar y quitar encomenderos pues, en su opinión, era lo que perjudicaba más a la población indígena. En 1531, después de una nueva consulta de la Corona a la segunda Audiencia, el oidor Francisco Ceynos y su presidente Sebastián Ramírez de Fuenleal, recomendaron enfáticamente no dejar a los pueblos de indios bajo la administración de la Corona, pero sí bajo su jurisdicción, ya que se presentaría un conflicto de interés. La solución propuesta fue la de encargárselos a los españoles bajo el marco y la supervisión legales de la Corona. Ello aseguraba, en la opinión de los suscritos, la sustentabilidad y perduración de los indios, ya que los españoles se ocuparían de su bienestar. Es notorio que las recomendaciones acerca de la conveniencia de encomendar a perpetuidad a los indios se mantuvieran en lo fundamental, aunque con más detalle, acerca de cuáles poblaciones debían permanecer con la Corona.

Para el oidor Ceynos, la posibilidad de que la Corona pudiera sostener a los pobladores, adjudicándose los tributos de los pueblos y asignándoles una parte a los más dignos y merecedores encomenderos, resultaba difícil si no imposible:

...si V. M. mandase que toda esta Nueva España se incorporase en su patrimonio real, todo lo que dello procediese no bastaría para sustentar la gente que tengo dicho, porque los tributos que los indios dan, por la mayor parte son cosas de bastimentos y mantas, que es hacienda que se ha de beneficiar, granjear, aprovechar; y según la distancia que hay de unos pueblos a otros, tendría, a mi ver, tanta costa el beneficiar desto, en oficiales y ministros, que de lo principal sobrase muy poco;

y son cosas tan menudas las que contribuyen, que no puede dello haber entera cuenta; y así reducido a dinero sería de poco interese, lo cual no sería siendo granjeado por cada particular lo que le diesen los indios, porque de todo se aprovecharía, y como cosa propia no se le perdería un grano dello; y así se ha visto por experiencia, que se ha dado a uno en corregimiento dos mitades de dos pueblos con que se sustentan dos españoles, y reducido a dinero por los oficiales de V. M., lo que las dos partes dan no bastan para el salario del corregidor, y no son ciento y ochenta pesos el salario; y pues V. M. ha de haber destes pueblos tributo para poder sustentar esta gente (proveyendo so graves penas que no se lleve más de lo que V. M. fuere servido que cada uno haya del tal pueblo, que es lo que V. M. pudiere y debiere haber), escúsase la costa y trabajo que sucede en lo granjear, y el español estará más contento y proveído de lo necesario, y tendrá amor a la cosa y a la tierra, y más manera de se perpetuar por verse con hacienda, y que podrá dejar a su hijo con que se ayude a sustentar; y de lo que V. M. hubiere de la décima parte y de otros tributos que los pueblos y provincias que en la corona real han de quedar, que fuesen bastimentos, podrá V. M. hacer mercedes temporales a otros pobladores y personas que habrá sin las necesarias, con que principien a vivir y a tener hacienda, y de que tengan echadas raíces se podrá hacer merced y socorro a otro que de nuevo venga, que traiga manera de permanecer y quedar en la tierra; y así, pues esta manera de juros y situados no parece conveniente, queda la otra manera de sustentar esta gente, la que tengo dicha (dándoles los provechos y intereses de los indios) [*ibid.*].

Finalmente, el oidor Ceynos recomendaba que la Corona tuviera la “facultad de cometer a quien fuere servido la moderación de los tributos”, puesto que,

como sepan los que tuvieren los dichos provechos que les han de ser moderados, procurarán de tenerlos relevados y bien tratados, porque no vengán en disminución; porque viniendo, es forzado moderar lo que han de dar, y ansimismo porque suceden y vienen en estas partes grandes pestilencias, que se despueblan los pueblos, o por delitos que cometen, de manera que no sería justo que acaeciéndolo algo desto, el pueblo contribuyese como cuando estaba entero.

Es claro que había conciencia de riesgo de pestilencias y despoblación aunque no fueran de la magnitud que se manifestaría en poco más de una década.

La relación más extensa y detallada a favor de no dar los pueblos a la Corona la hizo fray Domingo de Betanzos, pudiéndose resumir sus ideas en el siguiente texto que muestra un claro razonamiento económico:

...por tener el rey los indios en su cabeza, siempre la tierra viene a menos, porque en los pueblos que el rey tiene no hay quien plante, ni edifique, ni haga otras granjerías por donde la tierra sea enriquecida y ennoblecida, porque no se pretende en ellos otra cosa sino sacar dellos los tributos y pelar cada uno dellos lo que más puede. De manera que cuanto más pueblos de indios se ponen en cabeza del rey, tanto la tierra se va más deshaciendo y empobreciendo, y las rentas del rey desminuyendo; y cuando toda la tierra se viniera a poner en cabeza del rey, entonces pueden todos bien creer que está acabada de perder; porque por esta vía son los indios más trabajados, e más maltratados, y vienen a ser más disminuidos y consumidos y aislados, y la tierra viene cada día a ser más empobrecida y desnoblecida, y la gente de los españoles a estar siempre desasosegada y alterada, teniendo siempre el deseo puesto en España, por ver que no tienen en esta tierra cosa en que retribir, ni que puedan a sus hijos y mujeres dejar, ni en que los puedan heredar. E por esta causa ni siembran, ni plantan, ni edifican, ni, procuran otras granjerías con que las tierras se suelen enriquecer y ennoblecer y sustentar; más todos tienen intento a vender lo que tienen e recoger lo que pueden para irse a España; de manera que por ponerse los pueblos de los indios en cabeza del rey, viene la tierra a nunca tener asiento, y estar todos en muy gran descontento y continuo movimiento, que es el mayor mal que una tierra puede tener para se poder sustentar.<sup>8</sup>

Las discusiones que tuvieron lugar en Valladolid en 1541 sobre los justos títulos, protagonizadas por los doctores Ginés de Sepúlveda, por un lado, y Vitoria y Las Casas, por el otro, dieron como resultado las *Leyes Nuevas*. Una paradoja en relación con el triunfo del discurso lascasista y la

<sup>8</sup> Parecer de fray Domingo de Betanzos, en *Colección de documentos...* [*Ibid.*], [www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/dhmex/06922752100647273089079/p0000023.htm](http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/dhmex/06922752100647273089079/p0000023.htm)

opción regalista es que la posición a favor de la encomienda a perpetuidad, la compartían y defendían la mayoría de los frailes mendicantes de quienes tenemos escritos, y esto a pesar de la experiencia antillana que, en la historiografía tradicional, sirvió como ejemplo de los errores institucionales del inicio. A menos que uno considere que la posición de estos frailes, agustinos, dominicos y franciscanos está comprometida con los conquistadores, refleja un sentir honesto en cuanto a no reducir la mortandad y los conflictos entre españoles e indios, y entre indios mismos, a la crueldad española, como lo hace Bartolomé de las Casas. El triunfo de la alternativa regalista de corregimientos y alcaldías ha contribuido a contaminar la historia económica del periodo, pues en su momento, la encomienda a perpetuidad bajo la cláusula enriqueña de mayorazgo otorgada a pobladores seleccionados, gozaba del mayor prestigio como propuesta ideal y casi utópica para regular las relaciones entre las poblaciones y los recursos de indígenas y de españoles. Era considerada por la mayor parte de los miembros del clero, particularmente en su modalidad a perpetuidad aunada a la cláusula enriqueña de mayorazgo, y a pesar de la mala experiencia antillana, la mejor forma de asegurar “la sobrevivencia de los naturales y el buen estado de la tierra”.

La evolución institucional novohispana, definida en gran medida en el siglo XVI, resulta muy compleja por la oposición tan radical de pareceres de los principales agentes involucrados en su formulación. La Corona facilitó la transición hacia una conformación política y económica que perduró en relativa prosperidad y tranquilidad durante todo el Virreinato, al menos en las zonas centrales de Mesoamérica, donde había dominado la Triple Alianza y había un mayor poblamiento relativo de españoles [Huerta, 1967:9]. Permitió también que los sectores económicos novohispanos más exitosos como la minería, los obrajes, la agricultura comercial, la ganadería y el comercio en gran escala se desarrollaran exitosamente al concentrarse mayormente en las zonas que no habían sido parte de Mesoamérica, evitando así que hubiera conflicto por tierras y mano de obra. Sin embargo, el costo fue propiciar el estancamiento económico de gran parte de la antigua zona mesoamericana, que tuvo que sujetarse a los tiempos y modalidades del comercio regional, a través del repartimiento de mercancías, para integrarse a la naciente y próspera Nueva España.

De hecho, la Corona acotó ambas modalidades de señorío. No permitió los servicios personales obligando a los empresarios españoles a buscar otras alternativas que llevarían, primero, al repartimiento de mano de obra, y lentamente, a mercados de mano de obra en obrajos, granjerías, minas, etc. Al mismo tiempo, impuso una modalidad por la cual corregidores y alcaldes en las repúblicas de indios vieran por su sustento, repartiéndose el tributo y acotando así el dominio absoluto de los caciques. Aun así, la aparición de dos repúblicas, de indios y españoles, reflejaba dos sendas de desarrollo distintas que con el tiempo dieron como resultado una nación con uno de los índices de desigualdad de riqueza e ingresos más elevados. La inexistencia, hasta el día de hoy, de derechos de propiedad en gran parte de la República Mexicana, herencia del altépetl prehispánico-irreinal, cuestionado en las Reformas borbónicas, en la República restaurada y reafirmado por el presidente Cárdenas en el periodo posrevolucionario, constituye, en opinión de muchos estudiosos del desarrollo económico, el principal obstáculo a vencer para cerrar la brecha económica creciente entre regiones y habitantes del México moderno. Podríamos también derivar la falta de un sistema de justicia eficaz a la dualidad inherente al diseño institucional que dio comienzo en el siglo XVI, pero cae fuera de este ensayo.

La conquista territorial hacia el norte y fuera del territorio mesoamericano dio paso a la conformación de un mercado muy extenso, que haría de la Nueva España la economía más diversificada del Nuevo Mundo y la joya del Imperio español. Los problemas que enfrentaría desde entonces hasta nuestros días serían resultado de un crecimiento desigual, producto de una política proteccionista de la población indígena y de sus áreas de influencia económica y política. Ya en 1550, el virrey Mendoza emitió un conjunto de ordenanzas sobre la propiedad minera, denotando una conciencia clara de su importancia. El descubrimiento de centros mineros localizados fuera de los grandes asentamientos mesoamericanos tales como Zacatecas (1546), Parral (1547), Pachuca (1550), Guanajuato (1550), Sombrerete (1554) y otros a mediados del siglo XVI, aunado al descubrimiento e implementación del beneficio de patio (1555), disminuyó aún más el interés de incursionar en la república de indios. La obtención y el comercio de la plata se convertirían en los ejes centrales alrededor de los cuales giraría la economía novohispana, incluyendo, gracias al comercio, a la zona mesoamericana, pero sin el desarrollo del potencial productivo que

se hubiera dado con la inversión de capitales y transferencia de tecnología que quizá se habría traducido en la consolidación de un mercado interno sólido.

Además, al desarrollarse los territorios de la Nueva Galicia y extenderse la frontera de la minería y de la agricultura comercial hacia el norte, disminuyó la presión sobre los recursos humanos y físicos de buena parte de la antigua Mesoamérica. Sin embargo, se hizo realidad el peor escenario delineado por los conquistadores, frailes y funcionarios reales descrito anteriormente, previo a la epidemia, y que contemplaba que la Corona tomara pueblos indígenas bajo su administración y, como consecuencia, que se afianzaran los señoríos indígenas y se constituyeran cacicazgos. La política real de protección institucional de las comunidades indígenas propició que los capitales y la capacidad empresarial se fueran a sectores económicos más redituables y más al norte; a la minería, los obrajes, el comercio y la agricultura comercial. Con ello, sin embargo, la Corona no sólo logró consolidar el mantenimiento administrativo de la Nueva España, desde el nivel del pueblo de indios, antes altépetl, sino que, a través de la fiscalización de los sectores más progresistas de la economía novohispana, pudo además contribuir al de Filipinas, Florida, Cuba y a la defensa del Caribe por casi dos siglos. La modernidad de Mesoamérica fue sacrificada en aras de la gloria de Nueva España y del Imperio español.

