

# Los espíritus de los volcanes



Margarita Loera Chávez y Peniche  
y Mauricio Ramsés Hernández Lucas

# LOS ESPÍRITUS DE LOS VOLCANES

PROA 

# Los Espíritus de los Volcánes

Margarita Loera Chávez y Peniche  
y Mauricio Ramsés Hernández Lucas

México, 2015

 CONACULTA •  INAH •  ENAH

Proyecto realizado con financiamiento del Proyecto Eje Conservación del Patrimonio Cultural y Ecológico de 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.



Diseño de portada: Juan Becerril

Fotografía de portada: Mauricio Ramsés Hernández Lucas, “Misionero del temporal en el cerro del Cempualtepetl”, septiembre de 2013

Primera edición: 2015

D.R. © Instituto Nacional de Antropología e Historia  
Córdoba 45, colonia Roma, 06700 México, D.F.  
Escuela Nacional de Antropología e Historia  
Periférico Sur y Zapote s/n, col. Isidro Fabela, Tlalpan, 14030 México, D.F.  
<http://www.enah.edu.mx/publicaciones>

ISBN: 978-607-484-713-0

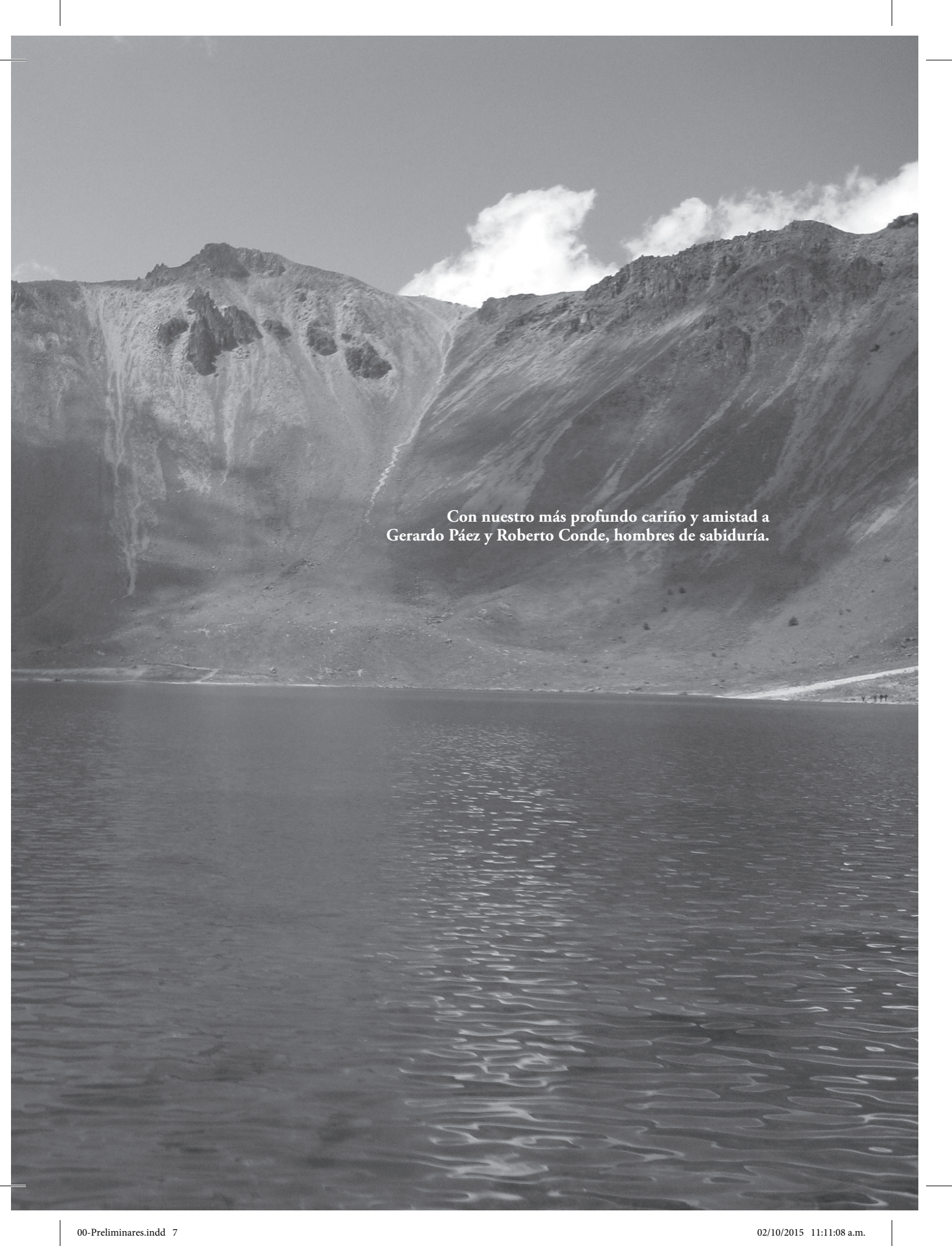
Todos los derechos reservados. Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, la fotocopia o la grabación, sin la previa autorización por escrito de los titulares de los derechos de esta edición.

Impreso y hecho en México

# Índice

9	AGRADECIMIENTOS
11	INTRODUCCIÓN
21	PRIMERA PARTE: EN EL XINANTÉCATL O NEVADO DE TOLUCA
23	La Marcha del Cosmos. (Pervivencia ritual de origen mesoamericano: los santos católicos en las laderas del Xinantécatl)
69	SEGUNDA PARTE: EN EL IZTACCÍHUATL Y EL POPOCATÉPETL
71	Mirando al Iztaccíhuatl y al Popocatepetl desde el Chalchiuhmomotzco
93	Ritualizando al Iztaccíhuatl y al Popocatepetl desde el templo de la virgen de la Asunción en Amecameca a fines del siglo XVII
115	Del Altépetl al templo católico
135	Ofrendas para los espíritus de la Sierra Nevada y el Popocatepetl
169	CONCLUSIONES
179	Bibliografía





Con nuestro más profundo cariño y amistad a  
Gerardo Páez y Roberto Conde, hombres de sabiduría.





## AGRADECIMIENTOS

*Los espíritus de los volcanes* es un resultado más de los programas de investigación que se llevan a cabo en el Proyecto Eje: *Estudio, Investigación, Conservación y Restauración del Patrimonio Cultural y Ecológico en los Volcanes*, adscrito a la Escuela Nacional de Antropología e Historia, en colaboración con la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Agradecemos por lo tanto a sus directores los doctores José Luis Vera e Inés Herrera Canales, todo el apoyo que de ellos hemos recibido, para el logro de nuestros objetivos tanto en gabinete como en campo. Extendemos también nuestro reconocimiento al Sistema Nacional de Investigadores y al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, de los que formamos parte una como miembro y el otro como becario del doctorado de Historia y Etnohistoria en la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

También agradecemos a nuestros compañeros, investigadores del proyecto eje, por las horas de discusión teórica y por los recorridos conjuntos en las alturas y en las comunidades aledañas a los volcanes, pues gracias a ello hemos podido mejorar nuestros

contenidos de investigación. De manera especial expresamos nuestra gratitud a los doctores Stanislaw Iwaniszewski, Silvina Vigliani, Ismael Arturo Montero y Francisco Rivas, así como a los maestros, Ricardo Cabrera, arqueólogo, antropólogo físico y especialista en montañismo, con el que además del trabajo intelectual, hemos logrado nuestra formación para enfrentarnos a los retos físicos de la montaña; y a Antonio Sampayo, Osvaldo Murillo y Pablo Alejandro Godinez Ferrel, con quienes hemos compartido horas y horas de trabajo y de experiencias mágicas.

En una forma muy especial manifestamos nuestra gratitud a los campesinos y hombres sabios que en las comunidades de estudio nos han abierto las puertas de su corazón, de sus hogares y de sus recintos sagrados, tanto en los poblados como en la montaña, pues sin ellos nada hubiera sido posible de entender. Inclusive, las muchas horas de trabajo histórico en los archivos para nosotros tuvieron otra posibilidad de lectura y de interpretación después de todo lo que, en esos años de su compañía, logramos ir conociendo y entendiendo. La memoria biocultural y los datos históricos, gracias a sus enseñanzas, afloran tanto en las temáticas históricas como en las contemporáneas que abordamos, con otro enfoque epistemológico.

El Nevado de Toluca hubiera resultado incomprendible sin la amistad y enseñanza de don Ricardo Hernández y de don Alfonso Sánchez, el queridísimo “profesor mosquito”, ambos ya difuntos; y el apoyo de Armando Arriaga, Nayeli Nieva, Estela Blanquel, Óscar Camacho, César Gómez e Irineo Ríos, resulta invaluable, solamente por mencionar algunas de las muchas personas que por años enteros en los poblados de las laderas orientales del volcán nos fueron extendiendo la mano, para adentrarnos en las nueve comunidades que en la actualidad conforman el municipio de Calimaya, desde donde partimos siempre para conocer la región y hacer cima en la montaña cuando por motivos de trabajo hemos tenido necesidad de hacerlo.

En los pueblos aledaños al Iztaccíhuatl y al Popocatepetl como Amecameca, Nexapa, Tetela del Volcán y Ecatingo, muchas han sido las personas que nos han acogido y dado fuerza, pero en estos momentos expresamos nuestro cariño y gratitud a los informantes, con quienes en los cinco últimos años, hemos recorrido enormes extensiones en los volcanes y hemos accedido a lo más íntimo de su mundo y realidad cotidiana. Extendemos así nuestra profunda gratitud a Roberto Conde, Gerardo Páez, Efraín Montes de Oca, doña Silvestra Palacios; don Timoteo Epifanio, Atanacio Rosales y don Juanito Violante; todos ellos “hombres y mujeres de campo y de conocimiento”.

## INTRODUCCIÓN

El propósito de estas páginas es mostrar cómo en algunos de los poblados donde centramos nuestro estudio, ubicados en las laderas del volcán Xinantécatl o Nevado de Toluca y en los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatépetl, la religión hegemónica católica y la memoria ritual campesina indígena<sup>1</sup> han podido

<sup>1</sup> De ninguna manera nos estamos refiriendo a que esta coexistencia se refiera a una pervivencia de la religión hegemónica, como fue la mexicana, sino a las formas rituales inherentes a los sectores campesinos cuya dependencia de la naturaleza les llevó a conservar una memoria particular de carácter ritual. Las prácticas que estudiamos son de carácter subalterno. Algunos autores resaltan que no es posible la convivencia de dos religiones hegemónicas; en lo que nosotros también estamos de acuerdo. Las prácticas que estudiamos son de carácter subalterno. Véase por ejemplo: Serge Gruzinski. *Les hommes-dieux du Mexique. Pouvoir indien et société coloniale XVIe-XVIIIe siècles*. Editions des Archives Contemporaines, Paris. 1985; William Madsen. *The Virgin's children: life in an Aztec village today*. Greenwood Press. 1969; Hugo C. Nutini, "La transformación del teztitlac o tempero el medio poblano tlaxcalteca", en *La cultura Plural. Homenaje a Italo Signorini*. Alessandro Lupo y Alfredo López Austin (coords.). UNAM y Universita Degli Studi di Roma "La Sapienza", México, 1995: 159-170; David Robichaux. "Clima y continuidad de las creencias prehispánicas en la región de la Malinche (México)", en *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano*. Marina Goloubinoff, Esther Katz y Annamaria Lammel (comps.). Ediciones Abya-Yala, (Colección Biblioteca Abya-Yala, 1, núm. 50). Quito. 1997: 7-30.



existir en forma paralela desde la conquista hispana hasta el presente. Pensamos que así ocurrió, porque a pesar del intento de imposición de los conceptos de corte monoteísta del catolicismo, como forma dominante y universal de religiosidad, hubo a la par una cierta pervivencia impulsada desde las estructuras dominantes del politeísmo -o mejor dicho del cosmoteísta de origen mesoamericano-, gracias a la existencia de un amplio calendario de culto a los santos y a las diversas representaciones de las vírgenes y de la cruz de la religiosidad que se impuso. El tema ha sido una inquietud constante para la investigación antropológica e histórica y tiene varios enfoques. No obstante, en el contexto de la amplia reflexión al que la temática lleva, nos proponemos abordar sólo algunas cuestiones; destacándolas gracias a los muchos años de investigación que hemos realizado en una larga temporalidad, es decir, desde la conquista hispana hasta el presente. Este logro en la amplitud del tiempo restringe, empero, los puntos a tratar en nuestros contenidos analíticos, a pesar de que en los distintos tiempos afloran diversidades que matizamos a lo largo de la obra. Pero no es posible, por ejemplo, incluir entre nuestros objetivos el estudio secuencial y detallado de las características y orígenes concretos de las deidades o fuerzas de la naturaleza que se invocan en cada uno de los rituales que se citan, porque la información etnohistórica no es continua ni sólida para ello. Lo que sí está dentro de nuestros propósitos es probar la pervivencia del culto a la montaña, destacando algunos aspectos de su origen mesoamericano.

## LOS ESPÍRITUS DE LOS VOLCANES

### INTRODUCCIÓN

Por otra parte, nos proponemos acentuar que no creemos en un continuismo planeado o en una sustitución exacta de las cualidades comunes entre el panteón de deidades prehispánicas y los santos o las figuras católicas en general. En este caso las relacionadas con el paisaje de cada una de las zonas aledañas a los volcanes que estudiamos. Pensamos que aunque en los primeros tiempos del siglo XVI pudiera haber existido alguna intencionalidad en este sentido, lo que en realidad hay detrás del culto a los santos en años posteriores y en forma más o menos general ha sido la necesidad de dar continuismo al culto, para que los calendarios agrícolas se mantuvieran regulados por las fuerzas sacras de la naturaleza y del cosmos; para lograr simbólicamente el equilibrio de la vida del entorno y del humano como parte inherente al mismo. Así, sugerimos que el culto agrícola se fue ajustando a la liturgia católica, aunque hubo varios casos en que las coincidencias en las características intrínsecas a las representatividades religiosas de sendos orígenes son obvias.

En realidad, una vez que la institucionalidad de las religiones prehispánicas fue destruida con la conquista hispana y se inició el proceso de evangelización en los pueblos de indios, éstos mantuvieron múltiples elementos de sus antiguas cosmovisiones y calendarios. Coincidiendo con Johanna Broda podemos aseverar que esta continuidad se explica por el hecho de que siguen existiendo gran parte de las mismas condiciones geográficas, climáticas y de los ciclos de la agricultura. Ha perdurado la dependencia de las comunidades de una economía agrícola precaria y el deseo de controlar los fenómenos meteorológicos. Por lo tanto, algunos elementos tradicionales de la cosmovisión, los cultos del agua y de la fertilidad agrícola, corresponden aún con las condiciones materiales de existencia de las comunidades, lo cual hace comprender su continuada vigencia y el sentido que sobre ellas han retenido sus miembros<sup>2</sup>. En este contexto los santos venerados por los pueblos indígenas fueron imaginados en vínculo a las antiguas entidades sagradas, rectoras del orden cósmico de acuerdo con sus antiguas cosmovisiones, en las que el sol, la luna, el cielo, el rayo, el aire, el maíz, la lluvia, la tierra, los manantiales, los cerros, etcétera, están directamente asociados con ellos, se incorporan a sus hagiografías locales y se cohesionan al margen del canon eclesiástico católico, pero subsisten paralelamente. En ese plano, los ancestros y entidades que resguardan o representan

<sup>2</sup> Johanna Broda y Catherine Good Eshelman (coords.). *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. Instituto Nacional de Antropología e Historia y Universidad Nacional Autónoma de México. México. 2004:63-65.

las fuerzas de la naturaleza, se asocian o quizá pueden confundirse con las cualidades o características de los númenes católicos, para traspasar a la infinita dimensión del tiempo sacro al que se accede a partir de los rituales.

Así, aunque la permanente y cíclica actividad de los rituales ha puesto de manera simbólica en marcha al cosmos, no necesariamente ha remitido siempre a un exacto y específico pasado, sino más bien a la pervivencia fracturada de ancestrales cosmovisiones. Dicho en otras palabras, la práctica ritual más que sostener una semántica vinculada con un orden histórico concreto e inquebrantable, ha mantenido un orden conectivo y en cierta medida atemporal con las fuerzas del cosmos. Atrás del rito se encuentra “una memoria vinculante”, un oficio de memoria que ha puesto en funcionamiento una tremenda reserva de saber mundano y de memoria biocultural. Su objetivo no ha sido necesariamente explicar el mundo, sino aportar sentido al mundo, reforzándolo y rejuveneciéndolo a partir del culto, de las palabras sagradas y de los actos rituales.<sup>3</sup> Jan Assmann llama a este tipo de expresión religión invisible, y dice que ésta última actúa en contraposición con la religión visible, es decir la del canon, la institucionalización y la universalidad.

La diferenciación inicial entre religión visible e invisible, que es responsable de una visión unificadora del mundo y no es institucionalizable, y la religión visible, en tanto una de las instituciones llamadas a mantener el mundo en funcionamiento, cede ante un modelo que responsabiliza a las instituciones de la religión visible por la totalidad universal.<sup>4</sup>

Es verdad que el cosmoteísmo de origen mesoamericano logró sobrevivir gracias a la figura de los santos católicos, lo que nos lleva junto con Assmann a serias reflexiones respecto de si el catolicismo es nítidamente una religión de corte monoteísta o, más bien, lo que ha operado detrás del mismo es una imposición conceptual religiosa de pretensión universal; en la que ha destacado una agresiva implantación de lo verdadero contra lo falso, en detrimento de toda expresión religiosa de carácter local.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Véase Jan Assmann. *Religión y memoria cultural. Diez estudios*. Ediciones LILMOD y Libros Araucaria. Argentina. 2008:199.

<sup>4</sup> *Ibidem*:53

<sup>5</sup> Véase Jan Assmann. *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*. Ediciones Akal. Toledo. 2003.

## LOS ESPÍRITUS DE LOS VOLCANES

### INTRODUCCIÓN

Por el contrario, los estudios que se incluyen en estas páginas abordan como eje indispensable el concepto de paisaje, en términos de Criado Boado éste se puede definir

[...]como esa acción ejecutada por el hombre en la que utiliza una realidad dada: el espacio físico, para crear una realidad nueva: el espacio social: humanizado, económico, agrario, habitacional, político y territorial, y al que le aplica un orden imaginado del que deriva el espacio simbólico: sentido, percibido, y pensado. Esta concepción supone que la dimensión simbólica constituye una parte esencial del paisaje social y que una comprensión integral del mismo debe dar cuenta de ella.<sup>6</sup>

En nuestra construcción etnohistórica enfatizamos que el paisaje sagrado de nuestros pueblos de estudio se extiende desde los volcanes, las montañas que los circundan, los lagos, ríos y demás sitios simbólicos del entorno, hasta los poblados, sus templos, ermitas, cruces de caminos, templos y oratorios familiares, incluyendo específicamente los de sus líderes religiosos.

Los procesos narrados no se dieron sin las inherentes contradicciones entre hegemonía y campesinado, tampoco sucedieron sin las naturales controversias entre la religión visible e invisible en las que subyace el mundo hegemónico y la lucha del campesinado indígena por su sobrevivencia. Es decir que la memoria, la religión y el ritual, si bien tienen la función de poner en marcha el cosmos, también hacen visible la concreción del todo social en movimiento con todas sus contradicciones, tal y como Friedrich Nietzsche señaló: “el carácter conectivo de la memoria es que crea comunidad y hace posible las sociedades”.