No fue la “explotación” de la población indígena lo que significó el nacimiento de la Nueva España, sino la prosperidad generada por la inversión en sectores y regiones ajenas a la economía prehispánica. Las medidas legislativas regalistas de mediados del siglo XVI, derivadas en gran medida del colapso demográfico, resultaron ser propicias al desarrollo económico del centro y norte novohispano y a la autarquía de la economía prehispánica. El marco legal diseñado para la república de indios generó una Nueva España con vicios legales y con una base jurídica para un reclamo redistributivo permanente y, en consecuencia, para un rezago económico endémico. Por no haber favorecido un modelo “señorial” ya no feudal, sino protocapitalista, que hubiera incluido la libre compraventa de tierras, así como un mercado cada vez más desarrollado de mano de obra, la única vía para la interacción entre las dos repúblicas y las dos economías lo constituyó el comercio, en las formas monopolizadas características del “repartimiento de mercancías”. Permanece la duda de qué habría sucedido si hubiera triunfado el esquema de encomienda

a perpetuidad bajo jurisdicción real, tan satanizado en nuestra historiografía pero tan defendido en los albores de la nación mexicana. Cabe también preguntarse si la mortandad asociada al cocoliztli de 1545 selló para siempre su destino.

## Bibliografía

### **Alchon, Suzanne Austin**

2003 *A Pest in the Land. New World Epidemics in a Global Perspective*, Albuquerque, University of New Mexico Press.

### **Carrasco, Pedro**

1996 *Estructura político-territorial del Imperio Tenochca*, México, FCE.

### **García Castro, René**

1999 *Indios, territorio y poder en la provincia matlatzinca. La negociación del espacio político de los pueblos otomianos, siglos XV-XVI*, Zinacantepec, México, INAH/El Colegio Mexiquense/CIESAS.

### **García Martínez, Bernardo**

1987 *Los pueblos de la sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, México, El Colegio de México-Centro de Estudios Históricos.

### **Gerhard, Peter**

1986 *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*, México, UNAM.

### **Gibson, Charles**

1994 *Los aztecas bajo el dominio español. 1519-1810*, México, Siglo XXI.

### **Hoekstra, Rik**

1993 *Two Worlds Merging: The Transformation of Society in the Valley of Puebla 1570-1640*, Amsterdam, CEDLA Latin America Studies, 69.

### **Hoekstra, Rik y Arij Ouweneel**

2006 *Las tierras de los pueblos de indios en el altiplano de México, 1560-1920. Una aportación teórica interpretativa*, Amsterdam, CEDLA Latin America Studies.

### **Huerta, María Teresa y Patricia Palacios**

1967 *Rebeliones indígenas de la época colonial* (recopilación), México, INAH, 1976.

### **Lockhart, James**

1999 *Los nabuas después de la Conquista*, México, FCE.

### **Menegus Bornemann, Margarita**

1994 *Del señorío indígena a la república de indios. El caso de Toluca, 1500-1600*, México, Conaculta (Regiones).

### **Reyes García, Cayetano**

2000 *El altépetl. Origen y desarrollo*, Zamora, El Colegio de Michoacán.

### **Vitoria, Francisco de**

2007 *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de la guerra*, comentario crítico de José-Leandro Martínez-Cardós Ruiz, Madrid, Tecnos (Grupo Anaya).

**Wood, Stephanie**

2003 *Transcending Conquest. Nabua Views of Spanish Colonial Mexico*, Oklahoma, University of Oklahoma Press/Norman.

**Zavala, Silvio**

1992 *La encomienda indiana*, México, Porrúa.

*Páginas web*

- Carta del licenciado Francisco Ceynos, oidor de la audiencia de México, al emperador. De México, 22 de junio de 1532, *Colección de documentos para la historia de México*, versión actualizada publicada por Joaquín García Icazbalceta, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, [www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/dhmex/06922752100647273089079/p0000022.htm](http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/dhmex/06922752100647273089079/p0000022.htm)
- Parecer de algunos vecinos. *Colección de documentos...*, [*Ibid.*], [www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/dhmex/06922752100647273089079/p0000046.htm](http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/dhmex/06922752100647273089079/p0000046.htm)
- Carta de fray Martín de Valencia, y otros misioneros al emperador. Fecha en esta ciudad de México, año de veinte e seis. -Muy humildes capellanes de V. M., que sus pies y manos besan. -FR. MARTINUS, Custos. -FRAY TORIBIO, guardián. -FRAY MARTÍN DE LA CORUÑA, guardián. -FRAY LUIS DE FUENSALIDA, guardián. -FRAY FRANCISCO DE SOTTO, guardián. -FRAY FRANCISCO XIMÉNEZ en *Colección de documentos...* [*Ibid.*], [www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/dhmex/06922752100647273089079/p0000020.htm](http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/dhmex/06922752100647273089079/p0000020.htm)
- Carta del licenciado Marcos de Aguilar, y documentos anexos. *Colección de documentos ...*, [*Ibid.*], [www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/dhmex/06922752100647273089079/p0000044.htm#103](http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/dhmex/06922752100647273089079/p0000044.htm#103)

# Capítulo III: Estudios para la comparación



# UN INVITADO A LAS MORADAS DE TLÁLOC H-WAN TUL Y EL INFRAMUNDO MAYA

Aurelio Sánchez Suárez<sup>1</sup>

## Introducción

Dios del trueno, de la lluvia, del agua, Tláloc es uno de los principales dioses prehispánicos que están relacionados con el inframundo mesoamericano. El Tlalocan, morada de Tláloc, es el sitio de descanso de las almas que murieron vinculadas con los aspectos hídricos: ahogados, fulminados por un rayo, caídos por enfermedades diversas; así como los ofrendados a este dios son destinados a reposar en el Tlalocan, de estrecha liga al Monte Tláloc y nombrado así por los naturales [Durán, 1967:82]; lugar descrito por Sahagún como el sitio de la eterna primavera y abundancia agrícola, en un carácter “paradisiaco”, que si bien en el *Códice Florentino* no es tan explícita su relación con el paraíso terrenal, Sahagún sí lo compara reiterativamente con el concepto bíblico del paraíso [Sahagún, 1988:222].

<sup>1</sup> Unidad de Ciencias Sociales, Centro de Investigaciones Regionales “Dr. Hideyo Noguchi”, Universidad Autónoma de Yucatán.

Ésta es una visión más occidental que prehispánica, ya que este dios está relacionado con los seres del inframundo [López Austin, 1994:180] y la concepción cristiana de la muerte establece al Tlalocan como el paraíso terrenal, dejando al Mictlán la asignación del infierno, y al cielo le corresponde el Tonatiuh Ichan. La relación que mantiene la morada de Tláloc con respecto a la muerte, produce una cadena de relaciones simbólicas que reúne a los muertos por razones acuáticas con los dioses de la lluvia y sus manifestaciones principales de la tierra, ríos y montañas, destinando a los que murieron por estas causas a la realidad que queda bajo el dominio de Tláloc.

Este concepto es compartido por otras culturas mesoamericanas en relación con otros elementos como los rumbos y colores del mundo, las serpientes, el llevar hachas y palos de rayo en zigzag, jarras invertidas para enviar la lluvia y truenos y rayos lanzados. En particular, la cultura maya tiene mucha relación con el culto al dios Chaak; al respecto, Thompson comenta:

Según la creencia mexicana y zapoteca, los dioses de la lluvia tenían cuatro grandes tinajas donde almacenaban la lluvia; algunas lluvias eran buenas, pero las de otras tinajas eran perjudiciales y causaban mohos y heladas. No parece haber sobrevivido una tradición semejante en las tierras bajas de los mayas, pero en almanaques que representan a los chacs en relación con los rumbos y colores del mundo en los códices de Madrid (3<sup>a</sup>-6<sup>a</sup>) y Dresde (3b-35b), hay cuerpos de agua contenidos en los enroscamientos de unas serpientes... Parece haber toda clase de razones para suponer que aquellos reptiles recipientes corresponden a las cuatro tinajas que contienen lluvias en la creencia mexicana y zapoteca [1977:314].

En Yucatán se tiene la referencia del *Chilam Balam* de Chumayel, cuando el texto habla de la lucha de los nueve dioses contra los trece dioses, aludiendo a las capas o niveles del inframundo y el cielo, respectivamente: "...Y es el tronco del linaje de Ah Puch. Nueve ríos los guardaban. Nueve montañas lo guardaban" [1973:3]. Así, se menciona a un dios del inframundo que lo relaciona con nueve capas o niveles, y además mantiene similitud con elementos del inframundo nahua al describir ríos y montañas [León, 1974:124, 205].

La muerte con motivos acuáticos está muy relacionada con los espacios en donde se encuentra el agua, siendo el paisaje maya yucateco completa-

mente distinto al que creó la concepción nahua, si bien el *Chilam Balam* de Chumayel hace referencia a ríos y montañas, la realidad de la región conduce, debido a su geografía, a aguadas, cuevas y cenotes, de los cuales el segundo fue el que cobró más relación con la muerte. Estas deducciones están ampliamente justificadas por las distintas exploraciones realizadas en el cenote de Chichén Itzá, donde se han encontrado osamentas humanas y objetos de diversos materiales. El hecho de que muchos de esos objetos no fueran naturales de Yucatán permite inferir la extensa difusión de la fama que alcanzó este cenote como receptáculo de sacrificios humanos y objetos preciosos [Coggins, 1996:28-29].

La muerte en el cenote es muy común desde hace mucho tiempo. Las fuentes del siglo XVI relacionan al cenote de Chichén Itzá con este evento, en el cual se arrojaban a las personas en calidad de víctimas. De acuerdo con lo descrito por Landa [1992:55-58], los destinados al sacrificio primero eran desollados y después se les lanzaba al agua. Por lo anterior, se deduce que la cruenta inmolación estaba relacionada con ofrendas al dios Chaak, similar de Tláloc, cuyo objetivo era lograr la simpatía y los favores de este dios de la lluvia y del trueno para que dejara caer sobre las milpas el agua suficiente. Se suponía que este dios estaba en el fondo del cenote [Coggins, 1996:28-29].

La morada de Chaak nos conduce al inframundo, al cual se accede por cuevas situadas en montañas arboladas, oscuras y tenebrosas, o a través de los cementerios. Estos sitios sagrados en la cosmovisión maya, han sido temidos, respetados y vinculados a tradiciones y costumbres arraigadas desde la época prehispánica, así como a otras más insertas durante el Virreinato.

Diversas tradiciones están vinculadas con ritos relacionados con cuevas y cenotes: una de ellas, implantada durante el Virreinato, es motivo de este trabajo. Con su origen occidental, la tauromaquia fue traída por los españoles a Mesoamérica y fue adoptada por las culturas existentes; entre ellas, la cultura maya le dio un significado especial, generando una amalgama entre la costumbre occidental y su propia cosmovisión. Nos referimos a las corridas de toros celebradas en los poblados mayas de la península de Yucatán, que además de nutrirse de las características tectónicas de la vivienda maya, le incorporó los aspectos de dicha cosmovisión con ritos de bendición en presencia de la ceiba y la creación de un nuevo dios que estuviera vinculado con las nuevas características de la tradición: lucha, muerte, el ganado y poderes especiales.

Este nuevo invitado tuvo su morada en el inframundo, donde comparte con otros dioses, como el del trueno y la lluvia, el paisaje de las cuevas y cenotes: vestíbulos al mundo subterráneo, sitios donde él otorga poderes a los hombres convirtiéndolos en toreros. Pero también el nuevo dios adquirió presencia en el mundo terrestre, en el cual se encarga de cuidar a los animales que protagonizan la corrida, por lo que lo llaman “el dueño del ganado”. Asimismo, es capaz de causar daño al hombre y de combatir contra los otros nuevos dioses del cielo, que son los santos patronos: esa lucha se da en el ruedo taurino, y es, en todo caso, muestra de la identidad, conocimiento y saber mayas que se han mantenido vigentes en el pueblo yucateco.

### **La corrida de toros**

A través de la historia del hombre, el descubrimiento de nuevas culturas y, por consiguiente, la intención de conquistarlas, han propiciado en algunos casos procesos de transculturación y sincretismo, lo que ha permitido que diversas tradiciones de regímenes colonizadores se difundan a lo largo del mundo que se conoce o se va conociendo en cada momento histórico. Dichas tradiciones de las culturas colonizadoras se han implementado en las prácticas cotidianas de los pueblos invadidos, imprimiendo una ideología globalizadora en ciertas tradiciones que se han hecho presentes en varios continentes.

Una de las prácticas que se ha difundido desde tiempos remotos a través de diversas culturas es la tauromaquia. Se encuentra representada en los frescos de la isla de Creta, ubicada en el Mediterráneo, con una escena que muestra el enfrentamiento de un hombre con el toro, en franca embestida, en una acción de correr hacia sus cuernos, asirlos y aprovechar el movimiento del animal para realizar un salto a su lomo e inmediatamente uno más para llegar a donde otro “acróbata” lo espera.

Esta actividad, que con el tiempo se convirtió en tradición, conlleva arriesgar la vida y desatar pasiones en el ritual del arte y la muerte. Así, ha formado parte de la cultura universal, ejercitándose de forma muy natural desde tiempos antiquísimos, ya sea para evadir el peligro, ostentar el valor o buscar el sustento con la deliciosa carne de tan grandes reses, a las cuales perseguirían en los primeros siglos a pie y, posteriormente, a caballo en batidas y cacerías.

Con la llegada de la actividad tauromáquica a España, empieza a cobrar fuerza la tradición arraigándose y transformándose en el arte tauromáquico. Este proceso se documenta en el año 1280 como “lidiar toros”, mientras que la corrida como fiesta de toros aparece hasta el año 1554: “en la Edad Media, durante los siglos XII, XIV y XV la literatura habla del ‘correr’ ‘lidiar’ y ‘matar toros’, pero no con el sentido que apreciamos desde el siglo XVI hasta nuestros días en que se regulan las ‘suertes’” [Mateo, 1994:173].

Aunque en sus inicios la corrida de toros en España no estaba relacionada con lo religioso, sí se establece dentro de las festividades junto con otras actividades. Caro Baroja [1985, en Núñez, 1994a:63] menciona que las fiestas de toros contaban con una atracción singular desde tiempos antiguos. En las representaciones de las Catingas se puede apreciar la participación de una persona con varas largas o rejones desde un estrado; asimismo, en crónicas castellanas del siglo XV se recuerda el gran interés por las corridas de toros y otros pasatiempos en festividades no litúrgicas que generalmente estaban asociadas al amplio programa lúdico a cubrirse durante los esponsales griegos [Núñez, 1994a:64].

Para finales de la Edad Media, las corridas de toros ocupaban en su práctica no sólo los espacios abiertos, sino también los cementerios que eran utilizados como plazas para su celebración. El sínodo de Salamanca de 1451, semejante al de Plasencia de 1499 y el de 1534, “nos hace saber que los cementerios sirven ‘de plaças publicas de los lugares, donde corren toros y juegan cañas, y muchas veces de lo tal acaecen muchos homicidios y sacrilegios’, para lo cual dispone que los mismos ‘se çerquen de dos tapias de alto, de manera que esten extintos de los lugares publicos...’” [Guiance, 1994:112].

Es también durante este periodo y principios del siglo XVI, que nace el descontento hacia este tipo de actividades por la crueldad ejercida en los toros. Señalaba el sínodo de Burgos de 1511

que no sólo amplía la prohibición a otros lugares públicos, sino que también añade algunas normas “humanitarias”: “que los toros no sólo no se corran en los dichos cementerios, mas ni en otros logares ni plaças, vsando con ellos de la crueldad que se acostumbra con garrochas o lanças, saluo que puedan ser corridos con capas o en tal manera que no vsen con ellos de la dicha crueldad” [*ibid.*].

Con su llegada y gran arraigo en la Península Ibérica, la corrida de toros cruza el Atlántico para desembarcar en América; traída por los españoles como costumbre que se cimentó en el universo multicultural de Mesoamérica y se desarrolló paralelamente con España en el espacio abierto de la plaza mayor.

En efecto, en España, uno de los escenarios por excelencia para la práctica de las corridas de toros fue la plaza mayor de Madrid. Para la ejecución del espectáculo de la corrida de toros se requería la construcción de los tablados y gradas cerrando todo el perímetro de la plaza, lo que implicaba la construcción de gradas en los extremos con ausencia de edificios, así como las calles que daban acceso a la misma. “Las corridas de toros y juegos de cañas, lo mismo que los demás actos, impedían que se pusiese en el centro una estatua como ocurría en las plazas francesas respecto a las esculturas de reyes... Su espacio total tenía que quedar expedito y diáfano” [Bonet, 1991:97].

En América, con las prácticas nativas y aquellas insertadas durante el Virreinato como la tauromaquia, se van conformando en su conjunto las tradiciones de los pueblos y grupos sociales de nuestro multicultural país, a partir del encuentro con la cultura occidental. El sincretismo que se presenta en sus ritos y tradiciones es muestra clara de la adaptación de ideologías impuestas sobre prácticas añejas que persisten hasta la fecha y que son reflejo de lo que significamos como cultura.

De este modo, la tauromaquia es insertada dentro de las actividades efectuadas en la plaza mayor de las principales ciudades de México:

Fue Hernán Cortés, que practicaba en España la lidia ecuestre de toros bravos, quien hizo posible la cría de reses bravas en el valle de Toluca y encargó a su primo Juan Gutiérrez de Altamirano que recabara la autorización de Carlos V y que trajera a la Nueva España doce pares de reses bravas de Navarra, que fueron alojadas en la hacienda de Atenco en el año de 1525. Los registros históricos señalan que, el 24 de junio de 1526, posiblemente con alguno de estos bovinos importados de la Madre Patria, se celebró la primera corrida de toros, apenas cinco años después de la Conquista de la Gran Tenochtitlan y con motivo del regreso de Cortés, quien en este festejo demostró sus magníficas dotes como lidiador a caballo [*Yucatán en el tiempo: enciclopedia alfabética*, 1999:331].

El proceso de apropiación de la tauromaquia en la península de Yucatán tuvo un sincretismo particular. Al integrarse con tradiciones constructivas de la vivienda maya, la corrida de toros cobró nuevos matices ante la conciliación de una tradición oral y constructiva, y la tradición lúdica de la tauromaquia, que se complementó con lo religioso que también experimentó su propio proceso sincrético.

La técnica tradicional constructiva de la casa maya dio pie a la creación de un nuevo hecho arquitectónico, que no sólo tomó de la vivienda maya sus aspectos técnicos, sino todo su conocimiento y saber del universo. Esto se ve reflejado tanto en sus ritos de bendición y su concepción con el universo religioso maya —patentes en la construcción de la casa maya con los cuatro postes que también sostienen el universo descritos en el *Popol Vuh*—, como en su forma y estética de materiales. En ella, se estructuran los palcos, se divide cada sección de la casa maya multiplicándola hacia los lados y hacia arriba, se aísla el espacio de combate, se hace conexión con el inframundo maya y se reviste, por dentro, con celosías en forma de rombos que recuerdan la ornamentación de la arquitectura maya del Puuc y, por fuera, con la palma que la hace imponente e icónica en las festividades del pueblo.

Son muchos los aspectos que encierra la corrida de toros, que nos hablan de ella como patrimonio cultural: desde su génesis constructiva, la organización y el financiamiento, la fiesta, la vaquería, el espectáculo taurino, la figura del *palquero*, el espacio abierto y su relación con el templo, hasta los ritos de la cosmovisión maya practicados en la bendición del ruedo y la presencia del árbol de ceiba, representación del dios *H-wan Tul*, perteneciente a la memoria colectiva de los pueblos mayas yucatecos, entre muchos otros.

Nos faltarían páginas para abarcar todo lo que encierra esta tradición; en lo que compete a este trabajo, nos enfocaremos en la característica de la generación de un nuevo dios, creado en el Virreinato, e invitado a compartir la morada del inframundo junto con otros dioses de Mesoamérica como Tláloc y Chaak, con los cuales guardará cercanía por la utilización de paisajes vinculados al agua, en la recreación de su historia en la región maya yucateca.

### La apropiación

Se desconoce el momento en que la corrida de toros construyó todos los elementos que la conforman hoy en día. Los primeros datos que se tienen son

los escritos por John L. Stephens [1984]: aunque no señala el sitio específico de la corrida, sí hace referencia a que se celebra en Mérida y que es motivo de la novena o fiesta patronal. La corrida se lleva a cabo, según el autor, en la plaza con la misma construcción vernácula que describe, reforzando con esto el tópico de la tauromaquia en Yucatán, de que sólo se realizan corridas si están vinculadas con lo religioso cristiano, aunque en la bendición del ruedo no figuren las liturgias católicas, sino la actuación del *H-men*, sacerdote maya, y el espacio profano se sacralice primero por la acción religiosa maya y luego, por la presencia del santo patrono al ingresar al ruedo en procesión.

Al igual que Stephens, otros autores describen la corrida de toros en la primera mitad del siglo XIX [Calzas-Verdes, 1846; García, 1847], resaltando a través de artículos periodísticos y grabados las características constructivas, sociales, económicas, políticas y religiosas de la tauromaquia en la península de Yucatán, manifestando con esto la conformación de una tradición que se ha mantenido vigente hasta el día de hoy.

En esta creación de la corrida de toros en la región maya, la conciliación entre las tradiciones se vio reflejada en todos los aspectos de la actividad tauromáquica y su estrecha relación con las fiestas patronales. Como se trazó el universo maya descrito en el *Popol Vuh* [1976:21], la figura circular del ruedo se traza con una cuerda que, atada a una vara colocada en el centro del espacio abierto, formará el compás para dar la guía de la cimentación de los horcones, acción realizada en el primer día de actividades de la tradición anual de la corrida de toros. El trazo del ruedo es más por tradición que por utilidad, debido a que las huellas de la cimentación del ruedo instalado el año anterior puede ser detectable, pero más visible es el rastro en el mapa mental de cada *palquero* que sabe la ubicación exacta donde año con año construye su palco.

El ruedo se construirá en tres días, mientras que la fiesta del pueblo o barrio ya ha empezado. Las actividades religiosas que se han estado celebrando hasta entonces, en honor al santo patrono, cobrarán nuevos matices cuando entren en escena los ritos tradicionales de la bendición del ruedo. No será un sacerdote católico el que los presida, sino el *H-men*. En este rito se volcarán los conocimientos y saberes del pueblo maya, en la reinterpretación de una práctica ajena que fue hecha propia, y con ello, se ha generado una nueva tradición. Una de las descripciones que más han aportado a la datación

y conocimiento de esta tradición es la realizada por Max Jardow-Pedersen [1981:48-63], quien describe a detalle el ritual de la bendición del ruedo y los actores que participan en él. Desafortunadamente, la práctica ritual está cayendo en desuso, conservándose en algunos pueblos sólo el trazo del ruedo y la técnica constructiva.

En un análisis etnográfico sobre la comunicación musical, Max Jardow-Pedersen nos relata cómo la cosmovisión maya se vierte en la tradición de la bendición del ruedo. No serán elementos cristianos los que protagonicen este rito: es la ceiba con su carga conceptual del universo maya, su vinculación entre el cielo, la tierra y el inframundo, su reinterpretación como H-wan Tul, su lazo con el X-tabai, ser del inframundo que busca la perdición de hombres que son atraídos por su belleza de mujer parada bajo la ceiba, su forma cruciforme tan relacionada con la concepción geométrica del universo, un mundo con superficie plana y cuadrangular que se divide en cinco sectores asociados con colores significativos: rojo al este, blanco al norte, negro al oeste, amarillo al sur y verde al centro, lugar donde se encuentra una gran ceiba que atraviesa al universo [*Popol Vuh*, 976:2; *El libro de los Cantares de Dzitbalché*, 1965:38; Sotelo, 1988:2], así como su poder de protección contra los vientos malos.