El libro está dividido en dos partes. La primera se encarga de poblados aledaños al volcán Xinantécatl o Nevado de Toluca, que en tiempos virreinales fue reconocido como La Sierra Nevada de Calimaya. Se trata de una localidad mexiquense que desde el siglo XIX fue políticamente convertida en municipio, conformado por nueve poblados en los que nos adentramos en la temática de estudio. La segunda parte está abocada al estudio de pueblos aledaños a los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl, concretamente Amecameca, Nexapa y Tetela del Volcán. Los capítulos

<sup>6</sup> Felipe Criado Boado. En los bordes del paisaje, en *Del terreno al espacio: planteamientos y perspectivas para la Arqueología del Paisaje*, Felipe Criado Boado (ed.), Universidad de Santiago de Compostela. España. 1999: 6-7.



conforman una unidad en cuanto a los enfoques teóricos antes planteados y a partir de los cuales fuimos adentrándonos en la investigación en forma conjunta. La información empírica nos fue llevando a generar postulados teóricos apoyados en la lectura y discusión de los postulados que citamos en los diferentes capítulos y que, en su conjunto, nos condujeron a los planteamientos aquí expuestos. Sin embargo, también cada capítulo del libro forma una unidad temática que hemos redactado en forma individual, en ocasiones presentado en algunos congresos o publicado como un primer resultado de investigación en alguna revista científica, como es el caso de la Revista Historias de la Dirección de Estudios Históricos del INAH y en *Expresión Antropológica* del Instituto Mexiquense de Cultura.

El primer capítulo, “La marcha del cosmos”,<sup>7</sup> constituye realmente la totalidad de la primera parte del libro. Si bien se trata de un sólo estudio, este recorre la historia de las localidades desde el siglo XVI hasta el XXI para dar cuenta de que la costumbre tan perseguida, en el siglo XVI y primera parte del XVII, de esconder el culto agrario y al volcán en la figura de los santos católicos ha sido algo que ha pervivido hasta la actualidad. Se sugiere, como anotamos antes, que en ese insistente rotar de exactitud cíclica de los tiempos agrarios a través del ritual, el humano en contacto con el mundo sacro, pone simbólicamente al cosmos en marcha.

El contenido del discurso está apoyado en las crónicas del siglo XVI y XVII, pero sobre todo en un largo trabajo en los archivos históricos de la localidad que son de una riqueza incomparable gracias al frío y la custodia del volcán, que mantuvo por buen tiempo los poblados con un equilibrio en cuanto al contacto externo. El hecho de que algunos de estos acervos por su abundancia presenten fuertes problemas de catalogación, no ha sido un problema grave para poder explotar la riqueza de su contenido.

La larga duración, en la que se inserta la temática de estas páginas, ofrece la oportunidad de matizar cómo los cambios provocados desde el exterior en el devenir del mundo hegemónico del que forman parte las comunidades campesinas en estudio, impactan la vida interna y la relación de los habitantes con sus santos, quienes en forma paralela van coadyuvando a la reproducción de sus estructuras

<sup>7</sup> Es de autoría de Margarita Loera Chávez y Peniche y fue preparada la primera parte (la virreinal) para presentarse en la obra colectiva coordinada por Roberto Junco y Sivina Vigliani, *Bajo el volcán vida y ritualidad en torno al Nevado de Toluca*, México INAH (en prensa) y una síntesis de todo el capítulo se presentó en el Simposio Conservación del Patrimonio Cultural y Ecológico en los Volcanes el 22 de noviembre en la Casa de Cultura de Calimaya, Estado de México.

## LOS ESPÍRITUS DE LOS VOLCANES

### INTRODUCCIÓN



internas y su identidad en relación con su paisaje de volcán. No es lo mismo, como se muestra en el trabajo, la persecución a sus creencias religiosas en los siglos XVI y XVII por los evangelizadores, que la que provocó los contenidos de la legislación decimonónica liberal, como tampoco se encuentra una comparación de estos hechos con el reinado de los santos en los pueblos de indios en el siglo XVIII, incluso apoyados por las autoridades eclesiásticas locales. Y es de notar la gran cantidad de elementos de cohesión que los santos otorgan ante los desastres ecológicos y los impactos en la estructura campesina que caracterizaron a los siglos XX y XXI.

Se trata en este caso de un trabajo más enriquecido por la fuente histórica que por la etnográfica, sin que esta última se encuentre ausente. Su mayor riqueza radica acaso en la amplia temporalidad desde la que damos cuenta de manera rigurosa de los acontecimientos que se narran.

La segunda parte de la obra está dedicada a la zona aledaña a los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl. Inicia con un estudio titulado “Mirando al Iztaccíhuatl y al Popocatepetl desde el Chalchiuhmomotzco”,<sup>8</sup> en donde se relata la historia del hoy Santuario del Señor del Sacromonte en Amecameca, destacando tres cuestiones. La

<sup>8</sup> De autoría de Margarita Loera Chávez y Peniche, publicado como artículo independiente en la *Revista Expresión Antropológica*, Revista del Instituto Mexiquense de Cultura, Toluca, números 46-47, 2013.

primera tiene que ver con el hecho de que todas las deidades a las que se ha rendido culto en los templos que se han edificado desde tiempos antiguos en el montículo, incluyendo al cristo negro que desde el siglo XVI allí se venera, han ido adhiriendo diversas cualidades desde un punto de vista sagrado cuando han sido cambiadas, pero cada una de ellas ha sumado a su esencia particular las características de las anteriores deidades o santos, y lo que subyace siempre en ellas tiene que ver con el culto a las fuerzas pluviales y aquellas que representan el inicio del ciclo agrario, hoy subyacente a la liturgia católica.

La segunda, es que el pequeño cerro de Amecameca, cuyo primer nombre fue Chalchiuhmomotzco “porque allí veneraba al agua”, tiene la peculiaridad de trascender en sus funciones a su ámbito geográfico. Es decir, que desde el montículo se ha ejercido históricamente un control, tanto del territorio profano como del paisaje sagrado, que compete a los dos volcanes. La última cuestión que se aborda es una interesante entrevista al “tiempero o granicero” encargado de rendir culto en una de las cuevas del cerro.<sup>9</sup> En ella podrá abreviar el lector en la pervivencia milenaria del ritual que se sigue anualmente en el calendario agrario, así como en la función de la cruz en el orden del cosmos y en la vigencia del calendario mesoamericano de 260 días, o sea el Tonalpohualli (libro de los destinos) y el Xiuhpohualli (libro de fiestas) de 360 días con 18 meses cada uno, con trece días festivos y cinco que no se encuentran nombrados, Nemontemi (días nefastos).<sup>10</sup>

En la sección denominada “Ritualizando al Iztaccíhuatl y al Popocatepetl desde el templo de la virgen de la Asunción en Amecameca a fines del siglo XVII”,<sup>11</sup> se presenta la traducción del náhuatl al español y el análisis de un texto de características únicas. Se trata de la parte verbal de un ritual en el que se identifica a la virgen católica con la deidad prehispánica de “la volcana” Iztaccíhuatl. El evento se realiza

<sup>9</sup> Esta entrevista es parte del abundante material que en diez años los autores de este libro hemos reunido en prácticas de campo etnográficas y de archivo realizadas conjuntamente, y de cuya interpretación han derivado los contenidos teóricos que sustentan la hermenéutica de todo este libro realizado a partir de discusiones conjuntas.

<sup>10</sup> Tonalamatl, se traduce como “Papel (Libro) de los días” (de amatl-libro), Tonalpohualli también se refiere a la cuenta de los días. Los sacerdotes especialistas fueron conocidos como los tonalpouhque. Xihuitl se traduce como “año de 365 días”, Xiuhpohualli como “Cuenta de los años”.

<sup>11</sup> Ponencia de Margarita Loera Chávez y Peniche, presentada en el LIV Congreso Internacional de Americanistas, Viena, julio de 2012 con el título *Rituales de Origen mesoamericano en letras del siglo XII*.

## LOS ESPÍRITUS DE LOS VOLCANES

### INTRODUCCIÓN

desde los atrios de los templos católicos, pero se invita a los espíritus que se invocan a ascender a los volcanes, donde posiblemente otros especialistas rituales estaban trabajando paralelamente. En el discurso ritual, en el que se marcan las distintas etapas del evento, se logran captar las pervivencias de origen mesoamericano en el contexto concreto del siglo xvii. Asunto que por su extrañeza, considerando las restricciones a exponer estos asuntos en tal época, hace que la pieza histórica que se analiza resulte invaluable.

En el capítulo “Del altépetl al templo católico”,<sup>12</sup> se trata de probar que el concepto altépetl (cerro-agua) es una síntesis de Tamoanchan y Tlalocan, lugares que como se demuestra en el trabajo, resultan vitales para entender la cosmovisión prehispánica con respecto a las montañas y volcanes. Nos sumamos aquí a la corriente de estudios que consideran a los templos o teocallis de la época prehispánica, y a los templos católicos de los pueblos de indios, como una evocación del altépetl o montaña sagrada.

La segunda parte del trabajo es producto de la investigación que realizamos en los templos católicos, donde se observa cómo en su ornamentación hay una gran cantidad de elementos que tienen que ver con los rituales agrícolas de los pueblos aledaños a los volcanes. De esta manera se intenta mostrar que el estilo arquitectónico denominado tequitqui o el llamado arte indo-cristiano, usado en la gran cantidad de signos indígenas que se encuentran plasmados en las estructuras de los templos católicos, es algo que trascendió al siglo xvi y que sigue existiendo hasta los tiempos recientes.

El libro termina con el estudio titulado “Ofrendas para los espíritus de la sierra Nevada”.<sup>13</sup> Esta sección se apoya en datos obtenidos empíricamente durante un trabajo etnográfico que duró varios años y donde el punto de partida para internarnos en la semiología del ritual fueron las ofrendas. Para lograrlo se hace la comparación entre lo ocurrido en dos templos de los volcanes. Por un lado, la cueva de Alcalica en el Iztaccíhuatl, a donde asistimos acompañados de especialistas del temporal y campesinos del poblado de Nexapa, perteneciente al municipio de Amecameca y

<sup>12</sup> Parte del material con el que redactamos este capítulo se tomó del libro de Margarita Loera Chávez y Peniche. *Memoria india en Templos cristianos*. INAH. México. 2006. Y en Ramsés Hernández y Margarita Loera. *El Hongo Sagrado del Popocatepetl*. INAH-ENAH. México. 2008.

<sup>13</sup> Autoría Ramsés Hernández Lucas, ponencia presentada en el LIV Congreso Internacional de Americanistas, Viena, julio 2012. El trabajo ha estado en proceso de corrección y es producto de una ardua investigación para su tesis doctoral en proceso.

ubicado en el centro de los dos volcanes en el camino al hoy llamado Paso de Cortés. Por el otro, la cueva del Divino Rostro, localizada en lo alto del Popocatepetl, a donde llegamos en varias ocasiones con “hombres de conocimiento” y campesinos del barrio de San Miguel Metepec, perteneciente al municipio de Tetela del Volcán.

Tres aspectos que se trabajan detenidamente en esta parte son, en primer término, el del “paisaje sagrado” y la relación que hay entre éste y el humano. Por tanto se da importancia a los recorridos por cerros aledaños y sitios de culto, así como su geoposicionamiento y el orden jerárquico que los campesinos le otorgan. Un segundo aspecto a resaltar fue la relación entre los seres vivos y las entidades sagradas que habitan en la montaña, ya sea en forma onírica o en estado de éxtasis y a partir de los contenidos verbales de los rituales, alabanzas, cantos, plegarias y todo el simbolismo existente en los objetos e instrumentos que se usan en los eventos. Un tercer aspecto es la consideración de la comida ritual, vista ésta como un reflejo del ciclo entre la vida y la muerte en términos generales. Sin embargo, las ofrendas se ubican por su contenido altamente simbólico que se encuentra entre dos mundos: el católico y el de origen mesoamericano.

Metodológicamente, la interpretación sincrónica solamente se logra considerando la realidad diacrónica a través de un soporte interpretativo desde el estudio de las crónicas, códices y otros materiales históricos. El trabajo termina con una serie de mapas mentales en donde se localiza el total de los templos que hay en los dos volcanes y a los cuales pudimos acceder en varias ocasiones.



**PRIMERA PARTE  
EN EL XINANTÉCATL  
O NEVADO DE TOLUCA**





# **LA MARCHA DEL COSMOS. (PERVIVENCIA RITUAL DE ORIGEN MESOAMERICANO: LOS SANTOS CATÓLICOS EN LAS LADERAS DEL XINANTÉCATL)**

El resultado fue asombroso. La revelación los dejó fulminados: Los indios seguían en poder del Diablo.

Fingían adorar a Cristo, a la Virgen, a los santos, pero adoraban al Demonio. Los ídolos estaban dentro de los altares, todas las imágenes encubrían a los diablos. El Demonio los había derrotado.

FERNANDO BENÍTEZ

## **I. LOS OBJETIVOS**

**E**n este estudio vamos a mostrar como desde la conquista española hasta la actualidad, los santos católicos han sido fundamentales para la construcción y custodia de la territorialidad, la cohesión social, la construcción de la cosmovisión y por ende la memoria biocultural de las comunidades campesinas de indígenas ubicadas en las laderas orientales del Nevado de Toluca o Xinantécatl. Es cierto que el fenómeno no es algo local, pero si creemos que la presencia del volcán pudo haber sido una determinante para que dicho fenómeno refleje un matiz muy especial, lo que explique acaso la importancia y abundancia de fuentes etnohistóricas que tienen cierta singularidad local.

Obviamente los santos no han tenido una esencia nítidamente católica. Detrás de ellos hay una serie de situaciones calendáricas y rituales que les ligan con la particular construcción paisajística de las sociedades que vamos a tratar; misma que presenta una fuerte herencia mesoamericana. Su culto, aunque



obviamente tuvo presencia más abierta en las parroquias y en los templos de visita eclesíastica, también se aprecia en los caminos, ermitas, altares domésticos y en los lugares del entorno natural como lagunas, ríos, manantiales y por supuesto la cumbre del volcán, donde los campesinos, acompañados de sus santos y de sus cruces (en apariencia católicos), han subido por siglos enteros hasta sus lagunas para solicitar que las fuerzas sagradas que allí residen favorezcan la regulación del ciclo del agua, de la naturaleza en general y en consecuencia de la agricultura y del propio humano. Frente a tal realidad, podemos aseverar que quienes han señoreado aquel entorno han sido los santos y que sus calendarios rituales han vestido de ritual y fiesta el día a día del lugar.

El trabajo abarca en consecuencia una larga duración temporal que arranca en el siglo xvi y concluye con algunas inquietudes del tiempo presente, que están relacionadas con la urbanización de las laderas del volcán y el impacto de ésta en las comunidades todavía de fuerte reminiscencia campesina. En realidad son dos los aspectos que queremos acentuar en la larga temporalidad que abordaremos: primero es la importancia de los santos para la pervivencia de las sociedades campesinas y segundo, que detrás de ellos se encierra todavía un culto fundamental hacia fuerzas sobrenaturales que han custodiado aquellos sitios, históricamente han sido reconocidos como sagrados, Esto ocurre principalmente antes de mediados del siglo xx previo a la desecación de la laguna del Lerma o Chignahuapan, tenida como entrañable compañera del Xinantécatl también conocido como la Sierra Nevada de Calimaya, por ser asiento de los pueblos que vamos a tratar y cuya historia ha estado ligada en lo profano y en lo sagrado al poblado precolombino de ese nombre; y que en su momento no sólo dio nombre al volcán sino también a la casa nobiliaria más importante de la Nueva España: la de los Condes de Santiago Calimaya.

Todavía en la actualidad, al recorrer las comunidades de origen campesino del Valle de Toluca, nos encontramos con algunos ancianos que con los ojos llenos de lágrimas recuerdan la trágica desecación de la laguna del Lerma, allá por mediados del siglo xx. La gran Ciudad de México requería agua y, entonces, quienes habitaban el paraíso que se dibujaba entre el volcán Xinantécatl y la laguna del Chignahuapan tuvieron que ofrecer su más grande riqueza: el agua, el líquido sagrado que había sido el motor prioritario de su construcción paisajística.

Como era de esperar, después de la labor hidráulica sobrevino el horror del desastre en el ecosistema, miles de especies quedaron sepultadas en el fondo de un gigantesco pantano que veía destruido aquel entorno natural que viajeros, pintores

## LOS ESPÍRITUS DE LOS VOLCANES

### LA MARCHA DEL COSMOS

y escritores han descrito como un sitio de belleza sagrada, como se puede constatar en los siguientes párrafos de Fernando Benítez:

Todo lo que se haya disperso en las sierras parece concentrarse en el área lacustre; visto desde la más remota antigüedad y a semejanza de su gemelo el Valle de México, como un paraíso, es decir, como un lugar particularmente sagrado, fuente de un gran río y morada de las diosas lunares de la fertilidad... Poseedor de un volcán y circundado de altas montañas arboladas, sus tres lagos (formados por) un complicado laberinto de ríos, canales arroyos, integraban varios espejos de agua donde se reflejaban las masas oscuras de los pinares, de los ahuehuetes, sauces y ahuízotes ribereños y aún la distante nieve del Xinantécatl. [...] A partir de estos recursos, los hombres pudieron llegar a la agricultura, enterrar a sus muertos cargados de ofrendas para su viaje a lo largo del inframundo, inventar una religión y construir pueblos y pirámides.<sup>14</sup>

O sea, que junto con esos acontecimientos ocurridos allá por los años 50's del siglo pasado, también se cimbró lo que podemos denominar el producto humano sobre el entorno natural: "el paisaje".<sup>15</sup> Que el golpe ecológico antes narrado no tuvo paralelo, es cierto, pero no era la primera vez que el volcán Xinantécatl, su entorno lacustre y sus moradores, dejaron correr lágrimas por los rincones de los vasos de agua y de las laderas de sus montañas. Tampoco fue la primera ocasión en que el humano, en simbiótica relación con el entorno biofísico, tuvo que adaptar sus tan antiguos modelos de vida a las nuevas circunstancias ecológicas; regularmente derivadas de los requerimientos de las estructuras socioeconómicas dominantes que caracterizaron a los distintos tiempos históricos en aquel hermoso valle toluqueño. No dudados del dolor de la naturaleza y de las deidades que se evocan para resguardarla cuando tras la llegada del hombre hispano, las tierras y sus bondades se vieron pisoteadas por las miles de cabezas de ganado que en el prodigioso sitio engordaron y se multiplicaron. Tiempos también en que los ríos y los nacimientos acuáticos fueron desviados de sus cauces originales para abastecer las haciendas y toda la infraestructura dominante de corte hispano que entonces imperaba. Otros sucesos, en los que imaginamos lágrimas extendidas sobre el paisaje, fueron los

<sup>14</sup> Fernando Benítez. *Viaje al centro de México*. Fondo de Cultura Económica. México. 1975:151-2.

<sup>15</sup> Felipe Criado Boado. *op. cit.*

derivados de las demandas de la Ciudad de Toluca cuando en los primeros años del siglo XIX se convirtió en la capital del Estado de México, además de los años en los que acrecentó la arriería, cuando las haciendas porfirianas impusieron un desgaste significativo sobre los pueblos de campesinos indios; cuando el ferrocarril atravesaba con inusitada velocidad el valle, luego cuando el invento del automóvil exigió los trazos carreteros; más adelante el espacio se modificó con el reparto agrario en la primera mitad del siglo XX y cuando la industrialización del Estado de México dio continuidad a ese eterno proceso de deterioro ambiental. Como respuesta a ello, los pueblos campesinos que habitaban la zona, siempre buscaron adaptarse a los órdenes dominantes así que los procesos de “campesinización-descampesinización” han girado en esta historia como la rueda de un molino. Bajo la misma dinámica, los rituales a las fuerzas que han custodiado a la naturaleza después de la conquista hispana, siempre encubiertos en la figura de los santos católicos, en mucho se ha pensado que han mermado los efectos del deterioro ambiental. Como puede notarse, la transmisión hereditaria de la ancestral memoria biocultural, tan arraigada en las comunidades campesinas, se ha ido adaptando al cambio en la larga duración temporal y ha permitido pervivir ejes prioritarios de tradición mesoamericana ligados al manejo de los ciclos del agua, la agricultura y la recolección de bienes para la vida en las lagunas y laderas del volcán; a la par en las estructuras socioeconómicas de las comunidades campesinas.