Las bendiciones con que se realizan de acuerdo con los cinco puntos cardinales que señala la ceiba [Thompson, 1977:242-243; Coe, 1975:175-176; Ruz, 1981:200], ayudan a expulsar los vientos malos del ruedo. Una de estas direcciones es la que señala el templo y su unión con el cristianismo, relación ya establecida por los frailes que llegaron a la península de Yucatán y en su misión de administrar los sacramentos: “A falta de templo, los bautizos se efectuaban debajo de una seiba [*sic*], en presencia de ambos jefes que apadrinaban el acto. Los frailes organizaban fiestas profanas, para celebrar la evangelización en masa, lo que resultaba del agrado de todos” [Herrera, 1985:53]. No existía un sitio mejor que el cobijado por las ramas de la ceiba, el cual antes de su llegada servía de escenario sagrado, pero también para actos políticos [*Códice de Calkiní*, 1957:437].

Ritos que comienzan en el monte, de donde se corta la ceiba que contiene las características adecuadas para la ceremonia y ritual maya, conlleva también a la concepción del mundo natural. El conocimiento del medio, plantas, árboles, tiempo y lugar exacto de extracción de estos materiales de la selva,

que se expresan en la cosmovisión de los mayas, presente en la concepción de un universo que se genera por corto tiempo en la plaza de toros. Dos fuerzas lidiarán en la plaza, el toro y los toreros, y de cada bando habitarán elementos de fuerza que determinarán el éxito de la corrida y la satisfacción de un buen espectáculo.

El sincretismo es expresado en la arquitectura. Con la base circular de los anfiteatros y de las plazas de toros en todo el mundo, el acto maya sobresale porque aplica los conocimientos de la técnica tradicional constructiva de la casa maya. El resultado es que no se construyen gradas sino palcos y de ahí el nombre del personaje terrestre indisolublemente relacionado con la corrida de toros: el *palquero*, que alberga conocimientos constructivos y bióticos. Actuando más por tradición que por negocio, este personaje hereda exclusivamente a familiares la distinción de ser *palquero*.

### **La entrada a la morada y la creación de H-wan Tul**

La apropiación de nuevas costumbres conduce también a la identificación de nuevos elementos vinculados a estas tradiciones. Para la corrida de toros es indispensable el reconocimiento de un nuevo ser dentro del mundo animal. El toro, que ya traía su concepción cristiana ligada al mal, para los mayas se redefinió no como un ser del mal, sino más bien como un animal que se incorporó al paisaje natural, animal que dará alimento. Al pertenecer al mundo natural de los mayas, en donde todo es animado, compartirá también todos los aspectos vinculados a la cosmovisión maya. Asimismo, tendrá que cuidarse de los vientos malos, seres vivos del inframundo que habitan en las esquinas y que salen al mundo a través de las cuevas, los cuales seguirán al toro y podrían causar daño a los hombres.

Los vientos malos proceden del inframundo y salen de él a través de las cuevas, morada de dioses como Chauc Anhel, divinidad tzotzil de la lluvia que habita en la cueva y que cuando truena o relampaguea se debe a que está por los cielos y ha salido de su caverna [Thompson, 1977:326].

Las cavernas, que por siglos el hombre usó como su hábitat primigenio, se volvieron lugares sacros que originaron el culto a dioses de la tierra y de la lluvia que tendrían su morada en este sitio; están vinculadas con elementos acuáticos, principalmente en las planicies del norte que carecen de ríos y montañas, pero que cuentan con gran cantidad de cuevas y cenotes donde se

deposita el agua filtrada de la lluvia. Esta agua que pasa por el proceso natural de purificación es considerada agua “virgen”, utilizada en ceremonias mayas.

La cueva, que fue morada de los hombres, también es morada de los dioses, quienes comparten este mundo subterráneo donde se encuentran sus viviendas provistas de hamacas en las que descansan. Dioses de la tierra como Tzultacahs, que aunque comparten actividades y morada con los dioses del agua como los Chaak y Chicchan, tienen acciones propias de divinidades terrestres, lo que refiere a la superficie de la tierra: “Montaña Llanura” [Thompson, 1977:334].

Si bien los dioses principales de la lluvia habitan en *Chun caan*, “al pie del cielo”, y en los cuatro puntos cardinales en temporada de lluvia, los dioses pequeños cuando descansan de su actividad de hacer lluvia viajan por la selva y moran en cenotes y cuevas.

El viento y el agua son así, elementos vinculados que proceden de un mismo sitio y que tienen acción en el mundo terrestre, donde produce daño o beneficio al hombre. La estructura de autoridad establece a los dioses de la lluvia poder sobre los dioses del viento. El agua manda sobre el viento y éste es liberado desde el agua, sale del agua oculta en las paredes de las cavernas, de los cenotes y adquiere algunas funciones de los dioses de la lluvia.

Con la llegada del ganado al mundo maya, éste tuvo que generar un dios destinado a su cuidado y a la protección de los hombres vinculados con actividades relacionadas con los mismos. Este dios debía tener una residencia que se vinculara con los elementos de identidad del ganado; viento, agua, tierra, dador de poder, vinculado a lo lúdico y a su visión ya occidental, remiten su morada al *Xibalbá*, inframundo maya donde habitan dioses no necesariamente del mal, sino que son seres que establecen el equilibrio cósmico, como los dioses del agua, de la lluvia y del trueno.

El toro, antes de su llegada a América, se encontraba ligado con lo lúdico en el mundo occidental y desligado de lo religioso. “Sábese que varias fueron las crónicas castellanas del siglo xv donde se recuerda el interés de estos pasatiempos en las festividades no litúrgicas y, generalmente, asociadas al amplio programa lúdico a cubrir durante los esponsales regios; tal como se asegura en varios pasajes de la Crónica de Juan II de Castilla” [Núñez, 1994:63]. La actividad taurina también está vinculada con la muerte, no sólo por el hecho de

la lucha que enfrentan el toro y el hombre, sino también por la utilización de cementerios para la corrida de toros [Guiance, 1994:110]. Ligados a templos, esos cementerios fueron utilizados por ser espacios abiertos, y también por las otras actividades llevadas a cabo, ligadas a las festividades propias del ámbito funerario.

Lugar de muerte, de combate, de juego, de travesía, es vinculado con el Xibalbá, así lo narra el *Popol Vuh* [1976:53] cuando las dos parejas de Hun-Hunahpú y Vucub-Hunahpú, y Hunahpú e Ixbalanqué descienden al Xibalbá, donde deben jugar a la pelota contra los dioses del mundo subterráneo; aquí se incorpora también la visión de la lucha, dos partes establecen una batalla, una representando la luz y la otra, la oscuridad, donde no siempre gana un mismo bando. En el primer juego, el triunfo de las fuerzas del inframundo se impone al ser vencidos en el juego de pelota Hun-Hunahpú y Vucub-Hunahpú; en el juego de Hunahpú e Ixbalanqué en su segundo viaje, el triunfo de la luz ante la oscuridad se ve favorecido por la ayuda de la deidad celeste, “Corazón del Cielo” [Sotelo 1988:92]. Lo anterior demuestra este equilibrio del universo maya, que se verá reflejado en la apropiación de la tradición taurina que mantiene elementos no ajenos a la visión de los mayas.

Con toda la carga de la cosmovisión maya, la corrida de toros fue apropiada y reinterpretada con su propia lucha y sus propios dioses. La creación de un dios que estuviese vinculado al ganado, al hombre y a la lucha divina fue elaborado con estas características de relación con el inframundo, con el agua, con las cuevas; con los poderes propios de los dioses del Xibalbá; con el poder de dar protección al ganado y de transformar a los hombres en toberos; con el poder de hacer mal al hombre y a su ganado si aquél no le hace ofrendas; con su representación como ceiba en la bendición del ruedo; con la complementación de lo femenino y lo masculino; con las raíces occidentales en el mestizaje propio del tiempo en que se creó, pero con toda la visión propia de la cultura ancestral maya.

Es así que en su origen H-wan Tul fue destinado al inframundo maya y su concepción es muestra de la visión del mestizaje; la vinculación con el inframundo se da a través de cuevas, cenotes, juego, lucha y muerte. Jardow-Pedersen [1981:58] atribuye su origen probablemente a dioses prehispánicos de la caza o los conceptos de la ceiba, por su representación en la ceiba que se siembra en medio del ruedo para el rito de bendición. Puede decirse que su

parte maya está vinculada a uno de los elementos más representativos de la cultura maya, manifiesta aún durante el Virreinato, donde la ceiba ocupó una función primordial al ser su espacio, a veces compartido con el pozo o cenote, sitio de ritos cristianos y monumento de la identidad del asentamiento maya, refundado como encomienda a la llegada de los españoles.

Como protector de un animal que es traído de occidente, tiene su concepción mestiza en la historia que recopila Boccara [2004:13-20] en donde se describe su concepción como ser humano, al tener su madre, mujer maya, relaciones con un Dzul, hombre rico y dueño de trescientos ganados, cuya madre era una mujer pobre e hija del vaquero que cuidaba el ganado. Al nacer lo despreció su familia y no fue amamantado; condenado a morir, lo depositaron en la entrada del corral para que lo aplastara el ganado. Una vaca con poderes de la existencia, “poder del mal”, cambió su destino al protegerlo y amamantarlo depositando en él poderes del inframundo; así creció, no como ser humano, sino como *pixan*, un espíritu que posee poderes sobre el ganado, es como su viento protector o “viantepasado”, como su dios, que se muestra personificado como hombre pero que en realidad es un tremendo toro y si se le mira a la cara puede causar la muerte.

Su presencia ante los hombres asume la forma de “caballero” o de “torero”, para pactar con ellos, con la finalidad de obtener su alma a cambio de poder y dinero [Amador, 2002:242]. Es muestra del sincretismo cuando un dios del Xibalbá, por su relación con las cuevas y cenotes, pasa a ser un demonio en busca de las almas de los hombres, disfrazado como hombre, pero en el momento de sellar el pacto se convertirá en un gran toro, su “forma real”.

Como dios, tiene la capacidad de otorgar poderes, relacionados con las actividades de la tauromaquia. Él decide a quién se los da, y para ello se muestra en forma de hombre con el fin de convencer al incauto a que acepte su pacto. Éste se sellará al ser toreado, por lo que debe mostrar su forma animal y despojarse de su figura humana.

En el monte de Oxkintok se apareció una persona que se ve como un caballero, habla con la gente o con la persona que lo encuentra; pero luego se transforma en animal, porque ese Juan Tul es dueño de los toros. Una persona lo ve como humano y luego se transforma en animal [Amador, 2002:242].

Otra historia narra los poderes que H-wan Tul le otorga a una persona para poder ser torero:

Entonces sacó su bolsa grande (para usarla como capote), y se volteó. Cuando volteó otra vez atrás de él había un tremendo toro. La persona con el caballo, ese dzul, ya no había. ¡Se transformó en un tremendo toro! Entonces cargó al hombre con la bolsa grande. Entonces varias veces esquivó al ganado y éste entró a cargarlo. Así toreó al ganado. Como entraba a cargarlo, lo toreaba. Y cuando apartó la vista del ganado así, regresó el hombre con el caballo [Moo, 1983, en Boccara, 2004:25-34].

Esta dualidad que mantiene H-wan Tul, tanto en su concepción como en su ser, se manifiesta de múltiples maneras: en su capacidad de transformarse a espaldas de los hombres y no ser visto como secreto de su poder, el habitar en la tierra y el inframundo, el proteger al ganado de enfermedades y curarlo, dar poderes al hombre para ser torero; al mismo tiempo, puede ser visto como un demonio que puede causar el mal a quien no le rinde culto para invocar su protección, dejar que los vientos malos enfermen y maten al ganado o provocarle daño a la persona por no realizar el *lob corral*, “ceremonia que se hace dentro del corral para apaciguar la ira de hwáan tùul” [Maas, 1983:115]. Para la realización de la ceremonia dedicada a este nuevo dios, en el pueblo de Chemax, Yucatán, un habitante enfermo por no haber celebrado el *lob corral* busca su curación a través del rito, cavando en medio del corral una zanja en la que se deposita la ofrenda al dios, la cual consiste en un toro de un año y siete gallinas, que son enterrados vivos [Maas, 1983:129], resaltando el sitio donde es su morada: el Xibalbá o inframundo maya.

Sus poderes como dios del inframundo le permiten usarlos contra otros dioses que asolan a los hombres cuando se enfrentan en la corrida, enfermando a su ganado en el monte. Estos otros dioses tienen el dominio de los vientos malos, al igual que los dioses del agua que habitan en el Xibalbá.

### **En la memoria colectiva**

Pese a la destrucción de códices prehispánicos a inicios del Virreinato, hoy en día podemos saber la forma en que nuestros antepasados concebían el univer-

so. A pesar de la imposición de la cultura occidental, los pueblos precolombinos mantuvieron vivo el conocimiento y saber de su pasado prehispánico con la escritura de nuevos códices durante la época virreinal. En la región maya, códices como el *Popol Vuh*, los *Chilam Balam*, el *Ritual de los Bacabes*, el *Códice de Calkiní*, nos muestran el conocimiento transmitido por generaciones. Dicho conocimiento y saber de la cosmovisión maya se mantiene cambiante con la apropiación de prácticas traídas de distintos lugares y la generación de nuevos seres que habitan en el universo maya. Como muestra de lo antes mencionado está la apropiación y reinterpretación de la práctica taurina en la península de Yucatán, con la reinterpretación de toda la carga cultural de la muerte y los seres del inframundo. Vinculado con la necesidad del suministro de agua para las poblaciones, las grutas, la oscuridad, la disputa entre los seres del universo maya, la interacción entre los niveles del cielo, tierra e inframundo, la presencia del árbol de ceiba y la concesión o la transmisión de poder para convertirse en torero, el inframundo maya tuvo que dar cabida a un nuevo ser que protagoniza en esta tradición de la corrida de toros tan arraigada a las comunidades mayas. La presencia de H-wan Tul, el dueño del ganado, ha manifestado la vigencia de la cosmovisión maya en la actualidad, tan lejana de la visión occidental.

La apropiación de la tradición taurina implicó la variación de ciertas prácticas en la corrida de toros, lo que originó en primera instancia el cambio en los protagonistas, transformándose la corrida en una tradición del pueblo, y no un evento conmemorativo de la nobleza: ya no se festeja en la plaza mayor, se celebra en los barrios y pueblos; no es un espectáculo en honor al rey, es una celebración del pueblo con motivo de la fiesta del santo patrono. La apropiación por el pueblo maya conllevó a la concepción de un universo representado en la corrida, donde la cosmovisión maya se hace presente. Por lo tanto, las artes tauromáquicas no son para enaltecer la valentía y destreza de los protagonistas, es una batalla entre el bien y el mal, una actuación de los seres del inframundo a favor del torero, una confrontación con los vientos malos expulsados en la bendición maya del ruedo por parte de H-men. La muerte, vista desde esta perspectiva, ya no es por la demostración de la gallardía del torero, es por la lucha entre hombres favorecidos con poderes y dioses del inframundo, y como ofrenda y triunfo no requiere repetir una y otra vez el mismo evento; así, la muerte del toro

no es solamente por ganar la batalla, sino también para el consumo de carne por la población, lo que condiciona la corrida a matar únicamente al primer toro, que será suficiente para el consumo del pueblo y deja vivos a los demás que serán toreados por la tarde. Esta práctica se mantiene en pequeños poblados, mientras que en los pueblos con mayor número de habitantes se están profesionalizando las corridas y matando más toros de lidia, aunque durante los primeros días aún mantienen la tradición de matar sólo al primer toro.

La plaza como campo de batalla representa el cosmos maya, y aunque el ruedo es circular, el *H-men* bendice a los cinco puntos cardinales del saber maya: norte, sur, poniente y oriente, atravesados en el centro por la gran ceiba que con sus raíces penetra el inframundo y sus ramas el cielo, sacralizando el espacio destinado para la batalla. “La lucha entre las fuerzas de la luz y la oscuridad, de la vida contra la muerte, nos referencia a una lucha de contrarios tan referenciado en las culturas mesoamericanas, que mantienen la estabilidad del cosmos” [Sotelo, 1988:92]. La oscuridad está representada por los vientos malos que persiguen al ganado y que significa un peligro para los toreros, quienes en la lucha contra el toro, se enfrentan a los vientos malos, más que al mismo toro. La luz está simbolizada, por un lado en la cosmovisión maya por el árbol de ceiba, representación de H-wan Tul que cuidará de todos los hombres que participen en la corrida, y por el otro, está el santo patrono o el dios de la religión cristiana, sincretismo que se refleja en los ritos practicados en Chemax:

Los jóvenes invitados para torear, los rejoneadores y los que se encargan de traer y llevar los toros, se dirigen al ruedo llevando consigo el *xya'ax che'* (ceiba), árbol que servirá para amarrar al toro en el centro del ruedo, después de sembrarlo es santiguado por el Hmèen rociándolo con el *balche'*, luego invoca a *hwàan tùul* (dueño o custodio de los ganados). Uno de los hombres es amarrado en la ceiba (*xya'ax che'*) plantada en medio del ruedo, encarnando el papel de *hwàan tùul*, los demás hombres se acercan a torearlo, en tanto el Hmèen invoca al custodio de los ganados y al Dios cristiano para que protejan a todos los que van a tomar parte de la celebración de la fiesta. Santigua también los implementos que utilizarán para la corrida como son: cobertores viejos, banderillas, sogas vaqueras y el rejón que utilizarán para matar al toro [Maas, 1983:75].

En el relato anterior se apreciaba la acción de H-wan Tul en la donación de poderes al torero, la que se otorga solamente si se le torea en su ser maya, que se representa en el árbol de ceiba, el cual mientras sus ramas sostienen los cielos (que tiene un hueco en el centro, orificio que hace las veces de *axis mundi*), sus raíces se conectan con el mundo subterráneo [Sotelo, 1988:52; Tozzer, 1982:180], morada del nuevo dios maya. La misma arquitectura se sustenta en los cimientos que, como el árbol, penetra el inframundo y depende de su unión para garantizar la estabilidad de los palcos, y al igual que se empieza a formar el universo según el *Popol Vuh*, comienza como la casa maya en el trazo y sembrado de los cuatro horcones o árboles.

En otro sentido, también está la visión de la acción destructora de H-wan Tul como representante de la oscuridad y su lucha contra la luz que es representada por el santo patrono, situación reflejada en un hecho acaecido en el poblado de Nunkiní, Campeche, en donde el descuido de un habitante del pueblo ocasionó que a la media noche de la primera corrida, y mientras los pobladores disfrutaban de la vaquería, se empezaran a quemar unos palcos que estaban pegados a la banquetta, por lo que el fuego dañó la pintura de la casa colindante al ruedo. Debido a que la hoja de palma con que se cubren los palcos no estaba seca, y a que las personas se percataron a tiempo por estar participando en el baile de la vaquería en ese momento, el fuego no se esparció, por lo que sólo se dañaron dos palcos. Terminada la fiesta y desmantelado el ruedo, la fachada de la casa afectada por el incendio quedó al descubierto; la pintura había sido removida por el fuego dejando un desdibujo que la gente del pueblo interpretó como un toro, era la presencia de H-wan Tul que quiso impedir el festejo, ante lo cual las personas encargadas de subir al santo patrono a su altar, confesaron haber descubierto que los pies de la figura de san Diego de Alcalá estaban empolvados, debido a que él acudió a apagar el fuego, venciendo a H-wan Tul al impedir que la fiesta se interrumpiera.

No se puede ignorar dentro de los seres mayas que pueden dañar al hombre y que están vinculados con la corrida, la presencia femenina del Xtabai, que aparece junto a la ceiba esperando a los hombres para seducirlos y matarlos, por lo que en la noche del rito del sembrado de la ceiba y de la bendición del ruedo no deberán estar presentes mujeres, pues la

plaza de toros puede convertirse en un lugar peligroso, claro, mucho más de lo que ya es por la actividad lúdica de la tauromaquia [Maas, 1983:75; Jardow-Pedersen, 1981:59; Amador, 2002]. No obstante la negación de la presencia de la mujer en los ritos de bendición del ruedo (o en casos más extremos, como el de Chemax, en donde la prohibición se extrapola a la temporalidad de la fiesta, al impedir que se “profane” el suelo del ruedo durante los tres o cuatro días que duran las corridas [Maas, 1983:77], y tiene graves consecuencias para aquella mujer que no respete la tradición, sin la misericordia en los castigos resultado de su falta), actualmente la mujer sí tiene acceso a las actividades de la corrida de toros, pues participa desde temprana edad en la construcción del ruedo contribuyendo a la transmisión de conocimientos y en algunos casos, llega a ser dueña de palcos por herencia, y de este modo forma parte del comité de palqueros.

Es más que evidente la relación de H-wan Tul con el inframundo maya y su morada relacionada con las cuevas y los cenotes, de la cual entra y sale para ejercer su poder de dios, así como la posibilidad de ser visitado por el hombre bajo determinadas condiciones para obtener el poder.

En relación con las cuevas, son diversas historias las que lo vinculan; una de ellas tiene que ver con el castigo que da H-wan Tul a la esposa infiel del torero y habiendo advertido a éste de no pisar el ruedo cuando él entrara convertido en toro, H-wan Tul entra y da vueltas por el ruedo hasta localizar a los infieles, y después de romper la celosía de madera, se los lleva atravesados a uno en cada cuerno.

El vaquero cuando vio que salió el ganado, que huyó, salió corriendo para lazar el ganado, y el ganado brincó al cenote. Pero el vaquero como es inocente, él pues, con el milagro de la Virgen de la fiesta, pues el ganado brincó en el cenote, y también el caballo atrás del ganado. El caballo también brincó encima del cenote y quedó del otro lado. Pero el ganado se fue dentro del cenote con las dos personas [Boccaro, 2004:34].

Esta suerte de vinculación con las grutas que designan como su morada se aprecia en la historia que recopila Ascensión Amador Naranjo sobre un hecho ocurrido en 1900 a Eusebio Escalante, que con motivo de la visita de unos amigos para conocer las grutas de Calcehtok, localizadas en la parte

sur-poniente del estado de Yucatán, manda a un vaquero a traer un toro para la comida:

el vaquero fue a pescar el toro, lo estaba persiguiendo dentro del monte y, entonces, el toro se dirigió a la cueva; y como el caballo va muy junto, el caballo y el toro cayeron en la cueva. Era una cueva que no tiene fondo... y pasaron por la gruta de Chuyub Balam y encontraron huellas, y dijeron que allá cayó el caballo y el vaquero. Ese mismo día don Eusebio Escalante le puso de nombre a la gruta “infierno”, porque el toro que se tiró al vacío de la gruta era el dios de los ganados, que se llama Juan Tul [2002:242].

En los dos casos anteriores H-wan Tul aparece con su forma de toro y su morada en el cenote, la cueva o la gruta, sitios de donde se obtiene el agua en la región de las planicies del norte de la zona maya yucateca. Estos datos etnográficos reflejan las claras intenciones por “diabolizar” el inframundo por parte de la visión occidental, que referencia a la gruta como la entrada al infierno; sin embargo, es mayor la relación con el conocimiento maya lo que impera en la práctica, un ejemplo claro de ello es lo que sucede en Chemax después de que acaba la corrida de toros:

Terminada la corrida, los músicos y vaqueros que participaron en ella salen del ruedo acompañados por el hmeen, los jóvenes y adolescentes, llevan en alto las banderillas, los capotes y el rejón. Unos van gritando, otros tocando el cuerno y el caracol, hasta llegar a la cueva (áaktun) donde depositan todos los objetos que utilizaron durante la fiesta. Luego el hmeen santigua a todos los presentes a fin de liberarlos del mal que se encuentra en el aire, ya que creen que si no se hacen [*sic*] esto, los participantes podrán ser afectados por el K’ak’as iik’ (mal viento), piensan que el espíritu de hwáan tùul podría posesionarse de ellos y es por eso que procuran ser santiguados. Ellos lo expresan de esta manera utia’al u luk’sa’al u yiik’al hwáan tùul tio’ob (para que sean liberados de la influencia de hwáan tùul), porque si no los santiguan podrían morir [Maas, 1983:78].