Las décadas recientes imponen un nuevo reto que nos llena de enormes inquietudes e interrogantes. El crecimiento urbano, trazado en forma irracional, aunado a los aumentos y desequilibrios demográficos está llevando a que se cubran de cemento las tierras de las laderas del volcán. ¿Hacia dónde apunta esta situación, que se contextualiza en los procesos globales de la urbanización del campo? ¿Qué consecuencias tendrá para poblados que por siglos enteros han vivido, con sus notorias variables temporales, dentro del modelo de vida campesino?

En otros estudios hemos tratado<sup>16</sup> como la resistencia o lucha por la sobrevivencia campesina ha sido un proceso de larga duración, pero siempre acompañado de formas nuevas para adaptarse no sólo a los cambios históricos sino a las catástrofes como la desecación de la laguna del Lerma y la urbanización irracional que hoy se enfrenta. El desgaste progresivo siempre ha ido acompañado del temor

<sup>16</sup> Por ejemplo en Margarita Loera Chávez y Peniche y Armando Arriaga. *La Sierra Nevada de Calimaya (sus tiempos y espacios)*. Conaculta/INAH/ENAH. México. 2011.

## LOS ESPÍRITUS DE LOS VOLCANES

### LA MARCHA DEL COSMOS

de la extinción del campesinado frente a los movimientos macro históricos. Una reflexión sobre ello podría llevar a suponer un utópico final a siglos enteros de explotación pero, más aún, a la pérdida de una gran acumulación de experiencia, de memoria y de cultura. O dicho de otra manera, la desaparición de esas comunidades campesinas podría constituir en síntesis, “un acto final de eliminación histórica”.<sup>17</sup>

El propósito de estas páginas además de una seria reflexión sobre lo antes planteado, es mostrar que las comunidades campesinas de origen mesoamericano en las que centraremos nuestro estudio, no han estado ni son estáticas, tampoco aisladas ante lo sucedido y lo que sucede; además que la figura de los santos católicos y sus rituales en el Valle de Toluca aún esconden una fuerza fundamental de cohesión social, del cuidado ritual de los ciclos del agua, de las labores agrícolas y de protección del medio ambiente. Los santos en realidad han sido determinantes para lograr la pervivencia campesina en la larga duración como lo trataremos de demostrar, aunque con importantes cambios ajustados a los distintos tiempos históricos. ¿Cómo es que el culto a los santos tomó estas directrices después de la conquista hispana, como una antigua sustitución a la sacralización de la naturaleza por los grupos que en la época prehispánica habitaban esta zona? ¿Qué funciones adicionales cubrieron los santos católicos en la estructura socioeconómica de los poblados? Y ¿Cómo en la actualidad siguen funcionando como catalizadores ante los nuevos procesos destructivos que viven las comunidades campesinas? Son algunas de las preguntas prioritarias que queremos responder. Se trata en consecuencia de un estudio de carácter etnohistórico.<sup>18</sup> Ciertamente, este enfoque desde la perspectiva interna de los poblados no deja de lado la necesaria conciencia de las sociedades macroeconómicas ante los problemas de las comunidades, por eso estas páginas son un llamado a la reflexión y a la consideración de necesarias alternativas externas que funjan de manera paralela para mermar los fatales procesos destructivos.

<sup>17</sup> Véase John Berger. *Puerca Tierra*. Alfaguara. Madrid. 2008.

<sup>18</sup> La investigación que se presenta es producto parcial de los treinta años en que he trabajado (Margarita Loera Chávez y Peniche) como cronista de Calimaya en los archivos y la etnografía del Valle de Toluca. Naturalmente se incluyen materiales ya publicados en otros trabajos, pero con el enfoque de la temática en cuestión, completados con la investigación reciente y con la construcción hermenéutica derivada de mis presentes inquietudes, ligadas a las problemáticas del mundo moderno.

## II. LOS PUEBLOS DE ESTUDIO

Los poblados en los que vamos a tratar la problemática antes planteada, fueron en un primer momento los que constituyeron la República de indios de Calimaya y Tepemaxalco, que se fundó en 1560 en las laderas orientales del volcán, bajando hasta la zona lacustre de la que antes hablamos.

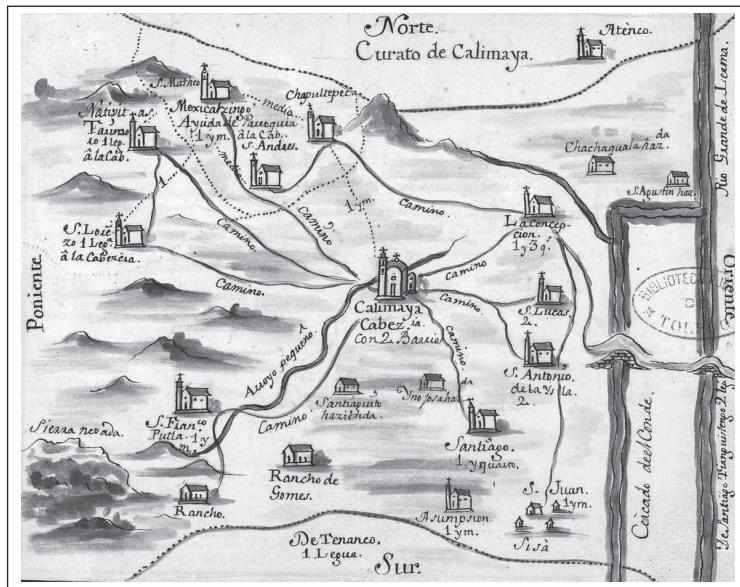


Figura 1. Cuadro de Calimaya en 1767.

Los mismos pueblos que la cabecera tenía con dos gobernadores como dependencias en el plano religioso se encontraban en el orden político. En el plano se puede ubicar a San Antonio la Isla y San Lucas Tepemaxalco. *Atlas eclesiástico del arzobispado de México*, Biblioteca Pública de Toledo.

En un segundo tiempo (ya después de que varios de los pueblos se tornaron en municipios en el siglo XIX) nos vamos a abocar principalmente a los sitios que en la actualidad conforman el municipio de Calimaya, y que se erigen más hacia la parte de las laderas del volcán; que son los siguientes: la cabecera de Calimaya de Díaz González dividida en cinco barrios (Los Ángeles, El Calvario, San Martín, Gualupita y San Juan), y por los pueblos de la Concepción Coatípac, San Bartolito Tlatelolco, San Andrés Ocotlán, San Diego la Huerta, San Lorenzo Cuauhtenco, San Marcos la Cruz, Santa María Nativitas Tarimoro y Zaragoza de Guadalupe.

**LOS ESPÍRITUS DE LOS VOLCANES**  
**LA MARCHA DEL COSMOS**

Mapa 1. Topográfico.



Elaboró: M. en E. U. R. Armado Ariaga Rivera

Fuente: Carta topografía INEGI, Escala 1:50 000, Clave E14-A48 Y E14-A37.

Estos pueblos están ubicados en el corazón de lo que fue conocido como el Valle Matlatzinca, por ser éste último, el grupo étnico dominante antes de la conquista de la zona por los mexicas alrededor del año 1472. Empero laguna y volcán se ubican en una zona de alta convergencia de grupos étnicos que habitaron en sus inmediaciones desde inmemoriales tiempos: otomíes (ñatho), mazahuas, matlatzincas, ocuitecas, chontales, nahuas y hasta mazatecos.<sup>19</sup> Aunque en este estudio se hace un recorrido desde el periodo que va del Virreinato hasta la actualidad, es importante asentar que desde tiempos prehispánicos esta convivencia de grupos étnicos derivó en un constante conflicto por la territorialidad, incluyendo de manera fundamental el volcán y la laguna, que además de ser fuentes de diversidad de recursos para la vida eran objetos de singular veneración. En torno a ellos hubo variables culturales de muchos tipos dependiendo de cuestiones étnicas, de particulares concepciones y requerimientos de manejo sobre los paisajes concretos, las lenguas, etcétera. Diversidades que se manifestaron en una amplia heterogeneidad de memoria biocultural en una diacronía que, obviamente, no son estas páginas el sitio para desarrollar. Por el contrario, nos centraremos en que detrás de ellas existía una profunda similitud: la riqueza ritual de intercambio con las distintas energías que ordenan y son parte del cosmos. En otra forma, a lo que lleva el ritual es a dar secuencia a “la marcha del cosmos”.

### III. LA PRESENCIA DE LOS SANTOS “CATÓLICOS” EN EL PROCESO DIACRÓNICO

Pierre Ragon<sup>20</sup> escribe con respecto a la idea que, en el momento de la evangelización, la elección de las advocaciones religiosas católicas pudo haber estado determinada por la naturaleza de los cultos prehispánicos; fuera porque la fecha de la nueva fiesta fuese integrada a un calendario anterior, o a que los santos presentaran atributos análogos a los númenes de la etapa precolombina. Sin embargo, considera

<sup>19</sup> Véase a René García Castro. *Indios, territorio y poder en la provincia Matlatzinca. La negociación de los pueblos otomianos, siglos XV-XVII*. El Colegio Mexiquense/Conaculta/INAH/CIESAS. México. 1999.

<sup>20</sup> Véase Pierre Ragon. “La colonización de lo sagrado. La historia del Sacromonte de Amecameca”, en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, número 78, El Colegio de Michoacán, 1998.

LOS ESPÍRITUS DE LOS VOLCANES  
LA MARCHA DEL COSMOS



Figura 2. Chalchiuhtlicue, La de la Falda de Jade, está en su trono. Manda y cuida. Es la diosa del Agua, con el bastón de junco (*oztopillin*) en una mano, y una copa, envuelta en cintas azules, en la otra. Ella hace posible la fertilidad del campo, pero su poder también puede causar una rápida corriente de agua, que arrastra a la gente: se pierden armas (guerras), vidas y posesiones de hombres y mujeres. Se pierde también lo de Tlazolteotl (la diosa Madre), o sea la fertilidad humana. Lámina 3 del *Códice Borbónico*. Bibliothèque de l'Assemblée Nationale Française (BANF), París.

que este asunto se debe tratar con sumo cuidado ya que no hay suficientes datos que prueben una aseveración de este tipo; ello a pesar de que, como anota, hubo algunos testigos que lo consideran y que son de la talla de Sahagún, Durán y Torquemada. Ragon mismo encuentra un caso muy preciso e interesante, se trata del primer templo edificado en la cima del cerro del Sacromonte en el poblado de Amecameca y cuya advocación fue Santo Tomás, que se celebraba el 21 de diciembre.<sup>21</sup> El caso

<sup>21</sup> *Ibid.*:286-9. Véase el conjunto de analogías que no desarrollamos en este texto por tratarse de una región distinta a la de nuestra zona de estudio.



es interesante y data de épocas muy tempranas, cuando Fray Martín de Valencia, quien vino al frente de los primeros franciscanos que llegaron a asistir en las tareas de la evangelización, y que en Amecameca sostuvo estrecha relación con el más importante cacique local: Quetzalmaza de Iztlacoahuacan, quien al bautizarse tomó a su vez por primer nombre el del santo mencionado: Tomás. Aquí tanto la fecha de celebración como los atributos del santo tenían coincidencia, ya que es una advocación de reverdecimiento, perfecta identificación con Chalchiuhtlicue una de las deidades principales que se veneraban en la región del Iztaccíhuatl y del Popocatepetl.

Coincidimos con Ragon en que, a pesar de que desde los inicios de la empresa de conquista y colonización los santos parecen haberlo invadido todo, no pudo haberse realizado una estricta suplantación por analogía entre deidades prehispánicas y católicas; pensamos que el fenómeno sincrético que con el tiempo ha constituido parte de la esencia de la historia mexicana fue algo paulatino pero constante y de gran importancia. Al principio con los bautizos masivos a “los nuevos cristianos”; de manera particular los caciques indios que empezaron a sustituir sus nombres por los de santos católicos. Igualmente la fiebre constructiva de templos, llenó el espacio con los nombres de las nuevas advocaciones y, poco a poco, se fue anteponiendo el nombre de un santo a los nombres indígenas de los poblados originales, los cuales casi siempre remitían a las características de paisaje o a las actividades del lugar, como es el caso de Calimaya y Tepemaxalco, las cabeceras de república y de parroquia que son objeto de este estudio. El primero remite al hecho de que allí se construían casas o era poblado de albañiles y el segundo hace referencia a un cerro dividido en dos que era parte del paisaje que le recubría al momento de la congregación de ambos poblados en el año de 1560.<sup>22</sup> El que al nombre prehispánico le antecediera el nombre de un santo era como poner de antemano las características territoriales y de la población bajo la cobertura de los santos.

Es posible, en consecuencia, mirar el esfuerzo de la empresa hispana por imponer la presencia de los santos en todo su territorio conquistado, y hasta en

<sup>22</sup> Véase Margarita Loera Chávez y Peniche. *Memoria india en templos cristianos*. Conaculta/INAH. México. 2006; Margarita Loera Chávez y Peniche y Armando Arriaga Rivera. *En las laderas del volcán. (Medio ambiente y pasajes históricos en Calimaya de Díaz González, Nevado de Toluca)*. Conaculta/INAH/ENAH. México. 2010; Margarita Loera Chávez y Peniche y Armando Arriaga Rivera. *La Sierra Nevada de Calimaya. (Sus tiempos y espacios)*. Conaculta/INAH/ENAH. México. 2011.

## LOS ESPÍRITUS DE LOS VOLCANES

### LA MARCHA DEL COSMOS

algunos casos contar con las suficientes pruebas que permitan ubicar localmente la naturaleza de los cultos prehispánicos, para hacerlos corresponder con los atributos de los santos católicos que fueron implantados en los distintos lugares como algo generalizado. Por ejemplo, dos que trascienden incluso esferas regionales, San Miguel Arcángel o la Virgen de Guadalupe, cuyos atributos para considerar las coincidencias y características de suplantación han sido plenamente probadas en estudios históricos y etnográficos. La atención por el tema ha sido un objeto de enorme inquietud para la Antropología y la Etnohistoria, pero quizá falta establecer una cronología en el fenómeno, que suponemos no tuvo que ver solamente con las necesidades de la empresa evangelizadora, sino también con que en las comunidades de origen prehispánico se dio una lucha por hacer pervivir sus ancestrales cosmovisiones, entendidas en términos de Johanna Broda como:

[...]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 [...] y daban 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 las sociedades eran altamente dependientes.<sup>23</sup>

Por eso los ciclos de la agricultura, del agua y del movimiento del cosmos, exigían de una constante actividad ritual que cubría un amplio paisaje que iba desde los centros urbanos donde estaban los templos de mayor importancia, hasta sus pueblos y los lugares del campo que resaltaban los fenómenos naturales y que estaban vinculados no sólo con los astros sino también con los cerros, los lagos y las cuevas.

Es muy posible que desde fechas tempranas los calendarios rituales hayan empezado a revestir formas híbridas entre los viejos calendarios prehispánicos y los que imponía el culto católico. El ciclo, después de 1583 con la reforma gregoriana, iniciaba y sigue iniciando el 2 de febrero con la fiesta a la Virgen de la Candelaria, cuando con la bendición de las semillas empezaba el ciclo agrícola; otra fecha determinante es la del 3 de mayo, día de la Santa Cruz, en que se solicitan las lluvias. En

<sup>23</sup> Johanna Broda. Cosmovisión y observación de la naturaleza: un ejemplo de culto a los cerros, en *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupome (eds.). IIH-UNAM. México. 1999:462-491.

agosto se agradecen los primeros frutos de la cosecha y se cierra el 2 de noviembre, día de muertos cuando el producto cosechado se comparte con los ancestros.<sup>24</sup> Es decir, se cubre el calendario mesoamericano de 365 días el cual está determinado por los solsticios, los equinoccios y los pasos cenitales. Dentro de este espacio temporal hay profundas variaciones en las que atrás de las figuras de los santos se incluyen diferencias que tienen relación, entre otras cosas, con diversidades en los calendarios agrícolas y con fechas en las que una multitud de santos participan respondiendo con sus favores a las muchas solicitudes que buscan el equilibrio del cosmos. Los ciclos festivos parecen constituir así una serie de círculos que cubren montañas, templos, poblados y hasta los altares de las viviendas familiares.

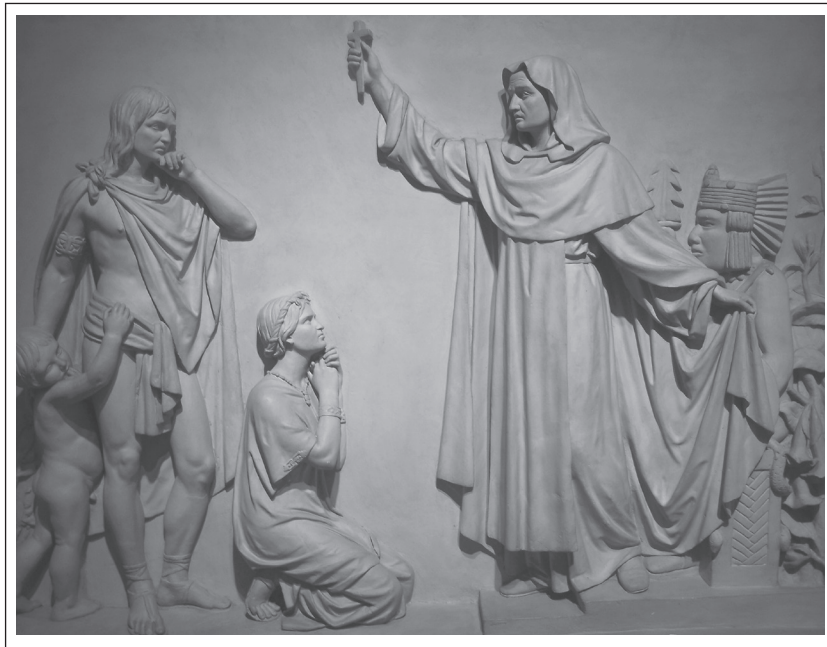


Foto 1. La colonización de lo sagrado, Museo Nacional de Arte. (MUNAL).

<sup>24</sup> Stanislaw Iwaniszewki en una comunicación personal (Cp) anota que también en Europa existe el juego de las cuatro fechas mencionadas como algo importante en el culto cristiano popular. En Europa media en agosto se celebran las cosechas, pero en México en algunos lados esto resulta temprano.

Sería imposible negar cierta intencionalidad o permisibilidad de los evangelizadores en cuanto a la búsqueda de similitudes entre las creencias de origen mesoamericano y las católicas. Sin embargo, nos inclinamos a pensar que más que una planeación estricta de búsqueda de parecidos entre los santos católicos y los antiguos númenes mesoamericanos, lo que hubo fue primero una implantación de los santos, acaso un tanto improvisada y posteriormente una adecuación de culto en torno a ellos por parte de los indios virreinales,<sup>25</sup> para preservar sus antiguos calendarios rituales, adecuándolos a los del ritual católico. De hecho proponemos que la justificación de la conquista, es decir la evangelización de los naturales, se pudo llevar a cabo por la existencia de los santos católicos.<sup>26</sup> Gracias a ellos las concepciones cosmoteístas que dieron cuerpo a la religiosidad y a los requerimientos socioeconómicos de las comunidades campesinas indígenas, pudieron coexistir desde el siglo XVI en un mundo dominante que imponía el monoteísmo de corte judeo cristiano.<sup>27</sup>

Para el caso del Valle de Toluca y de manera concreta de nuestros pueblos de estudio, podemos dar seguimiento al proceso histórico con respecto al culto de los santos apoyándonos en las fuentes históricas, pero sobre todo, podemos probar cómo estos últimos encubriendo la doble faceta de la que venimos hablando, se fueron convirtiendo en el eje que dio cohesión tanto en el orden sagrado como en el profano a los pueblos campesinos.