La vinculación con la cueva se encuentra más en relación con los vientos malos que con la existencia del infierno, vientos que proceden del inframundo, que:

para los mayas ocupan lugares separados, el primero en el centro de la tierra y el segundo en el interior de la montaña, hacia el oriente, o en la ‘otra cara del mundo’; ese universo que transita el sol durante su recorrido nocturno y se caracteriza a menudo por ser un espacio duplicado del terrestre, donde más que sufrir la muerte, se vive otra forma de existencia [Ruz, 2003:633].

Esta forma diferente de vivir la existencia va con la idea de la obtención de poderes y la posibilidad de que el hombre pueda ingresar a este mundo. En la memoria colectiva de pueblos mayas del municipio de Calkiní, en Campeche, existe la idea de que determinadas cuevas de la región tienen la capacidad de ocasionar un cambio en aquellos que ingresan a su mundo de oscuridad, sintiendo que cuando salen, aunque sea por el mismo lugar, se tiene la sensación de que es otro sitio al que emergen (desorientación, cambio en la percepción visual de la oscuridad a la luz o la creencia de que al ingresar a las cuevas se ingresa al inframundo con toda la consecuencia que este tránsito trae).

En este paso se experimentan cambios pues “se trata de un tránsito que sólo se realiza en ‘espíritu’ y no con el cuerpo, pues estos ‘tormentos’ por los que atraviesan los héroes míticos son paradojas imposibles de franquear para seres de carne y hueso” [Sotelo, 1988:84]. Son pocos quienes pueden aventurarse a esta travesía, el poder que adquieren en el inframundo es mucho y “...este es un buen sitio para lograr poderes especiales que permitan a un hombre ascender a la escala de los pukujetix o ‘brujos’ y hacer daño a otros gracias a la obtención de espíritus vitales particularmente nocivos” [Ruz, 2003:635]. También se obtiene el poder de ser torero, y al igual que mucha de esta relación de H-wan Tul con las grutas, está la idea entre algunos mayas sobre la existencia de un “gran toro negro” que, como en otros relatos, pide ser toreado para la obtención de los poderes (que pueden ser convertirse en torero o llegar a ser H-men).

Las cuevas situadas en montañas arboladas, oscuras y tenebrosas o a través de los cementerios son los accesos al inframundo. En ellas habita H-wan Tul, también es el lugar donde se custodian, a manera de semillas, los “espíritus vitales” de plantas, humanos y animales [*ibid.*], con los cuales se obtiene el poder que dará la capacidad, más que de torear, de combatir a los vientos malos que surgen del inframundo.

Es mucho lo que encierra la práctica taurina y quedan todavía muchas lecciones que aprender, en especial porque la pérdida de las prácticas rituales en algunas comunidades mayas que celebran las corridas de toros, está poniendo en riesgo este patrimonio. El sincretismo que se presenta en sus ritos y tradiciones es muestra clara de la adaptación de ideologías impuestas sobre prácticas añejas para ajustarse a las transformaciones que ocurren en la realidad y para transformar la realidad misma, lo cual es reflejo de lo que entendemos por cultura.

Aunado a lo anterior, y como sustento de la tradición, está la identidad que los habitantes de las comunidades mayas encuentran con la corrida de toros, vinculada a un patrimonio que amalgama los motivos católicos y mesoamericanos, en donde la santería, la fiesta, lo lúdico, lo tradicional, el espacio y la arquitectura forman y mantienen de manera indisoluble este patrimonio material e inmaterial. Nuevamente, es la comunidad la que con su exigencia al apego de la práctica y uso tradicional por parte de los *palqueros*, refuerza la conservación de la corrida de toros en la región maya yucateca.

## Bibliografía

### Amador Naranjo, Ascensión

2002 “Kisín, el demonio yucateco”, en *Demonios, religión y sociedad entre España y América*, Madrid, CSIC, Departamento de Antropología de España y América.

### Boccaro, Miguel

2004 “H-Wan tul, dueño del menal, mitología del ganado y del dinero”, *Enciclopedia de la mitología yucateca, Los laberintos sonoros*, t. 4, DUCTUS & “Psychanalyse et pratiques sociale”, CNRS, Universités de Picardie et de Paris 7.

### Bonet Correa, Antonio

1978 *Morfología y ciudad: urbanismo y arquitectura durante el antiguo régimen en España*, Barcelona, Gustavo Gili.

1991 *El urbanismo en España e Hispanoamérica*, Madrid, Cátedra.

### Calzas-Verdes, Gil de las

1846 “Me voy a los toros”, en *Registro Yucateco*, t. 4, Mérida, Yucatán, Imprenta de Castillo y Compañía, pp. 95-97.

**Códice de Calkiní**

1957 Gobierno del estado de Campeche, Biblioteca Campechana, vol. 4, Proemio y versión del profesor Alfredo Barrera Vázquez, Campeche.

**Coe, Michael D.**

1975 *The maya*, Inglaterra, Middlesex, Penguin Books.

**Coggins, Clemency Chase**

1996 “El cenote de los sacrificios”, en Clemency Chase Coggins y Orrin C. Shane II, *El cenote de los sacrificios*, México, FCE.

**Durán, Diego**

1967 *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, M. Garibay (comp.), México, Porrúa.

**Eliade, Mircea**

1965 *El libro de los Cantares de Dzitbalché*, traducción, introducción y notas de Alfredo Barrera Vázquez, México, INAH (Investigaciones, 9).

1979 *Imágenes y símbolos*, traducción de Carmen Castro, 3ª ed., Madrid, Taurus.

**Fumega Piñeiro, Francisco Xosé y Ramón G. Romaní Barrientos**

1994 “La fiesta y las relaciones espaciales”, en *El rostro y el discurso de la fiesta, Sémata 6*, edición de Manuel Núñez Rodríguez, Santiago Compostela, Universidade, Servicio de Publicación e Intercambio Científico, pp. 311-324.

**García Morales, José María**

2005 “Habrá toros”, en *D. Bullebulle*, Semanario publicado en 1847, Instituto de Cultura de Yucatán, pp. 140-141 y 150-151.

2005 “Museo de D. Bullebulle”, en *D. Bullebulle*, Semanario publicado en 1847, Instituto de Cultura de Yucatán, pp. 164-165.

**Garza, Mercedes de la**

1999 “La muerte y sus deidades en el pensamiento maya”, en *Arqueología mexicana*, 40, pp. 40-45.

**Guiance, Ariel**

1994 “La fiesta y la muerte” en *El rostro y el discurso de la fiesta, Sémata 6*, edición de Manuel Núñez Rodríguez, Santiago Compostela Universidade, Servicio de Publicación e Intercambio Científico, pp. 109-140.

**Herrera Pech, Manuel**

1985 *Historia gráfica de Calkiní*, Campeche, México, Ayuntamiento de Calkiní, ICC.

**Landa, fray Diego de**

1973 *Relación de las cosas de Yucatán*, 9ª ed., edición e introducción de Ángel María Garibay, México, Porrúa.

**Libro de Chilam Balam de Chumayel**

1973 Prólogo y traducción de Antonio Mediz Bolio, 3ª ed., México, UNAM (Biblioteca del Estudiante Universitario, 21).

**López Austin, Alfredo**

1994 *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE.

**Maas Collí, Hilaria**

1983 “Transmisión cultural. Chemax, Yucatán”, tesis de licenciatura en Ciencias Antropológicas, especialidad en Antropología Social, Escuela de Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma de Yucatán.

## MORADAS DE TLÁLOC

UN INVITADO A LAS MORADAS DE TLÁLOC. H-WAN TUL Y EL INFRAMUNDO MAYA

### Mateo Gómez, Isabel

- 1994 “La lidia de toros en el arte religioso español”, en *El rostro y el discurso de la fiesta, Sémata 6*, edición de Manuel Núñez Rodríguez, Santiago Compostela, Universidade, Servicio de Publicación e Intercambio Científico, pp. 173-183.

### Novelo Álvarez, A.

- 2006 *Cien años de cruz y gloria (1907-2007): reseña histórica de la Arquidiócesis de Yucatán en su centésimo aniversario*, Mérida, Edisal.

### Núñez Rodríguez, Manuel (ed).

- 1994a *El rostro y el discurso de la fiesta, Sémata 6*, edición de Manuel Núñez Rodríguez, Santiago Compostela Universidade, Servicio de Publicación e Intercambio Científico, pp. 324.
- 1994b “Homo festivus: la necesidad, el placer y la gloria”, en *El rostro y el discurso de la fiesta, Sémata 6*, edición de Manuel Núñez Rodríguez, Santiago Compostela Universidade, Servicio de Publicación e Intercambio Científico, pp. 45-73.

### Popol Vuh, las antiguas historias de los quiché

- 1976 Traducción, introducción y notas de Adrián Recinos, 10ª reimpresión, México, FCE (Popular, 11).

### Ruíz-Domenec, José Enrique

- 1994 “Reflexiones sobre la fiesta en la Edad Media”, en *El rostro y el discurso de la fiesta, Sémata 6*, ed. de Manuel Núñez Rodríguez, Santiago Compostela Universidade, Servicio de Publicación e Intercambio Científico, pp. 31-44.

### Ruz Lhuillier, Alberto

- 1981 *El pueblo maya*, México, Salvat Mexicana/Fundación Cultural San Jerónimo Lídice.

### Ruz, Mario Humberto

- 2003 “Pasajes de muerte, paisajes de eternidad”, en *Espacios mayas. Usos, representaciones y creencias*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas/Centro de Estudios Mayas.

### Saavedra, Pegerto

- 1994 “La consolidación de las ferias como fiestas profanas en la Galicia de los siglos XVIII y XIX”, en *El rostro y el discurso de la fiesta, Sémata 6*, edición de Manuel Núñez Rodríguez, Santiago Compostela Universidade, Servicio de Publicación e Intercambio Científico, pp. 279-296.

### Sahagún, Bernardino de

- 1988 *Historia general de las cosas de Nueva España*, en A. López Austin y J. García Quintana (comps.), Madrid, Alianza.

### Sánchez Suárez, Aurelio

- 2004 “La corrida: arquitectura vernácula de uso temporal”, en *Anuario de Estudios de Arquitectura, historia, crítica y conservación*, pp. 191-202.
- 2005 “Los espacios abiertos en poblados del Estado de Campeche, vestigio de la transculturación urbana prehispánica y europea y su valor cultural en la actualidad”, tesis doctoral, México, UNAM-Facultad de Arquitectura.
- s/f En impresión “Arquitectura vernácula y prácticas socioculturales. Los tablados del camino real de Campeche: tradición, modernidad y subsistencia”, en Ricardo

López Santillán (coord.), *Localidades, etnicidades y lenguas frente a la globalización*, CEPHCIS/UNAM.

**Sotelo Santos, Laura Elena**

1988 *Las ideas cosmológicas mayas en el siglo XVI*, México, UNAM-III/Centro de Estudios Mayas (Cuadernos).

**Stephens, John Lloyd**

1984 *Viajes a Yucatán*, t. I y II, Mérida, Yucatán, Dante.

**Thompson, John Eric Sidney**

1977 *Historia y religión de los Mayas*, traducción de Félix Blanco, rev. Arturo Gómez, 2ª ed., México, Siglo XXI.

**Tozzer, Alfred**

1982 *Mayas y Lacandones. Un estudio comparativo*, prólogo de Alfonso Villa Rojas, México, INI.

**Yucatán en el tiempo: enciclopedia alfabética**

1999 Mérida, Yucatán, Inversiones Cares.

## MÁS INVITADOS A LAS MORADAS DE TLÁLOC: LOS DIOS DE LA MONTAÑA TIBETANA

Lama Yeshe Nyima (Charles Arthur Frahm)<sup>1</sup>

María Teresa Sánchez Mier<sup>2</sup>

Las montañas tibetanas siempre han sido consideradas como lugares sagrados y veneradas por miles de personas. Su importancia radica en ser morada de dioses y fuente de sabiduría.

El objetivo de la presente investigación consiste en explicar brevemente la relación que existe entre la montaña tibetana y las deidades que en ella habitan. Para ello, el artículo se dividió en cuatro partes. La primera consiste en narrar una leyenda tibetana sobre el origen de las montañas. La segunda parte describe, de manera general, la visión cosmológica del universo y las montañas desde la perspectiva del budismo tibetano. La tercera parte expone la importancia del monte Kailash frente a esta visión cosmológica. Finalmente, en la cuarta parte, se muestra la relación que guardan

<sup>1</sup> Investigador de Vimalamitra Institute. Adscrito al Proyecto Eje Conservación del Patrimonio Cultural y Ecológico en los Volcanes ENAH-DEH, INAH.

<sup>2</sup> Investigadora de Vimalamitra Institute. Adscrita al Proyecto Eje Conservación del Patrimonio Cultural y Ecológico en los Volcanes ENAH-DEH, INAH.

las deidades con las montañas, así como su importancia dentro de la cultura popular tibetana.

### 1. Génesis de la montaña tibetana

Cuenta una historia tibetana [Gómez, 2003:11-14] que, cuando el tiempo era joven, un inmenso mar cubría casi toda la tierra. Las olas acariciaban las escasas costas que emergían de las aguas cubiertas de bosques. En estos bosques habitaban algunos animales y todos vivían en armonía con la naturaleza. En esos días, un gran dragón blanco surgió de las profundas aguas y produjo un caos en el mundo. Levantó grandes olas que entraron en la escasa tierra y destruyeron todo lo que encontraban a su paso. Los animales trataron de huir pero no había tierra hacia dónde dirigirse. Cuando habían perdido toda esperanza, intempestivamente se formaron en el cielo cinco nubes multicolores que cambiaron de forma hasta convertirse en cinco hadas. Decididas a ayudar a todos los seres sintientes de la tierra, derrotaron al dragón e hicieron retroceder el mar. Los seres, en agradecimiento, les rindieron honores y pleitesías y les suplicaron que se quedaran con ellos. Ellas así lo hicieron y, para velar eternamente por su bienestar, se transformaron en las cinco montañas más altas del Himalaya.

El hada Fushon fue la responsable de mantener la alegría y longevidad del pueblo; el hada Quiyan quedó al cuidado de la sabiduría; el hada Shenhui protegió la agricultura; el hada Guanyong se encargó de proporcionar riqueza y bienestar y, por último, el hada Shiren resguardó a los pastores y su ganado. El hada Quiyan se transformó en el pico más alto del mundo, el monte Everest, también llamado en tibetano Jomo Langma<sup>3</sup> o “madre del universo”.

La cordillera del Himalaya<sup>4</sup> se extiende en el centro-sur de Asia, a través de una banda montañosa de 2500 km de longitud y unos 200 km de amplitud media. Abarca los territorios de Pakistán, India, Nepal, Tíbet y Bután. Es la cordillera más elevada sobre la faz de la tierra. Se formó hace aproximadamente 50 millones de años, en la era Terciaria,<sup>5</sup> producto del choque de las

<sup>3</sup> En Nepal se le conoce con el nombre de Sagarmatha (“la frente del cielo”), y Qomolangma Feng, en China.

<sup>4</sup> Su nombre deriva del sánscrito Jimalaia, que significa “hogar de la nieve”. En Tíbet se le conoce como Gangchen Jhong o “tierra de nieve”.

<sup>5</sup> Compreendida en el Cenozoico.

placas tectónicas de la Indoaustraliana y la Euroasiática. La fuerza de empuje de esta colisión formó el altiplano tibetano, cuya altura media ronda entre los 4000 y los 6000 msnm. Esta región es considerada, por sus visitantes, como el “techo del mundo”.

En esta zona rocosa y árida del Himalaya se desarrolló una civilización de pastores y seminómadas que crecieron junto a los paisajes montañosos más bellos y majestuosos de la tierra. Es aquí donde nacen las leyendas, como una mezcla de mitología y religión, de sus dioses guardianes y moradores de las montañas.

## 2. Cosmovisión budista tibetana de la formación del universo y las montañas<sup>6</sup>

Dentro de la cosmovisión budista tibetana, la representación artística y simbólica del cosmos, o parte de él, es llamada *mandala*. Los mandalas tienen una estructura circular y la mayoría de ellos tiene dos dimensiones, a pesar de que muchas veces muestran objetos tridimensionales. Físicamente pueden presentarse como una estructura tridimensional, como una pintura bidimensional elaborada en tela o como un dibujo hecho de arena. Los mandalas pueden generarse mentalmente o simbolizarse a través de gestos con la mano llamados *mudras*.

En la ciencia tibetana se reconocen dos cosmologías de tierra plana, estacionaria y geocéntrica: el sistema *Abhidharma* (siglo IV o V) y el sistema *Kalachakra* (1027 aC). Ambos sistemas son mandalas hechos de océanos concéntricos y cadenas de montañas centrados alrededor del monte Meru, que es considerado como el eje, centro y lugar de nacimiento del mundo entero. Para la cultura indo-tibetana, el monte Meru está representado en este plano físico por el monte Kailash.

El mundo conocido existe en uno de los cuatro continentes mayores, el continente del sur, llamado Jambudvīpa. El monte Meru es de color lapislázuli de nuestro lado, lo que explica que no pueda verse ya que se mezcla con el color del cielo. Los cuerpos celestes orbitan alrededor del monte Meru. El

<sup>6</sup> Los datos que aparecen en este apartado están basados en [www.ccsu.edu/astronomy/cosmic\\_mandala.html](http://www.ccsu.edu/astronomy/cosmic_mandala.html). Dicha página contiene información presentada en la American Astronomical Society and Astronomical Society of the Pacific, en junio de 2008.

sistema del mundo, formado por una base de capas o estratos, flota en el espacio, y es sólo uno de los muchos sistemas de mundos que existen (se piensa que son aproximadamente mil millones).

Las diferencias más importantes entre estas dos cosmologías son geográficas y geométricas, tales como la forma del monte Meru. Para los tibetanos, el hecho de que existan dos cosmovisiones que puedan ser diferentes no representa una dificultad y tampoco intenta mostrar al universo de la manera en la que los científicos la presentan. Las diferentes representaciones de los mandalas responden a diferentes objetivos y a diferentes audiencias, por ejemplo, la cosmología de Kalachakra es usada filosóficamente para establecer conexiones entre los ciclos en el universo y aquellos de la existencia humana. En un sentido astronómico, sirve para desarrollar un calendario lunar complejo.

El universo tibetano está compuesto por los elementos agua, tierra, aire y fuego, los cuales existen y funcionan a través de un quinto elemento, el espacio. Si seguimos la evolución de un universo en particular, observaremos cuatro etapas: 1) vacuidad, la era de las partículas espaciales; 2) formación; 3) permanencia y 4) destrucción. En el momento de la destrucción de un sistema o universo, las partículas de fuego, tierra, agua y aire se separan y permanecen las del elemento espacio. Ésta es la etapa de la vacuidad. Movidas por el karma acumulado de todos los seres sintientes que existieron en el universo previo, las partículas del elemento espacio comienzan el proceso de formación de un nuevo universo mediante los elementos reformados. Primero, las partículas del aire se coagulan para formar el viento, lo que causa, más adelante, que las partículas de fuego se unan y creen los rayos. De este proceso, las partículas de agua forman la lluvia, y los arcoíris resultantes señalan la unión de las partículas de tierra. El orden de estas etapas está representado en la estructura del mundo de los sistemas Abhidharma y Kalachakra, en donde el disco de aire representa la etapa más baja del mundo, seguida de los discos de fuego, agua y tierra. Los seres sintientes comienzan entonces a poblar todos los reinos: el de los infiernos, el de los espíritus hambrientos, el de los animales, el de los humanos, el de los semidioses y el de los dioses. En esta etapa los seres humanos tienen una esperanza de vida infinita, hasta el final de la era. Cuando ésta se completa, la formación termina. La etapa de la permanencia se subdivide en muchas eras, dentro de las cuales la esperanza

de vida de los seres humanos cambia. Se dice que actualmente vivimos en una época degenerada en donde la esperanza de vida está descendiendo y es sólo de ochenta años. La etapa de destrucción comienza cuando no encarnan más seres sintientes en el reino de los infiernos, y así sucesivamente con cada uno de los reinos que le siguen hacia arriba. Finalmente, el universo es destruido por un gran fuego. De acuerdo con el sistema Abhidharma, en cada octava destrucción ocurre una inundación y cada ocho inundaciones hay un gran viento, lo que nos conduce a un gran ciclo de destrucción.

Este proceso es eterno y no tiene ni principio ni fin [Wallace, 2003:385-386]. En un sentido, define el tiempo, pues se concibe como una serie de cambios de la realidad impermanente.

Cuando se formó este universo se conformaron también los planetas,<sup>7</sup> los ríos, las montañas y todo lo que en él existe. Con las partículas de agua se formaron la Luna y la lluvia, que dio origen a los vastos océanos. Con el elemento fuego, se consolidó el Sol; con las corrientes y olas de los océanos, las partículas de tierra se reunieron y se formaron las primeras montañas, como el monte Everest. La humedad originada por la evaporación del océano generó rocío y, con el efecto del frío, aparecieron los picos nevados y los glaciares [Nawang Chuldin Sherpa, 1995].

### 3. La montaña sagrada de Kailash

El monte Kailash, conocido en Tíbet como Khang Rinpoche, es la morada de un panteón de deidades del budismo, hinduismo, jainismo y bön [Blum *et al.*, 2006:33]. Dentro de las cosmologías indo-tibetanas, el monte Kailash es considerado como el monte Meru, de ahí que sea un lugar de enorme veneración.

La leyenda cuenta que en el pasado se dio una competencia entre Milarepa y el sacerdote Bonpo, Naro Bon-chung, sobre la propiedad legítima de los derechos de peregrinaje al monte Kailash. Los concursantes acordaron que el primero que alcanzara la cima del monte sería reconocido como el legítimo señor de Kailash. El día del concurso, al amanecer, el sacerdote Bonpo comenzó su travesía hacia la cúspide montado en su tambor de rituales y ha-

<sup>7</sup> El sistema de Kalachakra, que es la base de la astrociencia tibetana moderna, reconoce la existencia de diez planetas: el Sol, la Luna, los planetas que se observan a simple vista, los nodos norte y sur de la Luna, y un cometa llamado Keru.

ciéndolo sonar durante todo el viaje. Milarepa esperó hasta que salió el sol y viajó velozmente a la cima montado en los rayos del sol. Cuando el sacerdote miró hacia arriba, observó que Milarepa ya había llegado y, desconcertado, soltó su tambor. Éste cayó y se rompió en dos. Se dice que las marcas hechas por las piezas rotas del tambor pueden verse todavía en la montaña [Nawang Chuldim Sherpa, 1995].

Para los budistas, el monte Kailash es considerado como el lugar en donde mora Demchog o Chakrasamvara con su consorte Dorje Phagmo. Las tres montañas que se elevan cerca del monte Kailash, se cree que son los hogares de los Bodhisatvas Manjushri, Vajrapani y Avalokiteshvara [Dunham, 1993].

El monte Kailash es muy venerado por sus feligreses, sin embargo, debido al difícil acceso, es visitado solamente por unos miles de personas al año. Los fieles circunvalan el pico de la montaña, practican respiraciones secretas y hacen postraciones. Se cree que una persona que completa 108 vueltas al pico de la montaña Kailash alcanza la iluminación.