### 1. Los tiempos primeros: siglos XVI y XVII

Si consideramos que los pueblos campesinos indígenas no han sido desde el virreinato, para no meternos por ahora en el mundo prehispánico, entidades autónomas sino sociedades con sus propias lógicas desde un punto de vista interno pero dependientes de estructuras hegemónicas más amplias, a las que de un modo u otro siempre han transferido valor, entonces no será sorprendente que las fuentes históricas que hablan sobre ellas estén en buena medida determinadas por el acontecer del mundo dominante. Esto nos permite ir marcando ciertas periodicidades en las

<sup>25</sup> En estas páginas usamos el término indio con fines de precisión histórica para la etapa Virreinal, sin embargo consideramos al mismo incorrecto y degradante por lo que, siempre que la estructura de lo expuesto nos lo permita, se usará el término indígena

<sup>26</sup> Véase entre otros a Serge Gruzinski. *La colonización de lo imaginario. op. cit.*

<sup>27</sup> Jan Assmann. *“La distinción...” op. cit.*

cuales casi siempre los rasgos de resistencia interna resultan actos contestatarios a eventos externos. De acuerdo con estas apreciaciones la primera etapa histórica de la que vamos a hablar abarca prácticamente desde el momento inmediato posterior a la conquista ibérica, hasta la sexta o séptima década del siglo xvii. Las fuentes en que nos vamos a apoyar fueron escritas por evangelizadores y religiosos y acusan un tono de crítica hacia la otra cultura y una actitud persecutoria hacia ella. Así nos hablan, para el siglo xvi, fray Bernardino de Sahagún y fray Jerónimo de Mendieta (evangelizador muy importante del Valle de Toluca) sobre la adoración al Xinantécatl y sobre la verdadera intención de los indios al venerar a las cruces.<sup>28</sup> De acuerdo con Sahagún:

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 pequeñitos, 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.<sup>29</sup>

Y en el relato que hace de Mendieta como sigue:

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.<sup>30</sup>

<sup>28</sup> Consultese también el libro de Hanns J. Prem. *Manual de la antigua cronología mexicana* CIESAS/Porrúa. México. 2008.

<sup>29</sup> Fray Bernardino de Sahagún. *Historia General de las cosas de la Nueva España*. Editorial Porrúa. México. 1985:704.

<sup>30</sup> Fray Jerónimo de Mendieta. *Historia Eclesiástica Indiana*. Editorial Salvador Chávez Hahoe. México. 1945. v. III.: 234.

El doctor Jacinto de la Serna,<sup>31</sup> es una fuente fundamental para la reconstrucción histórica de nuestro tema en la primera etapa de la evangelización y las primeras décadas del siglo XVII. Nos marca una muy definida cronología al narrar lo ocurrido antes de las congregaciones y después de ellas. Lo primero que destaca es que los indios aceptaban con facilidad a las imágenes católicas. Dice que esto sucedía así porque entre los diferentes grupos étnicos en el periodo prehispánico era usual adherir a sus panteones de deidades las de otros grupos étnicos.<sup>32</sup>

También hace referencia a las dificultades de los frailes para llevar a efecto las tareas de evangelización. Llega a señalar que ante la renuencia de los indios a aceptar las nuevas formas religiosas, prácticamente sería necesario que cada uno de ellos tuviera a un sacerdote para lograr la imposición de las nuevas ideas. Señala que las dificultades de los caminos hacían más difícil la tarea en los poblados de visita, donde obviamente las “idolatrías” se daban en mayor grado<sup>33</sup> y dice, contra la idea generalizada por algunos historiadores con respecto a que una vez lograda la conquista la clase sacerdotal precolombina había desaparecido, que había un importante grupo de especialistas rituales que recorrían el valle completo para afirmar la memoria y hacer énfasis en los orígenes.

Y según el mismo Licenciado Don Pedro Ponze de León me comunicó á voca con ocasion de tragineros auian salido de algunos Pueblos del Marquesado estos Maestros por toda esta tierra, y por el Valle de Toluca, á infestarla, y á refrescar la memoria de todos para que ni se olvidassen de sus dioses, ni de las ceremonias conque los auian de honrrar, y consultar en sus trabajos, y necesidades.<sup>34</sup>

Según se puede constatar ante lo relatado, la idea que justificó en un principio la tan discutida política de congregaciones, en torno a que ésta sería la medida ideal para que los indios vivieran en “orden y policía” y que se lograría una eficaz actividad evangelizadora, no fue real. Nuestro informante asegura que seguían adorando a los montes y en especial al volcán y que al construir los poblados se llevaron “los

<sup>31</sup> Jacinto de la Serna. *Tratado de las supersticiones, idolatrías, hechicerías, ritos y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*. Biblioteca Virtual Universal. 2003.

<sup>32</sup> *Ibid.*: 14.

<sup>33</sup> *Ibid.*: 9.

<sup>34</sup> *Ibid.*: 23.

ídolos” a adorarlos, no sólo en los campos y lugares ocultos, sino en todos los puntos de los pueblos incluyendo templos y altares de los hogares.

Tampoco estaban olvidados de sus Dioses antiguos, entre los cuales veneraban la sierra nevada, que es junto á el volcan: por decir alli estaban y tenian su habitacion sus Dioses Chicomecoatl, la Diosa de los panes; y assi llamaban á la Sierra Tonacatepetl, que quiere decir monte de las mieses, ó mantenimiento. Tambien veneraban la Sierra nevada, ó Bolcan de Toluca, donde iban muy de ordinario á sacrificar, y á los demas montes altos, donde tenían sus Cues antiguos, sanos y bien tratados: tambien hazian sacrificios en los principales manantiales de aguas, Rios, y lagunas, porque también veneraban á el agua, y la invocan, quando hazen sus sementeras, ó las cogen: quando hacen el copal, ó la cal, ó otra cosa, pidiendo alli á sus Dioses socorro, y ayuda, y paratodas estas cosas les ayudaba mucho el auer puesto muchos de estos idolos por simientos, y vasas de los pilares de la Iglesia Cathedral, y en otras casas para adornarlas, y lo que se hizo casualmente assi por fortaleza de los edificios, y casas, y por ornato de las calles, que tambien los auia en ellas: tomó de ay el Demonio motivo para mayor engaño de ellos, y para que dixessen, que sus Dioses eran tan fuertes, que los ponian por simientos, y vasas de el templo; y los que estan en los remates de las casas, y por las calles, es para que todo lo conserven: donde idolatrabán, y les decian sus invocaciones, como se supo de algunos Indios.<sup>35</sup>

[...]ellos dexaron los montes, los Cues, y los lugares, que tenian deputados para sus idolatrias, y congregados se truxeron consigo á sus casas, y á sus pueblos, y á las mismas Iglesias sus idolos, y supersticiones, pues aunque vieron tantas diligencias, y que á sus Dioses, en que tenian tanta confiança, se los quebraron, picaron, y quitaron con ignominia de los lugares donde se auian puesto (ó fuesse casualmente, ó malicia de los mismos indios, que fabricaron los templos, y casas, y los pusieron alli de industria para honrarlos).<sup>36</sup>

Además de lo anterior, cuando se llevó a cabo la congregación de Calimaya y Tepemaxalco, tanto las cabeceras como los trece pueblos sujetos que conformaban su república de indios, ya tenían antepuesto a su nombre indígena el nombre de un

<sup>35</sup> *Ibid.*: 17-8.

<sup>36</sup> *Ibid.*: 18.

## LOS ESPÍRITUS DE LOS VOLCANES

### LA MARCHA DEL COSMOS

santo.<sup>37</sup> El asunto no parece haber causado problema alguno. Los propios indios al referirse a ellos en los documentos aluden al nombre de los santos. Por el contrario, lo que resultó un verdadero problema fue la unión de las distintas etnias (nahuas, mazahuas otomíes y matlatzincas) en un mismo espacio pueblerino y territorial. El descontento a esto último fue tan grande que los registros históricos hablan de esa congregación como una de las más conflictivas del centro de México. Se cuenta que lo que los frailes obligaban a construir en los pueblos durante el día, los indios lo tiraban en la noche y que cuando “la revuelta llegó a los confines de la tierra” se tuvo que actuar con determinación: la horca fue colocada en las plazas de los poblados en congregación y al fin se logró una aparente obediencia.<sup>38</sup>

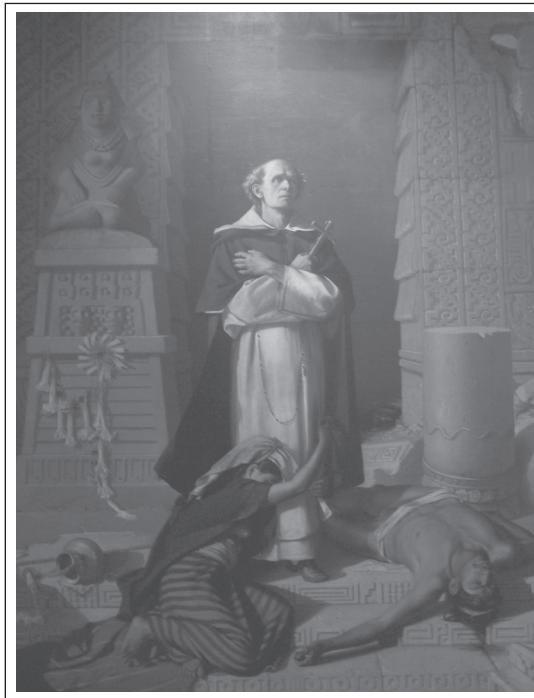


Foto 2. Los condenados de la tierra (MUNAL).

<sup>37</sup> Archivo General de la Nación (en adelante AGN) *Indios*, VI, Exp. 234, f.96.

<sup>38</sup> *Colección de Documentos para la historia de México*. Publicada por José María Icazbalceta, Porrúa. México. 1971. vol.II.:538-539. Una copia certificada por el Archivo General de la Nación de las Ordenanzas de Congregación de Calimaya y Tepemaxalco se encuentra en el Archivo del Comisariado Comunal de Calimaya, donde nosotros las consultamos y paleografiamos.



Después de ello, hacia el interior de los pueblos se dio una lucha tenaz por lograr el reconocimiento de sus antiguos linajes y cuidar sus particulares territorios dentro de los términos territoriales generales de todo el conjunto. Entonces cada pueblo y cada santo que lo representaba empezó a tener su propio culto y en la parroquia, al igual que en cada poblado de visita, se adaptó el calendario religioso católico a sus antiguos calendarios y se continuó ritualizando detrás de los santos a sus antiguas deidades, representantes de las fuerzas del cosmos y se siguió rindiendo también culto a sus ancestros con ellas. El informante es amplio cuando habla de toda la ritualización al interior de los poblados, hace incluso énfasis en cuestiones como los adoratorios que se construían en lo solares donde se levantaban las viviendas y a los que ya se les daba el nombre de “santo calli”,<sup>39</sup> es decir, casa del santo; y narra cómo detrás de los santos ponían los ídolos y su culto se rendía simultáneamente los días en los que en el calendario religioso católico era de suma importancia, por ejemplo la Semana Santa, época en que se rendía culto a Xipe Tótec, se llegaba a buscar la forma de introducir el ídolo al templo y se decía a la comunidad que era a él a quien se debía adorar. Los calendarios ya para entonces parecían ocupar todos los meses del año así que pueblo y montaña se cubrían de festejo.<sup>40</sup>

Las fuentes documentales corroboran esta actitud de colocar atrás del santo las características de las deidades de la naturaleza. Además de los documentos, en las construcciones de los pueblos y de manera concreta de la cabecera de Calimaya, las figuras prehispánicas se encuentran constantemente. Por ejemplo, las hemos encontrado atrás del altar en la parte exterior de la parroquia de San Pedro y San Pablo (fines siglo XVI, principios del XVII), en varias casas del poblado del Virreinato (siglo XIX) y en el arco que sostiene al reloj que fue puesto en 1921, lo que nos permite afirmar que lo que escribe De la Serna con respecto a que se llevaron las imágenes de sus deidades después de la congregación para honrarlas en sus pueblos y en su territorio, no fue algo que sucedió en ese momento y luego cambió. La continuidad de tal costumbre está registrada en las construcciones de los pueblos por lo menos hasta principios del XX. Después no es difícil encontrar “los ídolos” junto a trojes y lugares relacionados con la agricultura familiar, solamente que ahora al no haber una persecución abierta, simplemente nos dicen que las encontraron

<sup>39</sup> Jacinto de la Serna. *op. cit.*: 37.

<sup>40</sup> *ibid.*: 34;54.

## LOS ESPÍRITUS DE LOS VOLCANES

### LA MARCHA DEL COSMOS

en los terrenos. El cuadro de la continuidad histórica, gracias a la etnología, nos hace recordar todo el tiempo los pasajes citados por De la Serna para el siglo XVI y para la segunda mitad del siglo XVII. Igualmente esta costumbre se sigue de los pueblos hacia los sitios de la naturaleza, de modo que sería imposible pensar que estamos ante un culto en los templos católicos y otro en las viviendas y lugares de la naturaleza. Pensamos que los rituales siguen la rueda de los calendarios del agua y por ende de la vida en todo el territorio y que en conjunto obedecen a una similar cosmovisión en todos los pueblos. Esto independientemente de que en unas haya participación de sacerdotes católicos y en otras la comunidad actúe “conforme a costumbre” o sea ayudada por especialistas rituales, que al conocer sus actividades nos traen a la memoria, de nuevo, a Jacinto de la Serna. Para terminar este apartado cerramos con una cita de este autor que nos permite confirmar estas apreciaciones para la segunda mitad del siglo XVII.

[...]como tenían estos miserables indios particulares, y señalados, lugares de sus idolatrias, yá quienes daban, y atribuían deidad, como á los Serros, á los Montes, á las Aguas, y Lagunas, [...] y esto era conforme el orden de las fiestas de los Dioses contenidos en su Kalendario, y como el author de todas estas maldades es el Demonio, y en todas partes es su fin condenar las almas destos pobres indios, assi los Maestros de estas ceremonias son todos vnos[...] y assi el dicho Beneficiado, de quien vamos tratando, experimentó fuera de lo dicho arriba, aver hallado en los montes, y serros offrendas de indios de Copal, que es el incienso desta tierra, madejas de hilo, y pañitos de algodón mal hilado, que llaman Piton; candelas, y ramilletes vnos muy antiguos, y otros muy frescos: y el día de San Miguel del año de veinte y seis (1626) halló en vn Serro de los de su Beneficio vna ofrenda acabada de poner, y la huella fresca del que la puso, y aunque la siguieron, por la aspereza de la tierra, no le pudieron dar alcance.[...] como deciamos de la Cierra nehada de Calimaya.<sup>41</sup>

<sup>41</sup> *Ibid.*: 36.

## 2. La institucionalización de los santos: fines del siglo XVII y siglo XVIII

La característica de este periodo es la actitud persecutoria contra las costumbres religiosas de los campesinos indios, por parte de los religiosos que dirigían la parroquia en los siglos XVI y primera parte del XVII, no sólo parece haberse olvidado sino, por el contrario, el culto a los santos y todo lo que subyacía detrás de ellos se realizó con el apoyo de los sacerdotes católicos en lo que se refiere al culto de los pueblos, con una cierta sordera que se observa con su silencio<sup>42</sup> en lo que se refiere a los montes y otros sitios del entorno natural.<sup>43</sup> Podríamos aseverar que es un momento en que los santos católicos, para recordar más a la antigua cosmovisión, transfieren con mayor énfasis la mera esfera de lo sagrado para convertirse en los dueños y defensores del territorio en general y en concreto de los terrenos de cultivo, de la cohesión interna de cada poblado y barrio, de su asistencia social y hasta de sus tiempos de esparcimiento. Es aquí donde la figura de los santos hace patente esa doble concepción sobre la tierra que ha caracterizado a las comunidades indígenas por milenios enteros.

Los indígenas de diferentes partes del mundo que hemos tenido la oportunidad de escucharnos, coincidimos en que la relación que guardamos con la tierra no es tanto que la consideremos nuestra propiedad sino que nosotros somos parte de ella, por eso decimos que es nuestra Madre, aquella que nos da la vida, aquella que nos recibe entrañablemente cuando nos perdemos de vista en este mundo. Aquí más que relación de propiedad existe una relación filo materna, una relación sagrada. Existe una claridad y una historia común. Es en términos de comunidad como se explica esa relación, en la cual realmente encuentra sentido el individuo.

No es posible separar la atmósfera del suelo ni éste del subsuelo. Es la tierra como un espacio totalizador... Cuando los seres humanos entramos en relación con la tierra, lo hacemos de dos formas; a través del trabajo en cuanto territorio y a través de los ritos y las ceremonias comunitarias en cuanto Madre. Esta relación no se establece de

<sup>42</sup> Sabemos por menciones muy escuetas que encontramos en la documentación sin encuadernar y sin ordenar que hay en el Archivo Parroquial, y por la práctica etnográfica, que la costumbre de ritualizar fuera del pueblo y de la iglesia era parte de la costumbre igual que en el periodo previamente descrito.

<sup>43</sup> AGN, *Inquisición*, v. 689, exp. 6, 1693, *Inquisición*, v.1164, exp.4, 1693 e *Inquisición*, v.1349, exp.14, 1791.

una manera separada en sus formas; se da normalmente en un solo momento y espacio. Sin la tierra en su doble sentido de Madre y territorio ¿de qué derechos podríamos hablar los indígenas? <sup>44</sup>

### 2.1. *Últimas décadas del siglo xvii hasta las reformas borbónicas*

A finales del siglo xvii, Calimaya, Tepemaxalco y sus pueblos sujetos tanto en lo político como en lo religioso, aunque mantenían disputas en lo étnico, lingüístico y territorial entre ellos, cuando se trataba de generar estrategias para sobrevivir a impactos generados por la propia naturaleza o por situaciones provenientes del mundo dominante que les afectaban en forma común, generaban un bloque compacto y de apoyo mutuo. La vida al interior de cada poblado llevaba el ritmo lento de la cotidianidad pueblerina, muy matizada, por cierto, por los ciclos festivos a los santos que en ese momento además de los que representaban a cada poblado, habían proliferado en altares públicos y privados. Las estrategias de sobrevivencia, como veremos adelante, eran parte de su cotidianidad pueblerina que obviamente estaba plena de problemas producto de las contradicciones estructurales. Tiempos en que las haciendas y ranchos de españoles y criollos habían invadido partes importantes de los límites territoriales comunes al conjunto pueblerino, tiempos también en que la recuperación de la población indígena estaba llevando a que la tierra de cultivo familiar sufriera un fuerte proceso de atomización.<sup>45</sup> Momentos en que el hartazgo de tantas cargas tributarias hacía francamente imposible la subsistencia, sobre todo cuando estas eran obligadas en tiempos de crisis agrícolas o de tantas epidemias que azotaron a la Nueva España y a la región en el siglo xviii. Imposible que una economía de subsistencia pudiera ininterrumpidamente costear esas cargas. Especialmente se sentía en esta zona el enojo hacia los Condes de Santiago Calimaya que además de invadir partes del territorio para enriquecimiento de sus haciendas y ranchos, argumentaban ser encomenderos a perpetuidad, pese a que esta institución había sido fuertemente atacada por el propio gobierno español desde 1542.

Ante la situación planteada en las instalaciones de la parroquia, con el apoyo de las autoridades de la república de indios y por supuesto “de la representación del

<sup>44</sup> Floriberto Díaz Gómez. Derechos Humanos y Derechos Fundamentales de los Pueblos Indígenas. *La Jornada, Suplemento Cultural, Semanal*, número 314, 12 de marzo 2001.

<sup>45</sup> Véase Margarita Loera Chávez y Peniche. *Calimaya y Tepemaxalco. Tenencia y transmisión hereditaria de la tierra, en dos comunidades indígenas de la época Colonial*. INAH. México. 1979: 66-9.

común”, que existía en cada pueblo sujeto y barrio; estaba integrada atendiendo a un criterio jerárquico al que se accedía por la participación de cargos en la comunidad y donde los viejos tenían un papel prioritario, se inició un proceso al que hemos llamado “la santificación de las tierras”. Era como una refuncionalización, que burlaba las antiguas medidas tomadas por el gobierno español cuando se hizo la reclasificación de las tierras en el siglo XVI y los terrenos dedicados al servicio del culto religioso llamados “Teotlalli” en la época prehispánica y por los españoles tierras de los demonios,<sup>46</sup> fueron transferidas a la Corona para evitar el culto a entidades no católicas. En esta etapa nueva, la intención de dar tierras para el servicio religioso se institucionalizó y rebasó todos los espacios. Indudable es que en el siglo XVIII el culto a los santos era sincrético, pero las peticiones a las entidades de la naturaleza eran la regla cotidiana en los calendarios agrícolas religiosos, como lo era en la etapa anterior a la llegada de los católicos.

Desde un punto de vista “legal” poner la tierra a nombre de los santos era lo mismo que extraerla de la esfera jurídica, pues ni españoles ni indios estarían dispuestos a adquirir tierras de los santos para fines no sagrados. Cada uno veía en cada santo una representación sagrada de acuerdo con su cosmovisión, pero en ambos había un fuerte respeto por el espíritu que le representaba. Por otro lado, si en los santos los indígenas podían hacer pervivir sus antiguas creencias, no está de más recordar que en España igual que en otras partes de Europa había muchos santos católicos a los que se recurría para solicitar apoyo en beneficio de los fenómenos climáticos.<sup>47</sup>

En el archivo parroquial de Calimaya es impactante la gran cantidad de información que da cuenta de la enorme transferencia que hubo de tierras para ponerlas a nombre de los santos. En muchos paquetes de documentación sin encuadernar se localizan documentos que delatan ese procedimiento en la tierra; una muy buena parte de ellos están escritos en náhuatl y redactados por un escribano indígena, pero se llevaban a cabo frente al juez eclesiástico. El modelo de los escritos es de alguna forma el de una transacción legal de tipo occidental como “ventas”, donaciones, permutas y testamentos o memorias testamentarias. Lo extraño es que las tierras que

<sup>46</sup> Francois Chevalier. La formación de los grandes latifundios en México: tierra y sociedad en los siglos XVI y XVII en México, en *Problemas agrícolas e Industriales de México*, vol. 8, 1956: 23. *apud*, Torquemada, *Monarquía Indiana*, Lib., VIII, Cap. XX.

<sup>47</sup> Gustavo Garza Merodio y Mariano Barrientos Vallvé. El clima en la Historia. *Ciencias*, núm. 51, julio-diciembre, 1998.



Foto 3. Arcángel San Miguel (Izq.) Sta. Cruz (Der.).

se transfieren en estos documentos no son tierras que puedan venderse de acuerdo con la ley hispana, pues o eran comunales o de cultivo familiar, por lo que su venta estaba prohibida.<sup>48</sup> Como complemento a toda esta información se encuentran en el mismo archivo libros de cargo y data de cofradías creadas bajo la advocación de un santo, las cuentas de los mayordomos que tenían a su cuidados un santo y una tierra; el santo simplemente estaba sobre un altar y tenía adscrita una tierra para cubrir sus servicios, se cuenta también con las actas de bautizos, matrimonios y defunciones, que permiten obtener datos sobre formas de regulación matrimonial y de organización familiar para evitar que la tierra de un pueblo o un barrio quedara transferida a no oriundos del mismo. La revisión completa de todo este material ha llevado varios años de trabajo y en otros estudios hicimos un análisis cuantitativo de la información.<sup>49</sup> En estas páginas nos interesa más hacer una reflexión de carácter cualitativo relacionada con la cuestión de los santos.

<sup>48</sup> Margarita Loera Chávez y Peniche. *Calimaya y Tepemaxalco...*, *op. cit.*: 99-118.

<sup>49</sup> *ibid.*: 13-138.

El grado de representatividad de la cantidad de tierra entregada a los santos con relación al conjunto territorial no se puede medir numéricamente, con la información con que se cuenta; sí podemos sin embargo, afirmar que fue de suma importancia, pues la tierra transferida fue de todo tipo: la de cultivo familiar denominada “tierra entregada por derecho común de naturales”, tierras de monte, tierras comunitarias de varios tipos, incluyendo por ejemplo las de tributos, cajas de comunidad y hasta de común repartimiento.<sup>50</sup>

En Calimaya y Tepemaxalco, hasta ese momento no eran muchos los ranchos y haciendas de españoles que no fueran los Condes de Calimaya.<sup>51</sup> El asunto era obvio, a ellos les interesaba continuar percibiendo el tributo por encomienda y si los indios no tenían tierra para cubrirlo, se suscitarían dificultades para ello. Así que de alguna forma impedían el paso a otros españoles.

Ahora bien, el que los religiosos estuvieran de acuerdo en hacer estos movimientos de tierras, era también comprensible, independientemente de la intencionalidad subyacente por parte de los indios al seguir sus calendarios de culto agrícola religioso, pues la cantidad de servicios que se pagaban a la iglesia por misas y procesiones, sobre todo, dejaban fuertes sumas a los fondos parroquiales. Además, todos los servicios de asistencia social que desde la congregación hasta este momento cubrían las cajas de comunidad, fueron traspasados a las cofradías con todo y las tierras; esto convenía a la parroquia.

El asunto es que para el año de 1750, por lo que se indica en el *Directorio Parroquial* que permanece en el archivo, había una cantidad impactante de cofradías, pues además de las de la cabecera, los pueblos sujetos tenían hasta dos y tres registradas y administradas desde la parroquia, pero encabezadas por un mayordomo indígena de la comunidad a la que pertenecía cofradía y santo. Estas instituciones de origen claramente español, se adaptaron a los requerimientos de los pueblos campesinos, quienes pusieron gran cantidad de tierras de todo tipo a su nombre, con el producto de su trabajo y el conjunto de bienes y actividades económicas que realizaban, daban apoyo a sus miembros para pago de los tributos, daban trabajo a varios de sus integrantes, cuidaban de viudas, huérfanos, enfermos y cualquier necesidad de sus miembros y pagaban las fiestas de los santos titulares y servicios de asistencia a ermitas, panteones, etcétera; en forma muy especial, apoyaban la

<sup>50</sup> *ibid.*: 99-119

<sup>51</sup> *ibid.*: 100-4.

## LOS ESPÍRITUS DE LOS VOLCANES

### LA MARCHA DEL COSMOS

ancestral costumbre de rendir culto a los ancestros y costear los gastos de los funerales de sus miembros, que de acuerdo con “las costumbres” solían ser elevadísimos. Eran instituciones orientadas a sostener la estructura campesina tanto en su aspecto familiar como comunitario, se manejaba en ellas un mayoritario interés por la lucha indígena. Su administración a cargo de los propios indios estaba inserta en las formas económicas de carácter dominante, lo que para ellos no parece haber sido un impedimento para manejarlas económicamente con acierto.

Además de estas organizaciones que tenían al frente un mayordomo, existían otro tipo de mayordomos cuya función era cuidar los santos y la tierra que tenían asignada en los altares de las iglesias, luego de cuidar de la atención del santo, el mayordomo podía usar el resto del producto de la cosecha para beneficio de su familia. De igual forma se manejaba la tierra de cultivo familiar en los hogares que era puesta a nombre del santo y después de servirle, la familia ya podía tener acceso al resto del producto de la misma. Veamos a continuación la traducción de una memoria testamentaria, pues la obligación de esta forma de poseer la tierra debía perpetuarse mediante el sistema de herencia local:

[...]y segunda cosa declaro que dejo una milpa un solar y los santos a mi hijuelo Joseph Gabriel se la dejo por mi voluntad a causa de que entra como persona nueva a trabajarle a nuestro padre Señor San Pedro y Señor San Juan Bautista para que de flores y copal haga visita y los diferentes servicios, otra vez por orden de nuestro Señor Gran Tlatoani y otra vez por mandato de los señores gobernadores y que nadie haga pleito y se cumpla mi palabra.

Y con distinción pongo mi mandato y dejo a mi tío Bernardo de la Cruz como depositario mientras se cría mi hijuelo y si Dios quiere que se case entonces le entregarán su casa en lo que le pertenece y también digo que si Dios quiere y tiene hijos siempre irán heredando de igual manera.<sup>52</sup>

<sup>52</sup> Archivo Parroquial de Calimaya. Serie de Testamentos.



## 2.2. *las reformas borbónicas*

La cobertura en todos los ángulos de la vida de las comunidades campesinas indígenas por los santos era un fenómeno que estaba plenamente consolidado antes de las Reformas Borbónicas, cuando empezaron los primeros intentos por desamortizar las tierras en las comunidades de indios. Fue entonces cuando desde la esfera dominante se limitó a nivel de toda la Nueva España la intromisión de los sacerdotes en las transferencias de tierras. En 1781, por ejemplo, de plano se prohibieron las transacciones de tierra realizadas sin las autoridades hispanas asignadas para el caso. Es decir, que las que hemos estudiado no llenaban los requisitos ante las instituciones de carácter hegemónico [*Recopilación de Leyes de Indias* (RLI), Ley 27, tit. I, lib.6].<sup>53</sup> No obstante, al interior de los poblados en estudio las leyes externas no parecen haber existido; curiosamente de 1760 hasta el momento de la consolidación de la independencia en 1821, el número de transacciones de transferencia de tierra a los santos localizadas en el archivo parroquial incrementó con relación a los años previos.

Antes de hacer algunos señalamientos con respecto a esto último, es necesario asentar que varios fenómenos importantes ocurrieron en ese entonces: la parroquia se secularizó (en 1754); con los ataques al consulado de comerciantes de la Ciudad de México por las Reformas Borbónicas, éstos crearon una red foránea en Toluca y con ello varios españoles que en los documentos aparecen con el nombre de “vecinos del comercio”, llegaron a vivir al poblado cabecera de la República de Indios de Calimaya, lo que generó un gran cambio allí y un consecuente reforzamiento de las esferas indígenas en los pueblos sujetos. En la cabecera, no obstante, hubo pugnas entre los grupos dirigentes indígenas que llevó a una mayor “macehualización” del cabildo, los españoles adquirieron propiedades en el centro del poblado y crearon sus propias cofradías desde donde empezaron a ejercer cierto control en lo espiritual, social, político y económico. O sea, se inició un proceso de mestizaje pero, en cambio, en los pueblos se llevó a cabo un fuerte proceso de cohesión interna, al punto que para 1820 cada uno de ellos obtuvo momentáneamente su cabildo, apoyados en la Constitución de Cádiz.

<sup>53</sup> Véase José María Ots Capdequi. *Instituciones*. Salvat Editores. Barcelona. 1959: 505. y Manuel Fabila. *Cinco siglos de legislación agraria (1493-1940)*. Banco Nacional de Crédito Agrícola. México. 1941. T.L.XXX:42-84.

## LOS ESPÍRITUS DE LOS VOLCANES

### LA MARCHA DEL COSMOS

Es decir, que durante las reformas Borbónicas, en lo que se refiere a las tierras de los santos, todo continuó igual, sólo que en ese momento las cofradías españolas, y por tanto los santos que las representaban, también adquirieron tierras por vía de “ventas” efectuadas desde la parroquia y supuestamente al margen de la ley. Las causas por lo que los indígenas aceptaban esto eran por deudas de tributos o por efectos de crisis agrícolas y epidemias. Los años en que se localizó un mayor número de transacciones fueron por ejemplo el de 1786 (el famoso año del hambre) o el de 1813 cuando a nivel local hubo una fuerte epidemia.<sup>54</sup> Quienes adquirieron la tierra fueron todavía los santos, sólo que a los santos de los indígenas (que eran mayoritarios) se agregaron los santos españoles: el mestizaje campesino había empezado a desarrollarse, principalmente en el pueblo cabecera. Sin embargo, los santos seguían recubriendo todo y sus fiestas y rituales tuvieron igual continuidad en los montes, ríos y en el volcán. Esta situación no cambió ni siquiera en los años en que la guerra de independencia causó fuertes impactos en la vida de los campesinos indios de nuestra todavía República de Indios de Calimaya. En esos años inclusive el traspaso a nombre de los santos llegó a cubrir a tal punto el territorio que hasta la tierra del monte, o sea, los bosques del volcán se traspasaron para apoyar el calendario agrícola religioso; en este caso el de Semana Santa, importante tanto para la cosmovisión indígena como para la católica. Fue en el año de 1804 cuando por necesidades económicas se hizo el trato con el español Juan López Tello. Él explotaría los bosques del volcán durante el tiempo señalado en el arrendamiento, a cambio de costear todos los gastos de Semana Santa. La transacción tuvo que ser firmada por cada uno de los jefes de familia de San Pablo Tepemaxalco, además de las autoridades de república y los representantes del común de naturales de esa localidad, pues era a este poblado a quien pertenecía la parte de tierra montuosa que se estaba arrendando.<sup>55</sup>

¿Cómo explicar la sobrevivencia de la comunidad campesina, si la tierra en términos generales estaba toda en manos de los santos al finalizar el Virreinato? Al parecer fue esa una de las etapas que los científicos sociales hemos llamado como descampesinización, pues la tierra de cultivo familiar era escasa y el campesino

<sup>54</sup> Margarita Loera Chávez y Peniche. *Calimaya y Tepemaxalco...*, *op.cit.*:107.

<sup>55</sup> Véase Archivo del Comisariado Comunal de Calimaya (ACCC), Litigio de José Arevalo contra Tepemaxalco sobre pastos en 1804 7f. rv; puede consultarse también AGN, Ramo de Tierras, 1785-1788, V.1664, exp. 12, f.90.

tenía que dedicarse a otras actividades. Observando para este periodo un conjunto de 60 memorias testamentarias indígenas; podemos aseverar que la tierra menor a la hectárea era la que predominaba (de 146 propiedades 91 estaban en ese rango, 37 en dos hectáreas y solamente 3 en más de seis).<sup>56</sup> Además por otra información sabemos que para el año de 1823 del total de contribuyentes, o sea jefes de familia nuclear, que había para cada uno de los 13 pueblos (ya entonces municipio) el 75% aproximadamente correspondían a la cabecera y el 99% a los pueblos dependientes; trabajaban como jornaleros en los ranchos y haciendas comarcanos.<sup>57</sup> ¿Entonces quién trabajaba la tierra de cultivo familiar? Es aquí justamente donde entra la organización ritual en torno a los santos, pues detrás de ella había toda una actividad que también abarcaba la vida profana y que revestía un sistema de ocupaciones (llamados cargos) al interior de cada familia y de la comunidad en general. En cada familia campesina, la pluriactividad era la regla ya desde entonces.<sup>58</sup> Cada miembro de acuerdo con sexo y edad tenía diferentes funciones y todo se repartía igual en forma simétrica. La lógica era una transferencia de energía, primero al interior de la familia nuclear, luego de la extensa, después de cada pueblo en particular y por último del conjunto. Estas reglas simétricas de reparto de energía a través del trabajo subyacían en forma paralela en el plano sagrado. Cada escala de la que venimos hablando, en el orden profano tenía como núcleo aglutinador un santo con el que también se establecía ese nexo recíproco a partir del ritual (como respuesta a las ofrendas, oraciones y sacrificios de todo tipo, se esperaba la respuesta positiva a la solicitud con que se hacían). De igual manera sucedía con los ancestros a quienes la divinidad había dado en principio la tierra y eran la raíz y el sustento de los pueblos. Todo esto nos lleva a recordar las palabras de Marcelo Carmagnani

<sup>56</sup> Véase Margarita Loera Chávez y Peniche. *Lugar donde se construyen casas (Historia, memoria colectiva y testimonio histórico en Calimaya, Estado de México)*. Ayuntamiento de Calimaya 2003-2006 y Casa de Cultura. México. 2005.23. apud. Memorias testamentarias dispersas en paquetes de documentación suelta del Archivo Parroquial de Calimaya.

<sup>57</sup> *Ibid.*, Apud. Archivo Municipal de Calimaya, Caja de tesorería correspondiente al año 1823.

<sup>58</sup> Véase Hubert Carton de Grammont, *Boletín Agro*, números 4, 5 y 6, UNAM-IIS/CEA, México, 1987.; Hubert Carton de Grammont. *Globalización, deterioro ambiental y reorganización social en el campo*. Universidad Nacional Autónoma de México. México. 1995.; y Hubert Carton de Grammont. Las perspectivas de la organización en el campo: Descorporativización, democracia o neocorporativismo. *TRACE (Travaux et Recherches Dans les Amériques du Centre)*, No. 27, 1995.

## LOS ESPÍRITUS DE LOS VOLCANES

### LA MARCHA DEL COSMOS

cuando habla de la doble función de la tierra que dio cuerpo a la organización campesina y que le arraiga en el tiempo, pese a los cambios que se den en función de las mutaciones que impone el mundo dominante:

El territorio concebido como algo que es al mismo tiempo sagrado y terrenal, sagrado porque es la dimensión espacial concedida por la bondad divina a sus hijos y terrenal porque es el lugar geográfico y humano susceptible de sintetizar la satisfacción de las necesidades cotidianas y la reproducción de las generaciones venideras. Se trata de una concepción del territorio que presenta la característica de enraizarse con un pasado despojado de lo inerte e inútil y que proporciona al presente el utillaje mental básico para poder controlar todos los aspectos relativos a la territorialidad. Esta relación entre pasado y presente es la que, renovado constantemente el bagaje cultural indio, proporciona los instrumentos necesarios para poder enfrentar un futuro no fácilmente predecible, pero tampoco totalmente incierto.<sup>59</sup>

De acuerdo con lo anterior, desde finales del siglo XVII y hasta finales del Virreinato, con la institucionalización de los santos, en el calendario parroquial, se reforzó, también todo en cuanto a la organización profana de los poblados en estudio. Dicho en otras palabras, lejos de haberse dado un fenómeno de descampesinización, se dio todo un refuerzo interno a los ejes que desde el pasado mesoamericano nutrieron la vida del campesino indígena. Es decir, la organización recíproca o de ayuda mutua como sostén del sistema, y en esta etapa, la institucionalidad y su fuerza para proteger la tierra del grupo fueron cruciales. Para sufragar los gastos en lo que se refieren a las festividades que demarcaban los ciclos del calendario agrícola, se hacía lo siguiente: para cubrir las ceremonias del día de la Candelaria, inicio del ciclo agrícola con la bendición de las semillas, el altar de la virgen “contaba con muchas tierras” para ello; el 3 de mayo día de la Santa Cruz, y fecha de solicitud del agua en todo el territorio, los santos en conjunto hacían donativo para las ceremonias, incluyendo a las del volcán pues para ellas los santos de los altares familiares eran dadivosos; el 15 de agosto cuando se hacían las primeras recolectas en los campos, las tierras de la Virgen de la Asunción costeaban los gastos religiosos, y el 2 de noviembre cuando el producto de la cosecha se compartía con los ancestros, “raíz

<sup>59</sup> Marcelo Carmagnani. *El regreso de los dioses. El proceso de reconstrucción de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*. Fondo de Cultura Económica. México. 1988:103.

de la Tierra”, otra vez los santos costeaban en conjunto los gastos religiosos y cada santo de hogar hacía lo propio a nivel familiar. El resto de las festividades, que como hemos dicho abarcaban todos los rincones y todo el año, cada santo costeaba con sus tierras su fiesta. Lo profano y sagrado estaba pues en un constante movimiento, y detrás de este proceso la figura de los santos era esencial.