#### **4. Los dioses y la montaña tibetana**

El Tíbet se extiende por el Himalaya, la cordillera más alta del mundo. En su sistema de creencias, los antiguos pobladores consideraban que los dioses vivían en cada una de estas montañas, por lo que les rendían culto. Cada uno de los dioses tenía su propio territorio, se encargaba de un asunto determinado, tenía mitos y leyendas particulares, y requería determinados sacrificios [Jisheng, 2001:343].

Dentro de la mitología tibetana, los dioses de la montaña tienen un inmenso poder y gobiernan a otras deidades. Este poder deriva de su control sobre los fenómenos climáticos como los vientos, las nubes, los rayos, el granizo, etc. Éstos son los principales dioses de la mitología tibetana, y la suya es la forma más importante de veneración natural que se hace en Tíbet. En este sentido, la mitología tibetana no es diferente de la mitología de otras culturas, pues, generalmente, los dioses principales de otras culturas son dioses de la naturaleza [*Ibid.*:356].

Dado que los dioses de las montañas vivían tan alto, y debido al efecto ilusorio del clima en la montaña, los antiguos tibetanos consideraban que los dioses de las montañas eran como los dioses celestiales. Para ellos, las cimas de las montañas eran el lugar de paso de este mundo hacia el cielo, a esta

concepción se le conoce como la *cuerda celestial* o el *arcoiris celestial*.

La mitología tibetana temprana diferenciaba a los dioses de las montañas y a los dioses celestiales. Los dioses del cielo eran jefes simbólicos y menos conectados a la vida material de los pobladores del Tíbet. Gradualmente, la aparente proximidad física, junto con las similitudes en el ritual, llevaron a que se identificaran, cada vez más, los dioses de las montañas con los celestiales. Incluso, se llegó a considerar que los dioses de las montañas podían convertirse en los celestiales y viceversa. De ahí que la teoría de la *cuerda* o *arcoiris celestial* fuera tan aceptada [*Ibid.*:357].

Conforme a la creencia prebudista, existen cuatro principales dioses de las montañas en la región tibetana, cada uno de los cuales se identifica con una montaña sagrada:

1. Yar-lha-sham-po en Tíbet Central
2. Gnyan-chen-thang-la en Byang-thang en el norte
3. Sku-lha-ri-rgya en el sur
4. Vod-de-gung-rgyal en el sur

Además de estos cuatro, existen otros cinco dioses de las montañas:

5. Rma-chen-spon-ra (Anyesrmachen)
6. Shyogs-chen-ldong-ra
7. Sgan-po-lha-rje
8. Zhogs-lha-rgyug-po
9. Shevu-kha-rag

Estos nueve dioses forman el corazón del sistema tibetano de dioses de las montañas y fueron conocidos como los “nueve dioses creadores”. Además de ellos, cada región en Tíbet tenía sus dioses locales, tales como el dios de la montaña Gnyan-po-g’yuw-rtse-rdza-re, reverenciado por la tribu tibetana go-log, y la montaña sagrada Gangs-dkar-ti-se en el occidente de Tíbet [*Ibid.*:343-344].

Los dioses de la montaña pertenecen a dos clases. En la primera se venera a las montañas porque se piensa que son las benefactoras de la humanidad. Éstas se localizan cerca de los valles templados y los pastizales fértiles que

se alimentan del agua proveniente de los picos nevados. La riqueza natural, producto de estas tierras fértiles y del agua de las montañas, hizo que los habitantes las adoraran y crearan a los dioses de la montaña. La segunda clase contiene montañas que se localizan en los bosques o en las zonas salvajes y desoladas en donde no habitan seres humanos. Estos dioses se piensa que son malignos [*Ibid.*:344-345].

### *El mito de Yar-lha-sham-po*

De acuerdo con las escrituras tibetanas de Dunhuang, de los siglos VI a IX, Yar-lha-sham-po es el dios supremo, no porque sea la montaña más alta de Tíbet, sino porque se localiza al centro de Tíbet y, por eso, fue considerado uno de los grandes dioses tibetanos [*Ibid.*:344].

Yar-lha-sham-po es un dios que está catalogado dentro de la primera clase de dioses. Esta montaña se localiza en el valle del río Yar-lung, una región agrícola muy rica en recursos naturales, por lo que se veneró como el gran dios. En la historiografía tibetana, Yar-lha-sham-po es llamado el dios real y representa el poder de la familia real. Cuando comenzó a extenderse el budismo en Tíbet, miembros de la casa real, que profesaban la religión Bön, se resistían a adoptar el budismo. Se cuenta que la deidad budista Padma-vdyung-gnas encontró resistencia por parte de Yar-lha-sham-po, quien causó una inundación para destruir un templo budista [*Ibid.*:345].

Uno de los rasgos característicos de la mitología tibetana es que las imágenes de los dioses de las montañas se basan en elementos religiosos en vez de en la forma de la montaña misma. Por lo general, personifican animales, tótems<sup>8</sup> o personas. La imagen de Yar-lha-sham-po es la de un yak blanco, de cuya boca y nariz salen, continuamente, tormentas de nieve. Tiene el poder de destruir rocas, causar inundaciones y transformarse en un hombre para preñar a una mujer y tener hijos.

Como el dios supremo, Yar-lha-sham-po dirigía a los dioses locales y a los de cada villa en la región.

<sup>8</sup> Un tótem es un objeto de la naturaleza, generalmente un animal, que en la mitología de algunas sociedades se toma como emblema protector de la tribu o del individuo y a veces, como ascendiente o progenitor.

*El mito de Gnyan-chen-thang-la*

En un primer momento, Gnyan-chen-thang-la fue venerado como el dios del granizo y la gente que pasaba por enfrente de esta montaña quemaba incienso y ofrecía toda clase de sacrificios. El dios de la montaña era un músico celestial, usaba un vestido blanco de seda, que emanaba brillantez, y un abrigo blanco de algodón, andaba en un caballo mágico con cuatro pezuñas blancas como la nieve, galopando a través de los tres mundos. Sostenía un bastón en su mano derecha y un rosario de cristal en la izquierda. En otras tradiciones, Gnyan-chen-thang-la sigue siendo el feroz dios del granizo a quien la gente está obligada a hacerle ofrendas de sangre y sacrificios de mulas, caballos y ovejas [*Ibid.*:347-349]. El dios tiene el poder de transfigurarse y convertirse en un monstruo gigante, tan grande como una montaña o un gran simio.

*La mitología de Anyesrmachen y de Vod-de-gung-rgyal*

La montaña Anyesrmachen está situada en la provincia de Amdo. En la mitología tibetana su dios es Machen Pomra [Grieder, 2002:84-85], quien es venerado dentro de la región pastoral de Amdo-khams como un dios guerrero. Este dios puede hacer que los yaks masculino y femenino queden preñados y puede dar gran fuerza a otros animales. Las aguas de la montaña Anyesrmachen, guardián de la humanidad, pueden curar enfermedades como la lepra [Jisheng, 2001:350].

Algunos datos sobre la iconografía de Anyesrmachen señalan poéticamente que si la montaña tiene una cabeza debe tener un cerebro. El cerebro de la montaña es la nieve. Si la montaña tiene una cintura, entonces podría atarse un cinturón. El cinturón de Anyesrmachen son las nubes y la neblina. Si la montaña tiene un estómago, debe tener un intestino. Las serpientes venenosas que entran en los agujeros de la montaña son los intestinos [*Ibid.*:351].

En los textos de los rituales budistas, el dios de la montaña es descrito sosteniendo una armadura y vistiendo un traje de batalla blanco con decoraciones de gemas. Sostiene una lanza con una bandera en su mano izquierda y en la derecha un cuenco mágico lleno de gemas preciosas. Uno de sus brazos está envuelto con una bolsa hecha de piel de águila [*Ibid.*:351] y cabalga sobre un caballo pálido que galopa tan rápido como el viento [Grieder, 2002:84-85]. Anyesrmachen es hermano de Yar-lha-sham-po y de Gnyan-chen-thang-la y el octavo hijo de Vod-de-gung-rgyal, quien es el padre fundador de los

dioses de la montaña para los tibetanos. Es un dios tibetano antiguo que vivía en un palacio decorado con piedras exóticas, ubicado en la pendiente de una montaña nevada. De acuerdo con el mito popular, Vod-de-gung-rgyal era un anciano que vivía cerca de Lhasa y tuvo ocho hijos que se dedicaban a la caza. Un día, mientras estaban todos cazando, el anciano se topó con un grupo de refugiados que estaban huyendo de unos monstruos. Estos refugiados le pidieron al anciano que venciera a estos seres. El anciano envió a sus ocho hijos a la zona embrujada y vencieron a los monstruos. En agradecimiento, se les construyó a los hijos un palacio de cristal de nueve pisos. Cuando los hijos se reunieron con su padre, el palacio de cristal se hizo enorme y se convirtió en la montaña Anyesrmachen [Jisheng, 2001:352-353].

### **Conclusión**

Los tibetanos veneran a las montañas del Himalaya como sagradas y ven en éstas la morada de los dioses. Cada montaña representa una deidad y como tal es reverenciada y cuidada. A su vez, cada dios de la montaña protege a los pobladores de las montañas y les brinda bienestar.

Como vimos al principio de esta exposición, la historia de la génesis de las montañas tibetanas está edificada en el mito de las cinco hadas, también conocido en la región del Everest como las cinco hermanas de la longevidad. Los pobladores de las montañas confían en que cada una de las montañas que veneran les brindará algún tipo de protección y bienestar, y que tanto los dioses como las montañas y los hombres y, en general, todos los seres que existen, están íntimamente relacionados porque comparten un origen común.

La leyenda tibetana sobre la génesis de las montañas captura la esencia de la relación entre los dioses y las montañas. Las cinco hadas o las cinco hermanas guardan el bien vivir de todos los seres y están presentes en la naturaleza como majestuosas, hermosas e imponentes montañas, abundantes en elementos benéficos para todos los seres. Las montañas brindan longevidad, sabiduría, granos para la cosecha, riquezas y protección para el ganado.

La leyenda tibetana finaliza diciendo que las cinco hadas o hermanas, quienes viven en la cordillera del Himalaya, se manifiestan al pie de la hermana Quiyan, el monte Everest, en cinco lagos con cinco colores diferentes, los cuales corresponden a los colores de las cinco diosas.

## Bibliografía

**Blum, Stone y Broughton Coburn** (eds.)

2003 *Cuentos y leyendas del Tíbet*, trad. por Sebastián Gómez Cifuentes, Madrid, Miraguano.

2006 *Himalaya. Personal Stories of Grandeur, Challenge, and Hope*, Washington, National Geographic Society and the American Himalayan Foundation.

**Dunham, Baker y Thomas Kelly**

1993 *Tibet: Reflections from The Wheel of Life*, Nueva York, Abbeville Press.

**Grieder, Peter**

2002 *Tibet: between Heaven and Earth*, Nuevo México, Clear Light Publishers.

**Jisheng, Xie**

2001 “The Mythology of Tibetan Mountain Gods: An Overview”, en *Oral Tradition*, traducción de Naran Bilik, vol. 16, núm. 2, pp. 343-363, consultado en <http://journal.oraltradition.org/issues/16ii/jisheng>.

**Wallace, Allan** (ed.)

2003 *Buddhism and Science. Breaking New Ground*, Nueva York, Columbia University Press.

*Páginas web:*

**Nawang Chuldim Sherpa**

[www.trekinfo.com/photos/nckphoto.html](http://www.trekinfo.com/photos/nckphoto.html)

**The Cosmic Mandala: Celebrating Tibetan Astronomy and Cosmology**

[www.ccsu.edu/astronomy/cosmic\\_mandala.html](http://www.ccsu.edu/astronomy/cosmic_mandala.html).

***Moradas de Tláloc***

***Arqueología, historia y etnografía sobre la montaña***

La edición se realizó en el Departamento de Publicaciones de la ENAH. Se terminó de imprimir en agosto de 2011 en los talleres de Ediciones del Lirio, Azucenas 10, Col. San Juan Xalpa, Deleg. Iztapalapa, C.P. 09850, México, D.F., en papel Bond ahuesado de 90 g.

Se utilizó la tipografía Adobe Garamond Pro. y Adobe Jenson Pro

El tiraje consta de 500 ejemplares.