Foto 4. El ser humano y el espíritu del bosque.

Con respecto a las ceremonias que se llevaban a cabo en ríos, manantiales y otros puntos de la naturaleza, especialmente las lagunas del volcán, en aquél momento eran prácticas simplemente complementarias al conjunto ritual y con similitudes en los tiempos en los que se llevaban a cabo, salvo cuando había alguna crisis climática como una sequía; entonces se tomaba al santo y se subía al volcán, ya fuera a las lagunas o a cualquier otro sitio de su geografía sagrada, o bien se recorría la territorialidad del poblado afectado llevando al santo local en andas, muchas conservadas todavía en los templos de hoy. Los campesinos hacían este trabajo sin la intervención de las autoridades parroquiales hispanas, muchas veces con sus propios especialistas rituales que no difícilmente eran parte de las autoridades

que cuidaban las mayordomías y cofradías. Sus finalidades estaban muy ligadas a los cambios climáticos, pero también a esa peculiar relación con la tierra a la que llamamos memoria biocultural,<sup>60</sup> pues el equilibrio de los cultivos en las parcelas estaba entregado a las entidades que representaban y resguardaban al volcán. En ese tiempo los especialistas rituales seguían existiendo igual que como lo narra Jacinto de la Serna para la primera parte del siglo xvii, sin embargo, en esta última etapa los documentos solamente acusan persecución cuando se trata de actividades de curación humana de cualquier tipo, incluso de adivinación, pero nada relacionado con el culto al volcán.<sup>61</sup>

### 3. El siglo xix

El siglo xix fue de enormes cambios para los pueblos campesinos indígenas y la constante, en relación con los santos, fue la tendencia liberal con respecto a la necesidad de desamortización de las tierras eclesiásticas y comunitarias. En nuestro caso de estudio esto inició desde tiempos muy tempranos por ser tierra del Estado de México, “pionero del liberalismo en México”.<sup>62</sup> En el fondo lo que se buscaba era terminar con las tendencias conservadoras, sobre todo aquellas ligadas al enorme poderío de la Iglesia Católica y el control enorme que esta institución ejercía sobre todas las capas sociales. La idea era pugnar por la libertad de culto, la educación laica, la implantación del registro civil y la eliminación del gran latifundio eclesiástico. Pensaban que una de las causas de los males que padecían las comunidades rurales era el gasto excesivo en el culto religioso. La mentalidad comunitaria sobre la propiedad territorial y las prácticas religiosas indígenas eran vistas, no como parte de su estructura interna, sino como una deformación o un mal residuo del mundo prehispánico y la culpable a sus ojos era la Iglesia, beneficiaria en lo económico también de esas prácticas. De allí que en 1856 se proclamara la ley Lerdo con la que se desamortizaron los bienes inmuebles de las corporaciones civiles y eclesiás-

<sup>60</sup> Víctor M. Toledo y Narciso Barrera-Bassols. *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Icaria. Andalucía. 2008.

<sup>61</sup> Véase por ejemplo Archivo General de la Nación, *Inquisición*, V.689, exp.16, 1693; *Inquisición*, V.1164, exp.4, 1788 e *Inquisición*, v.1349, exp.14, 1793.

<sup>62</sup> Véase Charles A. Hole. *Liberalismo Mexicano en la época de Mora 1821-1853*. Siglo XXI Editores México, España, Argentina y Colombia. 1982.

ticas, para 1867 con el triunfo definitivo del liberalismo estas políticas quedaron plenamente consolidadas.

Antes de introducirnos en la forma como las comunidades en estudio hicieron frente a este problema, es importante enmarcar aunque sea en forma breve su contexto histórico. Lo primero que hay que asentar es que aunque en el Archivo Parroquial de Calimaya los libros de las cofradías perviven hasta 1867, época en la que el triunfo del liberalismo fue definitivo y con ello estas instituciones y las tierras de los santos en general dejaron de existir, después de esa fecha los documentos que nos permiten reconstruir la mayor parte de información para nuestro tema en este periodo, se encuentran en el Archivo Municipal de Calimaya. Especialmente recurrimos a formar series documentales a través de cuatro tipos de fondos o ramos que se encuentran ordenados cronológicamente en cajas. Se trata de aquellas que manejan información sobre las tierras del municipio, las que contienen las cuentas y manejos económicos del ayuntamiento, las actas de cabildo y las que guardan juicios contra el orden establecido que nos dieron importantes datos para reconstruir la cotidianidad del diario vivir pueblerino.

Una vez que se consolidó la independencia en 1821, murió la República de Indios, se dio paso al sistema municipal y como ya por ley no hubo indios, entonces criollos y mestizos podían acceder a los cargos públicos. De acuerdo con las actas de cabildo del archivo municipal de Calimaya, lo primero que ocurrió desde tiempos tempranos de la centuria, es que si bien en los cabildos permanecieron algunos descendientes de las elites indígenas del periodo virreinal, éstas últimas se mezclaron con los grupos de españoles, o mejor dicho criollos, que se conocían como los “vecinos del comercio” y habitaban en la cabecera desde el siglo XVIII, como ya anotamos. Con ello se conformó un nuevo grupo del poder que ya no era indígena del todo. Claro que la aceptación electoral derivó en cierto descontento especialmente de los poblados sujetos, donde por el contrario, las raíces de origen étnico y territorial se acentuaron. Creemos que, entonces, se hicieron ciertas concesiones por los grupos políticos que pueden apreciarse en los libros de cuentas del ayuntamiento. De 1824 hasta 1856 por lo menos, vemos que las tierras comunitarias incluyendo los pastos y montes regresaron al cabildo, pero en los egresos comunitarios se aprecia que las autoridades locales no abandonaron a los santos y que muchos de los apoyos de asistencia social fueron retomados por cuenta del ayuntamiento, como lo hacían antes del siglo XVIII las cajas de comunidad. Una revisión de los libros de cuentas municipales nos dejó claro que el apoyo a las festividades de los santos por parte

de las autoridades locales fue definitivo. Hubo años incluso, como fue el de 1840 en el cual de los 447 pesos que se tuvieron de ingreso, 228 se dieron para fiestas de los santos patronos, es decir la mitad y hubo varios años con alcances similares.<sup>63</sup> Sin embargo, algo que nos quedó claro al revisar año con año la contabilidad, fue que los montos para apoyo de los santos subieron o bajaron en función de dos circunstancias: una la cantidad del ingreso y otra si el gobierno dominante en turno era liberal o conservador. Obvio cuando estos últimos estaban en el poder el gasto era más abierto. Después del triunfo definitivo del liberalismo encontramos ordenes por parte del gobierno estatal de Toluca, o el distrital de Tenango del Valle, en las que definitivamente se prohibía hacer fiestas religiosas en los atrios, cementerios o en cualquier otro sitio abierto.<sup>64</sup> No obstante, después de 1867 nos llamó la atención que junto a los libros de tesorería había papelillos sueltos en los que se podía ver que a pesar de todo el ayuntamiento, en especial alguno de sus miembros, seguía apoyando el culto de los santos de los distintos pueblos con algún legado económico.

El siglo se caracterizó en general por las dificultades económicas producto de la inestabilidad del país pero también porque desde el exterior había fuertes demandas económicas, para apoyo de las guerras como la de Texas en 1836 o la de 1847, pero también las internas que azotaban al país. Los ingresos del ayuntamiento eran pobres y no era mucho lo que con ellos se podía hacer.

En las cajas de tierras encontramos la documentación necesaria para dar seguimiento a las ventas de tierras y otras transferencias de este bien a lo largo de toda la centuria. En principio nos llamó la atención que la tendencia de vender terrenos a las cofradías siguió el mismo comportamiento que durante las Reformas Borbónicas, es decir, se hacía un traspaso interno hacia las cofradías y esto continuó hasta 1856. Después hay un periodo en que no se llevó a cabo ninguna venta que va de esta última fecha hasta el año de 1890. Sin embargo, en este tiempo encontramos otro tipo de paquetes de información también en las cajas de tierras; en ellos se pudo constatar que todas las tierras de los santos y de las cofradías pasaron al ayuntamiento y que este no las puso a la venta, por el contrario las asignó a las familias campesinas.<sup>65</sup>

<sup>63</sup> Véase cajas de tesorería municipal que se encuentran ordenadas cronológicamente.

<sup>64</sup> Archivo Municipal de Calimaya, cajas de tierras, folder de 1870.

<sup>65</sup> Archivo Municipal de Calimaya, cajas de tierra del periodo 1867-1890.





Foto 5. La tierra de los santos.

Fue también en este momento cuando se generó otro fenómeno. Cuando los santos se quedaron sin tierra se crearon las mayordomías ya con los lineamientos con los que hoy las conocemos. Cada año se elegían mayordomos en la cabecera, en los barrios y en los pueblos del municipio para que organizaran las fiestas y rituales. Pedían a la colectividad que les apoyara en su misión y esto fortalecía los lazos internos. Esto es, que si en ese momento la tierra ya no era de los santos, sino de los campesinos, lo que había por hacer era apoyar las costumbres ancestrales con los recursos familiares y así se cubrieran los ciclos rituales de los calendarios agrícolas religiosos.<sup>66</sup>

El regreso de los terrenos de los santos a las familias campesinas inició desde tiempos muy tempranos del siglo XIX con algunos casos que demuestran el inicio de la tendencia. En el año de 1829, por ejemplo, un campesino llamado Pedro López, mayordomo de una imagen de la Purísima Concepción que tenía una tierra donada por su familia a la iglesia, dijo que ni la imagen ni la tierra tenían ya cabida en el templo, pretextando que este último se estaba arreglando. Entonces comunicó

<sup>66</sup> Archivo parroquial de Calimaya, documentación sin clasificar.

que se llevaría la imagen y la tierra a su altarcito familiar y que desde allí continuaría dando los servicios religiosos. De inmediato se armó el alboroto en el pueblo y se acusó a Pedro de reclamar los bienes de la virgen, “no por cuidar de su culto, sino por codicia y ambición”, actitudes que, era bien sabido, no podían aceptarse entre los campesinos calimayenses, ya que eran contrarias a las reglas de reciprocidad y ayuda mutua que equilibraban la vida de la comunidad. Se le indicó entonces a Pedro que por acta testamentaria, dictada frente a “la representación del común del pueblo”, la tierra llamada El Capulín quedó dedicada al culto de la virgen y que, por tanto, no podía volver a su familia. Se dijo también que este último tenía 13 años de labrar esa tierra y que no había rendido cuentas a la comunidad. Se le acusó de enriquecimiento y, peor aún, de lograrlo negando los servicios y el culto debidos a la dueña del terreno: la virgen.

Pedro López aseguró haber cumplido con sus obligaciones. Dijo que no sólo eso, sino que dio mayor realce y lucimiento a la fiesta anual de la Purísima Concepción, llevó cantores y música de distintos pueblos, anunció la función desde la víspera con salvas y repiques, adornó el altar con cuanta decencia y lucimiento estuvieron a su alcance y que había incrementado los bienes de la virgen, pues le compró ropas y utensilios para el culto y le arrendó una tierra para una vida de magueyes y compró otra para cultivarla. Insistió, que le permitieran llevarse la imagen religiosa a su casa y pidió que se estudiara si su enriquecimiento había sido con los bienes de la virgen; en tal caso estaba dispuesto a perder todo lo que tenía para cubrir su falta ante la colectividad.

Fue entonces, cuando el ayuntamiento puso fin a las discusiones, argumentando que sólo él tenía facultad para decidir sobre la tierra “conforme a lo que detallaban las facultades de la municipalidad”. Las autoridades canónicas no tenían ya ninguna posibilidad, ya que estaban derogados por la Constitución del Estado de México los derechos de adquisición de bienes raíces por manos muertas, y entre los civiles estaba prohibido dejar tierras a los santos “de acuerdo a lo dispuesto por las leyes”. Situación que como vimos antes no se llevaba a efecto del todo, pero aquí el ayuntamiento apoyó a Pedro, obligado por lo que imponían las leyes externas a la comunidad campesina. No obstante, supo respetar la ley que imponía la fuerza de la costumbre local, por lo que aclaró que, aunque el campesino regresara la imagen a su vivienda “no debía privarse a la Virgen de su culto”.

Esta situación tan poco comprendida en ese momento, se generalizó entre los años de 1867 a 1890 aproximadamente. Para entonces ya algunos de los pue-

blos sujetos en el Virreinato habían logrado el rango de municipio. Se trataba de San Antonio la Isla, Mexicalzingo, Chapultepec y Santa María (Rayón), todos ellos ubicados en la parte baja cercana a la laguna. La lucha por la demarcación territorial y las particularidades culturales, étnicas y lingüísticas al interior de cada pueblo y barrio no fue descuidada en ese momento, el reparto de los terrenos de los santos se hizo considerando los criterios de cohesión de cada localidad, esto era una forma de fortalecer la unidad municipal y territorial.

Igual que como en los primeros años del Virreinato el culto fue perseguido, ahora por las políticas liberales, por lo menos hasta los tiempos del Porfiriato. Pero igual que antaño, “la costumbre continuó”, y el ritual en templos, hogares y sitios de la naturaleza, se siguió realizando. No eran tiempos de bonanza económica, de modo que con las mayordomías y la tierra de los santos regresada a los campesinos,

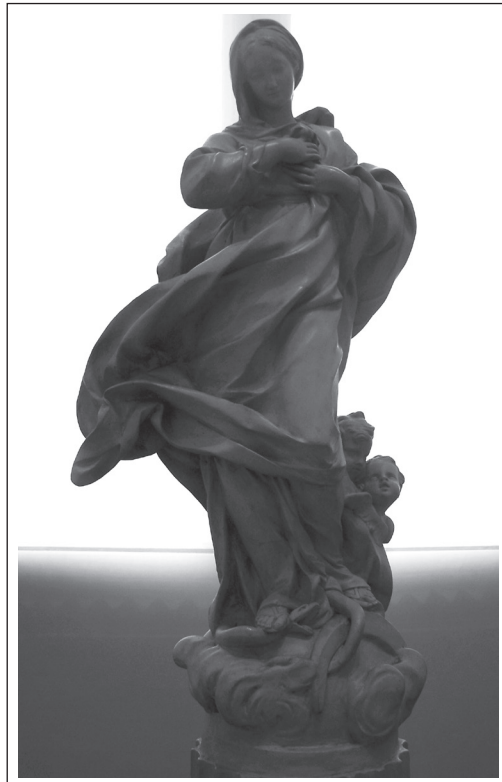


Foto 6. Nuestra señora de las flores.

quizá hubo menor lucimiento en los gastos en relación con las festividades del siglo XVIII, pero acaso por ello las costumbres de solidaridad y ayuda mutua se reforzaron y nuevamente los santos eran el eje que les daba cohesión en todos los niveles. En síntesis, es cierto que hubo cambios profundos en las comunidades campesinas de indígenas en estudio, pero los ejes que sostenían su estructura interna permanecían intactos y los santos seguían siendo sus pilares de identidad y cohesión.

#### 4. Siglos xx y XXI

Una vez pasado el afán de los liberales por desamortizar las tierras de la iglesia, con su consecutivo ataque a las festividades campesinas de los indígenas, y después que las tierras de los santos regresaron a los campesinos, las mayordomías y su forma de organización a partir de sistemas de reciprocidad de energía y ayuda mutua en cada barrio y pueblo del municipio de Calimaya, se fue consolidando a lo largo de todo el siglo xx y lo que va del XXI. Los cambios en función de los tiempos históricos y de los impactos provenientes desde el exterior han sido muchos, pero la esencia de la comunidad campesina en cuanto a sus formas de organización familiar y comunitaria sigue existiendo con fuertes similitudes hasta la actualidad.

Durante el porfiriato, en todo el municipio hubo cambios profundos en las labores que apoyaban a las economías de las familias campesinas, ya que los grupos de poder local se dedicaron a la actividad de la arriería, y Calimaya se tornó en el último punto que tocaban a su vez los arrieros que provenían del sur del Valle de Toluca antes de llevar sus productos a la capital del Estado de México. Con estas actividades y con el paso del ferrocarril por el municipio el comercio aumentó y los campesinos además de la labranza de sus pequeñas parcelas, podían acceder a través de algunos de sus miembros al servicio de estas actividades. Sin embargo, después de la revolución todo empezó a cambiar. La década de los 20's estuvo llena de conflictos y movimientos sociales; el más importante de ellos fue el movimiento cristero, que afortunadamente no causó mayores estragos locales. En cambio, las heladas y las sequías de los últimos tres años de ese decenio hicieron que las cosechas se malograrán y que el grano llegara a precios inaccesibles en los mercados regionales.

Sin embargo, el problema más terrible que se vivió al despuntar la década siguiente fue que su efímero desarrollo comercial se truncó por los adelantos de la tecnología, especialmente por el uso del automóvil y la construcción de nuevas

carreteras. Cuando el tren a Tenango desapareció y se abrió la carretera a Ixtapan de la Sal, los camiones y automóviles empezaron a surtir lo que demandaban los mercados de Toluca de las tierras del sur. Los arrieros dejaron de existir y la distancia que había de la nueva carretera a la cabecera municipal ocasionó que nadie más visitara Calimaya, ni siquiera para tomar un refresco o deleitarse con su paisaje.

Los antiguos comerciantes de la localidad empezaron a buscar nuevas formas de procurarse el sustento. Algunos miembros de las élites se quedaron sólo a trabajar sus ranchos, que no eran grandes ni contaban con terrenos muy productivos; otros, como la familia García, cambiaron sus mulas por camiones de carga y procuraron seguir en el comercio. Pero la mayoría de los que integraban aquel grupo, que durante el siglo XIX controló la economía, la política y la vida social de las localidades, iniciaron el éxodo. Algunos a la ciudad de Toluca, otros a la de México; con todo ello Calimaya se convirtió en un pueblo fantasma que heredó, como vestigio de aquella “buena etapa de su historia en el porfiriato”, una tienda o un comercio cerrado en cada casa de las que se alineaban a lo largo de la calle principal del pueblo.

Desde el exilio, los calimayenses que se fueron conservaron el amor al terruño que les dio su bonanza económica y los beneficios de la educación, la que les permitió, a la vez, competir en los terrenos de las economías urbanas. De vez en cuando volvían a visitar a sus parientes, y entre ellos solían reunir algunos fondos con el fin de prestar ayuda a su querida Calimaya, caída en la desgracia. Enviaban recursos para evitar que las fiestas típicas no dejaran de llevarse a efecto y hasta colaboraron en algunas de las mejoras de la cabecera.

Pero el amor distante no salvó ni siquiera un poco la dura realidad que vivían los calimayenses que se quedaron en el pueblo. Muerto el comercio, sólo quedaba un camino: volver los ojos de manera prioritaria a la agricultura. A fin de cuentas esa actividad era la que históricamente les había identificado. Más que nunca se volvió a la organización interna en los pueblos y barrios; las mayordomías y los santos eran como antaño los ejes de identidad y cohesión social.

Una de las medidas políticas que vino a amainar un poco la crisis económica y social fue el reparto agrario, que se efectuó con las tierras de las haciendas comarcanas. El 4 de octubre de 1930 el gobernador del Estado de México, con aprobación de la Presidencia de la República, dio resolución a las demandas de Zaragoza, dotando a este poblado con terrenos de la hacienda del Veladero. Era una superficie de 1,362ha divididas de la siguiente manera: 98ha de temporal de primera y 1,264 de monte. San Francisco Putla, que entonces pertenecía a Calimaya, también



Foto 7. El corazón del campo.

recibió terrenos del Veladero, pero se le negó la restitución de bienes comunales porque no tenían títulos antiguos. Santa María Nativitas obtuvo 500ha de tierras ejidales de la hacienda de Zacango, pero también se le negó la tierra comunal por las mismas razones que a Putla. San Andrés Ocotlán recibió terrenos ejidales del rancho del Mesón y de la hacienda de La Esperanza. Los de la Huerta recibieron terrenos ejidales del Veladero y se les negó el derecho, por falta de legitimidad, de tierra comunal. San Bartolito recibió su ejido de la hacienda de Atenco, mientras que San Marcos y San Lorenzo se quedaron sólo con su propiedad privada.

La cabecera de Calimaya, por su parte, conservó la misma envergadura prehispánica-colonial, ya que desde entonces poseía sus tierras comunales y ninguna hacienda ni rancho creció dentro de su fundo legal, no hubo quien la dotara de tierras ejidales y tuvo que conformarse con orientar su desarrollo económico a lo que sus recursos le brindaban. Por primera vez el calimayense de la cabecera puso sus ojos de manera seria en la explotación de la madera del monte.

En cuanto al reparto de la tierra de la hacienda de Atenco, que un día perteneció a los condes de Santiago Calimaya y creció en parte dentro del antiguo territorio, no benefició mucho al municipio, pues solamente recibió tierras de ellas San Bartolito. Con tantos cambios en la tenencia de la tierra, se fundó en Calimaya el Comisariado Comunal en 1949.

Algo que también hay que recalcar como parte de la historia del siglo xx en el Valle de Toluca fue que a partir de los años 50's se dio un verdadero caos en materia ecológica, particularmente con la explotación desmedida de las reservas forestales a partir de los años 40's, y como asentamos al principio de estas páginas con la laguna de Lerma a mediados del siglo.

No obstante, el encierro que hasta los años 70's tuvo esta cabecera por la ausencia de buenos caminos fue superado; a principios de esa década se empezaron a pavimentar las rutas camineras en todo el municipio y se conectaron con el exterior. Esto ayudó a que se entrara en un aceleramiento de infiltración de elementos de modernidad en todos los órdenes, por ejemplo, hubo mejoras en los servicios y la actividad mercantil se recuperó en ciertos rubros, se pudo acceder al trabajo externo, mejoró la educación, los servicios médicos y se desarrollaron algunas empresas. Además, los efectos de crecimiento de Toluca, la capital estatal, el impactante proceso de industrialización que tuvo la entidad mexiquense desde mediados de siglo y la inmigración masiva de sitios aledaños al municipio no dejaron de incidir en la vida local, pero el municipio ha continuado dentro del modelo de vida campesino, aunque la pérdida de las lenguas indígenas todavía imperantes en la centuria anterior fue otro golpe a la memoria biocultural que los santos resintieron fuertemente. Las esencias por las que se solicitan sus favores en torno al calendario agrícola religioso no se olvidan, pero sí parece ir en un aniquilante olvido su identidad con el mundo prehispánico. Aunque como asentamos con anterioridad, la costumbre de colocar a las deidades prehispánicas localizadas en las milpas, en las paredes de las casas o en sitios públicos, continuó en el siglo xx. El Xipe Tótec del arco del reloj en la plaza central frente a la parroquia de San Pedro y San Pablo puesto en el año de 1921, es un ejemplo, y otro nos fue narrado por Julio César Gómez Hernández, joven de 23 años, del barrio de San Juan, ubicado en la cabecera de Calimaya quien nos contó:

[...]que el que hay en pileta `de la casa que fue de su bisabuela fue puesto por ella, no hace más de treinta o cuarenta años'. Además nos dijo lo siguiente: `en mi familia como en tantas otras del barrio, tenemos la costumbre de llevar a los santos a distintos santuarios en varios puntos de México, especialmente a Chalma o a Mazatepec en Morelos'. Antes de salir mi abuela, doña Juanita Gómara, cocina galletas llamadas tlxalcal, que es una deformación del náhuatl tlacalli (casa de Tláloc), para llevarlas en las procesiones a los santuarios y además de comerla ofrendarla por allá.

**LOS ESPÍRITUS DE LOS VOLCANES**  
LA MARCHA DEL COSMOS

Estas galletas tan propias de la evocación a los volcanes, moradas de Tlálóc, se venden todavía en los mercados y en las plazas de los pueblos del municipio.

Sobre la costumbre de subir al volcán para poner contenedores con agua de las lagunas antes de sembrar la milpa y después regresarla en señal de gratitud a las deidades cuando se realiza la cosecha, sabemos de varios campesinos en los distintos barrios de la cabecera, verbigracia, “don Serafín Malvaes y varios de mi familia”, nos dice Julio César, y nos lo han confirmado varios campesinos de Santa María Nativitas, quienes además aseguran igual que en San Andrés Ocotlán y en San Lorenzo Cuauhtenco, que no hay mejor solución a la cuestión de regular las aguas para los ciclos agrícolas que sacar a sus santos locales a recorrer el territorio del pueblo.



Foto 8. La mesa granicera, los santos católicos y los tloaques prehispánicos.



Otra costumbre en donde se mezclan las cualidades de las entidades prehispánicas, en este caso Xipe Totec, el desollado, el cambio de la piel de la tierra y los santos de los pueblos se da en la época de Semana Santa, en pueblos que antes eran parte de Calimaya como Mexicalzingo y San Lucas Tepemaxalco. Allí se usa colgar naranjas en la puerta principal de los templos y cuando las ceremonias católicas concluyen, se pelan las naranjas y la piel se entierra en las milpas para que la siembra que se realiza por esos tiempos sea exitosa. Es manifiesto que detrás de lo católico se evoca en esto todavía a la deidad prehispánica.

La custodia de la territorialidad de cada pueblo y cada barrio es fundamental. No se quiere a los fuereños. “Menos a los que han llegado a vivir a los fraccionamientos en los últimos años, porque acaban con nuestras costumbres” nos dijo el año pasado don Irineo Ríos, del barrio de los Ángeles, ex director de la Casa de Cultura de Calimaya.

En San Andrés Ocotlán, durante una práctica el 2 de noviembre de 2010, pudimos apreciar además de como el pueblo entero después de agradecer en el templo a San Andrés por sus favores, sube al panteón a compartir sus ofrendas con sus ancestros y obviamente no faltan los grupos de mariachi de Calimaya, hoy muy famosos en todo el Valle de Toluca; además nos contaron en este pueblo que hay varios mayordomos que conjuntamente realizan el ciclo festivo que corresponde a su pueblo. La unión de cada pueblo y cada barrio es esencial aunque cambien las formas. A veces se refuncionalizan danzas antiguas que reviven pasajes históricos como las de los arrieros, o la del Paseo de los locos que es una evocación a la fertilidad. Claro que hay veces que en lugar de esas danzas se amenizan las fiestas con grupos modernos y entre más conocidos, es mayor señal de prosperidad y de dignidad del santo, pueblo o barrio que lo lleva a cabo.

Las organizaciones para cooperar dependen de la época y barrio, la cooperación es esencial pues se piensa que quien no coopera con los festejos a su santo no tendrán buena economía ni cosecha en ese año. Por ejemplo, nos contó Julio César, que en el barrio de los Ángeles hay una agrupación que se llama “el grupo de los cien” que existe hace alrededor de ochenta años. En la actualidad cada uno da mil pesos, de modo que con sólo esta actividad reúnen cien mil pesos.

En San Juan suelen organizar una Kermesse y cuando era niño recuerdo que todo el que llegaba debía recibir un pequeño ramo que ponía sobre su ropa como símbolo de su cooperación y los matrimonios que se llevaban a cabo en el evento eran una

## LOS ESPÍRITUS DE LOS VOLCANES

### LA MARCHA DEL COSMOS

muestra de la búsqueda de endogamia en el barrio. Se atrapaba al novio y además de obligarlo a casarse se le cobraba una multa que es también para los servicios del santo.

Ahora bien, es cierto que el siglo xx y lo que va del XXI los golpes hacia las comunidades campesinas indígenas han sido muy grandes. Hubert Carton de Grammont, investigador especialista en el espacio rural frente a la ciudad en tiempos resientes, nos diría que la degradación del medio ambiente ocurrida en este tiempo ha tenido como consecuencia, en forma generalizada al país, el éxodo rural que se dio en forma paralelamente a “la revolución verde” de los años 40’s del siglo pasado,<sup>67</sup> de modo que la relación campo-ciudad se ha definido a través de los mercados de trabajo urbanos,<sup>68</sup> por ello en los periodos de la sociedad industrial (de la década de los 20’s a los 70’s a nivel global y a partir de los gobiernos neoliberales en la década de los 80’s en México) y luego el periodo de globalización o sociedad postindustrial<sup>69</sup> ha terminado en la desagrarización<sup>70</sup> y la migración definitiva de los campesinos, así como la migración temporal. ¿Cómo medimos este fenómeno en Calimaya? ¿Qué papel juegan los santos en ello?

Naturalmente que el planteamiento de Carton de Grammont es aplicable a nuestro caso de estudio, el proceso de descampesinización y pauperización de la mayor parte de la población calimayense es evidente. Además, para acabar de complicar el fenómeno, desde hace alrededor de siete años el terreno de cultivo en la parte más baja del territorio ha sido invadido por fraccionamientos que, además de generar un caos ambiental que llamamos “la pavimentación de las laderas del volcán” causa verdaderas “lágrimas de concreto” en el ambiente paisajístico, pues ha replegado a los campesinos a las partes altas del municipio. Veamos a continuación algunos datos numéricos con relación a esto.

<sup>67</sup> En México la revolución verde inició entre 1943-1944, pero una mayor incidencia la tuvo entre 1950 y 1970. En Estados Unidos se inició en 1940 y en el mundo la revolución verde se divulgó entre los años de 1960 y 1970.

<sup>68</sup> Según Carton de Grammont, en una ponencia dada recientemente en el IIA de la UNAM, en América Latina la oferta de trabajos urbanos es menor a la demanda por parte de gente del campo, por lo cual vienen problemas de marginación y pobreza, ya que cualquier cambio en los mercados de trabajo, tiene incidencia directa en el campo.

<sup>69</sup> Donde además viene un cambio de paradigma tecnológico y en la forma del uso de la fuerza de trabajo.

<sup>70</sup> La desagrarización es la disminución de la importancia del ingreso agrícola en la población rural.

**Cuadro 1.**USOS DEL SUELO EN EL MUNICIPIO DE CALIMAYA 1995, 2003 Y 2010.<sup>71</sup>

Usos del suelo	1995		2003		2010	
	Hectáreas	%	Hectáreas	%	Hectáreas	%
Agropecuario	7920.02	75.44	7215.38	68.73	5487.45	52.27
Bancos de material de extracción	130.41	1.24	290.52	2.77	421.6	4.02
Forestal	2140.88	20.39	2131.81	20.31	2131.81	20.31
Urbano	306.70	2.92	860.29	8.19	1306.33	12.44
Total	10498.00	100.00	10498.00	100.00	10498.00	100.00

Fuente: Obtención de las áreas a partir de Ortofotos del INEGI 1995 y del IIGCEM, 2009 y trabajo de campo 2010. Los cálculos de las áreas se obtuvieron a través del SIG.

**Cuadro 2.**

DINÁMICA HISTÓRICA DEL SECTOR PRIMARIO POR LOCALIDAD EN EL MUNICIPIO DE CALIMAYA 1970-2000.

Localidades	1970	%	1980	%	1990	%	2000	%
Calimaya PEA	3948	100.00	6651	100.00	6697	100.00	11066	100.00
Calimaya Sector Primario	2400	60.79	2849	42.84	1945	29.04	2199	19.87
Calimaya de Díaz González	587	24.46	535	18.78	439	22.57	447	20.33
Concepción Coatipac	121	5.04	129	4.53	69	3.55	76	3.46
San Andrés Ocotlán	232	9.67	403	14.15	217	11.16	191	8.69
San Bartolito Tlaltelolco	112	4.67	107	3.76	74	3.80	66	3.00
San Diego La Huerta	118	4.92	165	5.79	58	2.98	122	5.55
San Lorenzo Cuauhtenco	147	6.13	168	5.90	113	5.81	102	4.64
San Marcos de la Cruz	97	4.04	148	5.19	142	7.30	207	9.41
Santa María Nativitas	444	18.50	439	15.41	474	24.37	485	22.06
Zaragoza de Guadalupe	543	22.63	755	26.50	362	18.61	503	22.87

Fuente: Censos de población y vivienda 1970, 1980, 1990, 1995 y 2000, INEGI.

<sup>71</sup> Agradezco a Armando Arriaga su apoyo para la elaboración de estos cuadros.

El uso principal del suelo calimayense está destinado al sector primario, es decir a la agricultura y la actividad forestal, lo que significa un 70% del territorio municipal. Los campesinos enfrentan serios problemas al cultivar sus tierras.

El trabajo en el campo requiere de mejoras técnicas. La costumbre de fertilizar con estiércol todavía es común y aunque se ha incrementado el uso de fertilizantes químicos no siempre son propicios en las partes bajas del territorio. El trabajo con animales de tiro es muy usado y cada vez más se emplean máquinas para esta actividad. El tener una superficie de terrenos en el valle permite la accesibilidad para ocupar maquinaria.

Los campesinos tienen serias dificultades para cultivar sus tierras: la falta de infraestructura adecuada para cada cultivo, la ausencia de asesorías técnicas y de créditos permanentes se suman al riesgo de no vender oportunamente sus productos, la erosión de los terrenos, la sustitución del suelo agrícola por urbano debido al acelerado aumento de población y la extracción de arena, que roba terrenos fértiles.

Ante todo lo antes planteado, podemos concluir de manera breve, que los ejes que permiten que la comunidad campesina continúe funcionando en su estructura son tres circunstancias: Una de ellas es la cohesión, identidad y estructura de reciprocidad y ayuda mutua que parte esencialmente de la organización familiar y comunitaria, así como la del culto a los santos. Los rituales, a su vez, en los pueblos como en el entorno paisajístico, al poner simbólicamente el ciclo agrícola y el del entorno biofísico en movimiento, siguen reproduciendo viejas cosmovisiones de origen mesoamericano que ponen en marcha al cosmos desde la nutrida vida religiosa; la segunda, la fuerza de la memoria biocultural, y tercera, la pluriactividad que sigue generando la unidad de las familias campesinas.



**SEGUNDA PARTE**  
**EN EL IZTACCÍHUATL Y EL POPOCATÉPETL**





# MIRANDO AL IZTACCÍHUATL Y AL POPOCATÉPETL DESDE EL CHALCHIUHMOMOTZCO

## I. LOS OBJETIVOS

El cerro del Sacromonte está ubicado en el municipio de Amecameca en la zona oriente del Estado de México, en su cima está edificado uno de los cuatro santuarios más importantes de la zona central de nuestro país (los otros son Chalma, Los Remedios y el Tepeyac). Desde el punto de vista de la arqueoastronomía su característica principal es que este pequeño montículo trasciende a su ámbito físico, pues desde él se custodia una geografía sagrada que cubre parte importante de la Sierra Nevada en la que resaltan los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl; donde la Antropología y la Arqueología han mostrado la existencia de un extraordinario número de sitios de culto con una vigencia milenaria.

Y es que las montañas al igual que los volcanes, no sólo son sitios que impactan por su belleza paisajística y por la altura de sus cumbres. Han sido también, para casi todas las 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 veces el 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 los habitantes diurnos y nocturnos, el humano mediante la actividad ritual ha podido acceder desde sus tiempos y espacios cotidianos a los tiempos y los espacios de las deidades, para luego retornar a los primeros en pro del equilibrio 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 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, como es el caso de Amecameca y sus especialistas del tiempo, que aun trabajan en y desde los volcanes con los espíritus ancestrales del Sacromonte, esta realidad ha sido contundente. Con un trasfondo unitario en la cosmovisión de los pueblos que conformaron el territorio que dio cuerpo a la misma, la figura del hombre ha permanecido más allá de los tiempos marcados por 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 del cosmos en 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 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 astronómico 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.

## LOS ESPÍRITUS DE LOS VOLCANES

MIRANDO AL IZTACCÍHUATL Y AL POPOCATÉPETL DESDE EL CHALCHIUHMOMOTZCO

Es por lo anterior que las montañas y volcanes han sido consideradas moradas de deidades a las que se les ha rendido ritual en todo el mundo casi desde que el humano puso sus huellas en la tierra. Mesoamérica, como llevamos dicho, 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, volvemos a insistir como es el caso de Amecameca. Después de la conquista hispana esos rituales han continuado en forma a veces clandestina, y sobre todo encubiertos en el culto católico, pero pervive su núcleo original que tiene como común denominador la sacralización a las deidades o fuerzas sobrenaturales, especialmente las de naturaleza pluvial. Y es que, en efecto ya con un 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 del cosmos.

Tomando en cuenta lo dicho, y que nuestro país está formado por un territorio 60% de montaña, es muy importante poner nuestros ojos en los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl y, desde luego, en su cerro guardián desde el punto de vista sacro y profano, que como veremos es el cerro Amaqueme, cuya evocación jamás deja de escucharse en ningún ritual realizado en los primeros. Así como tampoco desde el Sacromonte se deja de relacionar la función sagrada con la de los volcanes. Así el atenderle en estas páginas, se justifica porque el cerro Amaqueme tiene la peculiaridad de trascender de un espacio geográfico a un ámbito sagrado que mucho puede aportar a la necesidad de un presente primordial, en términos de atender a las fuerzas de la naturaleza y el cosmos.

## II. PANORÁMICA HISTÓRICA

Un breve acercamiento a la historia del Sacromonte nos dirige de inmediato a Amecameca, cuyo nombre incluso proviene del hecho de que este cerro antes de la llegada de los españoles era reconocido como el Amaqueme.

Si algo define esa pequeña montaña, como tanto hemos dicho, es que sus límites trascienden en mucho a su geografía. Así lo muestra los estudios de ar-

queoastronomía<sup>72</sup> y el hecho que desde el mismo se domina el paisaje tanto desde el punto de vista profano (distribución del agua y tierras sobre todo) y el sagrado (los sitios donde se hacían y se hacen los rituales de solicitud de lluvias en los volcanes), de allí la importancia histórica de Amecameca.

En el año 1262 cuando llegaron los chichimecas totolimpanecas a Amecameca, Chimalpáhin cuenta la importancia que ya tenía el lugar con sus antiguos habitantes. “[...]nadie osaba burlarse de esta ciudad de Amecameca Chalco; nadie se alzaba contra ella, no se le enfrentaba ninguno, de sus enemigos, sabedores de su fama y gloria”.<sup>73</sup>

Con relación a las primeras ocupaciones del cerro Chalchiuhmomotzco (el Sacromonte) hace extensa insistencia en su relación ritual ligada con el agua y por ende con la montaña.

[...]y mientras venían de camino se detuvieron junto a las montañas más altas que encontraron, pues tenían por sabido que el paraíso terrenal se encontraba situado sobre una alta montaña...cuando llegaron a la vista de las dos montañas grandes, el Iztactépetl y Popocatepetl, se asentaron sobre un cerrito que quedaba frente a las montañas grandes. En la cumbre del cerrito al que llegaron, vieron que brotaba una fuente, creada allí por Dios nuestro señor. Y en seguida los dichos olmecas xicalancas xochtecas quiyahuztecas cocolocas tomaron por diosa a aquella fuente, y así le construyeron un templo, en cuyo interior quedó el manantial: y tomaron por diosa a esta fuente quizá porque los antiguos al agua en su conjunto la llamaban Chalchiuhmatlálatl. Y porque así llamaban al agua, de allí tomaron el nombre de Chalchiuhmomoztli que dieron al cerrito; como si dijeran que el cerrito era el altar sobre el cual estaba el agua, es decir, Chalchiuhmatlálatl. Por esa razón dieron al cerrito el nombre de Chalchiuhmomoztli; y por eso (también) los dichos olmecas xicalancas xochtecas quiyahuiztecas cocolocas allí hacían sus penitencias y sus devociones. Dieron asimismo al sitio en que se asentaron el otro nombre de Tamoanchan; como si dijeran: “aquí está nuestra casa verdadera, el paraíso terrenal”.<sup>74</sup>

<sup>72</sup> Véase, por ejemplo, Ismael Arturo Montero. Apuntes arqueológicos para Amecameca y Alrededores, en *Moradas de Tlaloc*, Margarita Loera y Ricardo Cabrera (coords.). Conaculta/INAH/ENAH. México. 2011: 59-83.

<sup>73</sup> Domingo Francisco Chimalpahin Quauhtlehuantzin. *Las Ocho Relaciones y el Memorial de Culhuacan*. Paleografía y traducción de Rafael Tena. Conaculta. México. 1998. Tomo 1: 137.

<sup>74</sup> *ibid.*: 137-9.

## LOS ESPÍRITUS DE LOS VOLCANES

MIRANDO AL IZTACCÍHUATL Y AL POPOCATÉPETL DESDE EL CHALCHIHUHMOMOTZCO

En otra traducción el mismo Chimalpáhin hace énfasis ya desde entonces a la diosa Chalchiuhtlicue (deidad del agua “la de la falda de jadeíta”) y a las actividades de la gente del lugar para manejar desde el ritual las lluvias y en general los fenómenos de la naturaleza:

Allá en la misma región, en la cima del monte hoy llamado Amaqueme, existía el ara y adoratorio que llamaban Chalchimomozco (altar de la diosa Chalchitlicue), porque allí era adorada y reverenciada el agua... Estas gentes muy perversas eran 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 tomar a voluntad la lluvia.<sup>75</sup>

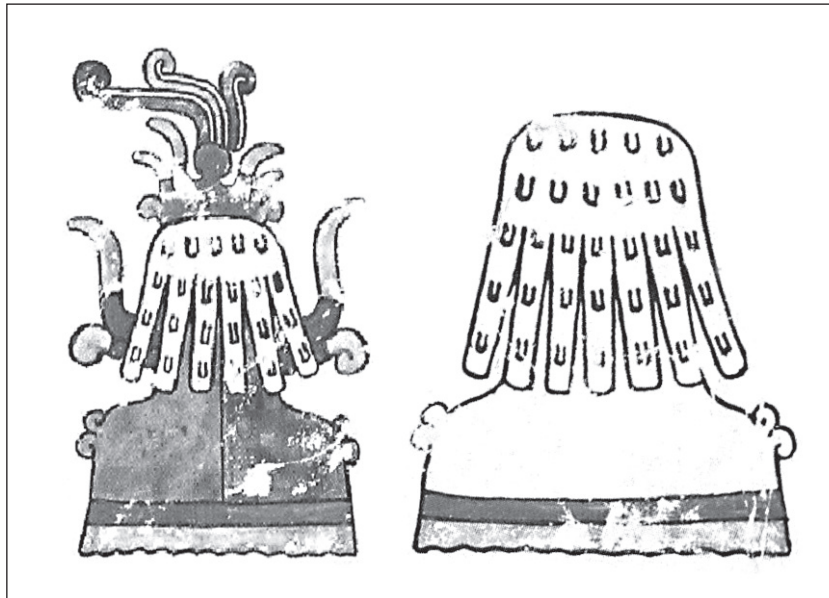


Figura 1. Cerro Nevado que Humea [Popocatepetl]. (Izq.) Cerro Nevado Blanco [Iztaccíhuatl]. (Der.) Detalle de la página 39 del Códice Vindobonensis o Códice Viena. Österreichische Nationalbibliothek (ÖNB).

<sup>75</sup> Chimalpáhin Cuauhtlehuantzin F. de San Antón Muñón. *Relaciones Originales de Chalco Amaquemecan*. Trad. Silvia Rendón. FCE. México. 1965: 76-7.

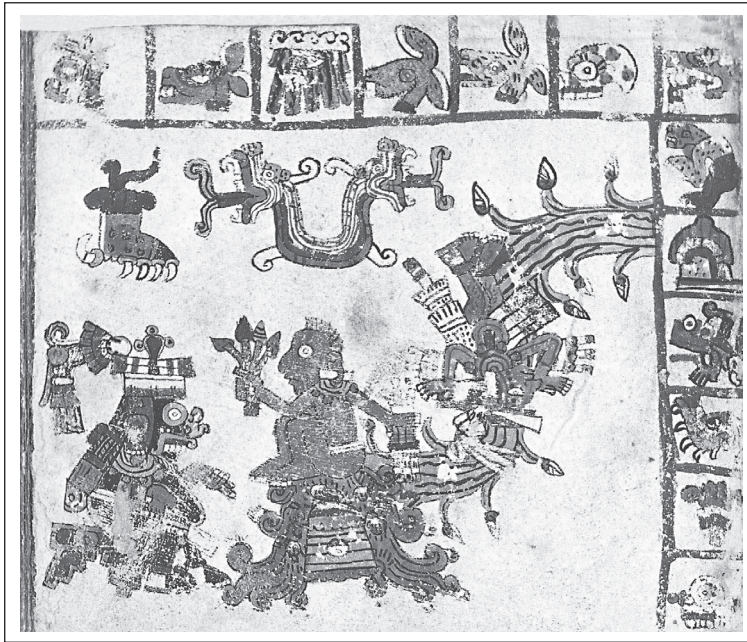


Figura 2. El patrono es Tláloc, el dios de la Lluvia. Es un tiempo de garras de jaguares: de *naguales* fuertes, agresivos y bravos. El sacerdote realiza ceremonias sobre la montaña, donde hay cuevas oscuras. Lámina 55 del *Códice Vaticano Latino 3773* o *Códice Vaticano B*. Biblioteca Apostólica Vaticana. (BAV).

El sitio conservó ese carácter en forma nítida hasta la llegada de los chichimecas totolimpanecas (1262). Allí realizaron una serie de rituales a su dios titular Mixcóatl, el dios de la caza, incapaz de hacer llover, por lo que hubo una sequía hasta que un ave blanca (un guajolote) les indicó cuales eran las prácticas para lograr el control de la lluvia y los temporales. Así se cuenta que se pusieron a pintar envoltorios o tiras a manera vestimenta (queme) con papeles (amatl) para hacer los ritos a las deidades y que entonces sí pudieron tomar el lugar y a partir de ese momento se le nombró al cerrito en lugar de Chalchihmomotzco, Amaqueme. El guajolote, no obstante, por contextos calendáricos se sintetiza en chalchihutotolin y aparece en la Historia Chichimeca y en otros códices con el espejo en la nuca evocando al dios Tezcatlipoca.<sup>76</sup>

<sup>76</sup> Paul Kirchohoff, Lina Odena y Luis Reyes García. *Historia Tolteca Chichimeca*. INAH. México. 1976:178.

## LOS ESPÍRITUS DE LOS VOLCANES

MIRANDO AL IZTACCÍHUATL Y AL POPOCATÉPETL DESDE EL CHALCHIUHMOMOTZCO

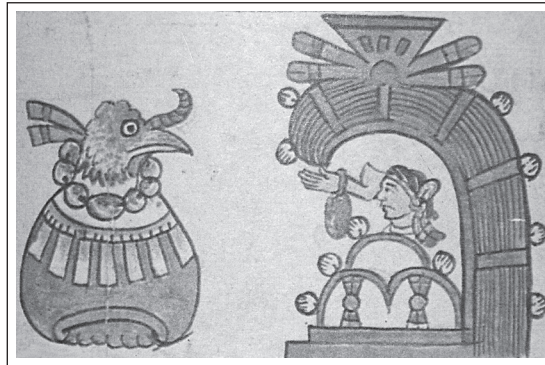


Figura 3. Representación del señorío de Amecameca como "El Cerro del Totolin o Iztaccuauhli", es decir, el ave nagual de Tezcatlipoca, deidad de los chichimecas totolimpanecas. *Historia Tolteca Chichimeca*, f. 25r.

Hubo como consecuencia una sustitución del grupo dominante, pero la deidad sintetizó la cosmovisión mesoamericana con relación a los cerros, al equilibrio de las fuerzas ígneas y acuáticas y a la representación en el contexto del ciclo ritual y de la naturaleza al que ayudaban distintas deidades como eran Tláloc, Chalchiuhtlicue, Quetzalcóatl (en este contexto evocando al viento) y de una forma particular desde el cerro Amaqueme a Tezcatlipoca y sus deidades afines, como por ejemplo, Xipe Totec, "el cambio de la piel de la tierra o el desollado". Ellas regulaban la región en todos los órdenes.

Desde el cerro incluso se seleccionaron los espacios de ubicación de los otros grupos étnicos, como fue el caso de los tlayotlaca a cuyo señor Cuauhitzatzin en penitencia desde el cerrillo le fue indicado el lugar donde debía edificar el recinto de su deidad Nauhyoteuhtli (señor de los cuatro rumbos), sobre un manantial donde se fundó la población de Tzacualtitlan Tenanco Amacamecan.<sup>77</sup> O sea, el dominio ritual, político y de control del espacio se daba desde el cerro Amaqueme y el grupo que controlaba su cima tenía el control regional. Para 1462 se dice que para que los mexicas dominaran la zona hubo necesidad de quemar la "casa del brujo" que allí habitaba. Después de la conquista mexica hubo fuertes movimientos de los linajes locales, pero no de los rituales y de la deidad imperante en el Amaqueme, es decir Tezcatlipoca, sintetizando en la figura del guajolote también a las deidades acuáticas (chalchiuhtotolin).

<sup>77</sup> Chimalpahin. *op. cit.* 1965: 53.

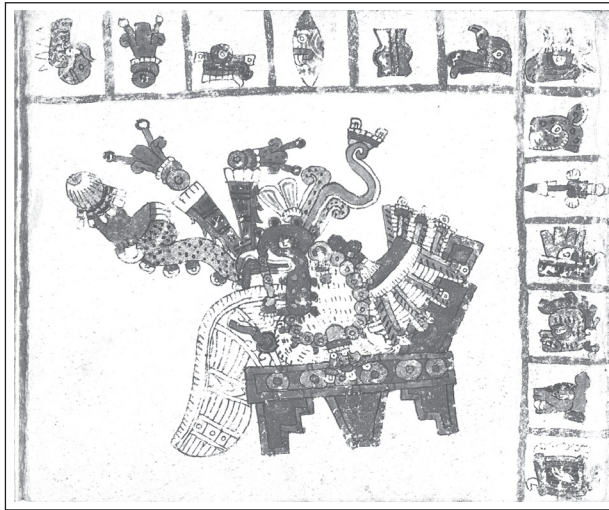


Figura 4. El patrono es Chalchiuhtotolin, el Pavo Precioso, una manifestación de Tezcatlipoca, adorado en forma de Envoltorio Sagrado. Palabras oscuras, con la garra de águila: nahualismo. Punzones floridos: autosacrificio. Lámina 65 del Códice Vaticano Latino 3773 o Códice Vaticano B. (BAV).



Figura 5. El Patrono es Xipe, el Desollado, dios de los orfebres, adorado en forma de Envoltorio Sagrado. Flechas con sonaja: animación y fuerza en la guerra. Un dragón emplumado se come a la gente: algo tremendo y temible, una fiesta grande de sacrificios. Plato con flores: sustento y alegría. Lámina 62 del Códice Vaticano Latino 3773 o Códice Vaticano B. (BAV).

## LOS ESPÍRITUS DE LOS VOLCANES

MIRANDO AL IZTACCÍHUATL Y AL POPOCATÉPETL DESDE EL CHALCHIUHMOMOTZCO

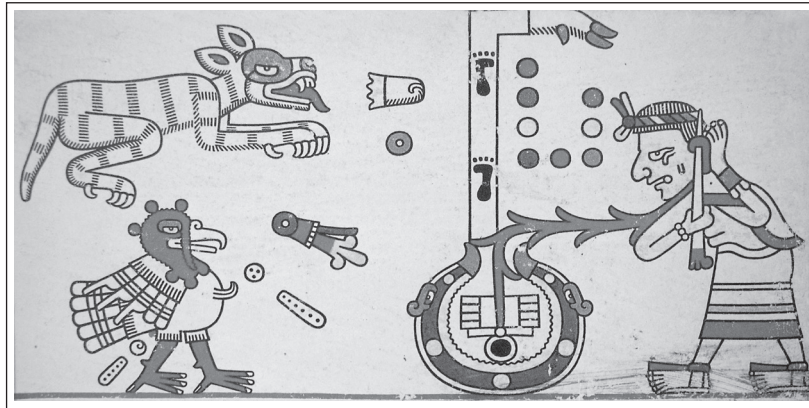


Figura 6. El día 8 venado una anciana saca sangre de su oreja en autosacrificio y riega su sangre en el hoyo dentro de la tierra, sobre una ofrenda de rajas de ocote y hule enterrada de cabeza, consagrada a los muertos, para que salga un camino de la tierra hacia arriba. Viene el coyote y el guajolote (manifestación de Tezcatlipoca) y dan una piedra de jade adornada con flores, el día 1 perro. Lámina 45 del Códice Laud. Bodleian Library, Oxford, Inglaterra. (BL)



Figura 7. Tláloc, en su manifestación verde, con un yelmo de lagarto, su lengua de cuchillo amenazador y con un collar de turquesa y pasto, avanza, blandiendo sus rayos, bajo un cielo de agua. Ha salido de una cueva, del hocico del gran lagarto de la tierra. La planta de maíz florece con ofrendas de hule. Lámina 47 del Códice Vaticano Latino 3773 o Códice Vaticano B. (BAV).



Conviene aquí resaltar dos aspectos. En primer lugar, la práctica ancestral de los rituales al agua y la importancia de los chalchihuitl en ellos. Es decir, las piedras preciosas color verde como jades, turquesas y esmeraldas. “Nadie tenía derecho a usar la turquesa, debía ser destinada a siempre a los dioses”.<sup>78</sup> En realidad el color verde era sagrado y representaba a la piel de la tierra Cipactli, costra terrestre, naturaleza del monte y color del agua. Por eso a Tláloc se le llamaba también In Tlacatl Xoxouhqui, “el señor verde” o simplemente Xoxouhqui “el verde” y verde era el color de su morada o paraíso, el Tlalocan, porque todo lo que florece es de color verde y está representado por el chalchihuitl, o piedra verde. Incluso uno de los ornamentos de Tláloc es un collar de piedras verdes y la deidad femenina que le acompaña, Chalchiuhtlicue, es la de la falda de jade o de color turquesa. Así en los rituales cuando se solicitaban las aguas para dar vida a los ciclos de la agricultura y de toda vida de la naturaleza en general, entre más piedras verdes se ofrendaran a las deidades mayores eran los beneficios que de ellas podría esperarse.<sup>79</sup>

Ahora bien, a la llegada de los españoles Amecameca estaba dividida en cinco parcialidades y Chimalpáhin nos lo describe de la siguiente manera:

Ya se dijo que esta única ciudad estaba dividida y constaba de cinco parcialidades o tlayacatl, los cuales eran cabeceras o sedes de gobierno; al frente el primer tlayacatl, que era como la cúspide la ciudad, la primera sede de gobierno se hallaba en el gran tecpan de Iztacozauhcan Chalchiuhmomozco, al cual desde un principio llamaron [también]

Totolimpan<sup>80</sup> Amequemecan; el segundo tlayacatl, que era como una segunda cúspide de la ciudad, la segunda sede de gobierno se hallaba en el otro gran tecpan de Tzacualtitlan de los toltecas Tenanco Chiconcohuac; el tercer tlayacatl la tercera sede de gobierno se hallaba en Tecuanipan; el cuarto tlayacatl la cuarta sede de gobierno se hallaba en Panohuayan; y el quinto tlayacatl, la quinta sede de gobierno se hallaba

<sup>78</sup> Citado de Sahagún en Remí Simeón. *Diccionario de la Lengua Náhuatl o Mexicana*. Siglo XXI. México. 1997: 492.

<sup>79</sup> José Contel. Tlaloc, el Cerro, la Olla y el Chalchihuitl. Una interpretación de la Lámina 25 del Códice Borbónico. *Itinerarios, Revista de Estudios Lingüísticos, Literarios, Históricos y Antropológicos*, vol. 8, 2008.

<sup>80</sup> En Tim Tüker e Ismael Arturo Montero García (coords.). *Mapa de Cuauhtinchan II. Entre la Ciencia y lo Sagrado*. Mesoamerican Research Foundation. México. 2008. Se ilustró un cerro con el topónimo de un guajolote, este fue situado frente a la Iztaccíhuatl, algunos investigadores han asociado la imagen con una representación de Chalchiuhmomozco.

## LOS ESPÍRITUS DE LOS VOLCANES

MIRANDO AL IZTACCÍHUATL Y AL POPOCATÉPETL DESDE EL CHALCHIUHMOMOTZCO

en Tlailotlacan. Las cinco parcialidades recién mencionadas están juntas, no se hallan apartadas unas de otras; los cinco tlayacatl o tlatocayotl en que esta divida la ciudad constituye una unidad; por eso las cinco parcialidades reunidas llevan un solo nombre, el de Chalchihmomozco Amaquemecan, el famoso y glorioso Totolimpan en la falda de los montes y las nieves, en el nombrado Xalliquehuac en la explanada de flores y niebla en la mansión de la codorniz blanca donde se enrosca la serpiente en la mansión de los ocelotes, en Tamohuanchan Xochitlicacan.<sup>81</sup>

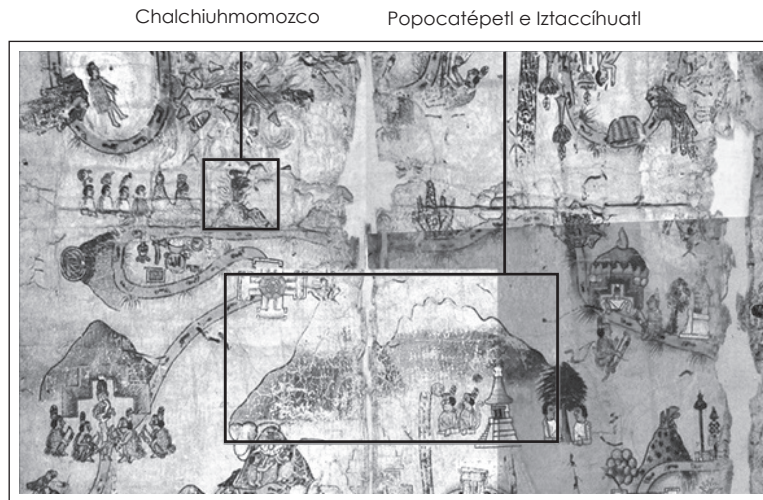


Figura 8. El Chalchihmomozco Amaqueme, el famoso y glorioso Totolimpan en la falda de los montes y las nieves según el Mapa de Cuauhtinchan II (Yoneda, 1991. Apunte, Osvaldo Murillo, 2011).

La gran actividad ritual que había en la región, en especial en el Amaqueme, y los constantes conflictos entre los barrios llamaron seriamente la atención de los españoles, quienes además por las características geográficas del entorno regional, sitio de paso hacia los dos océanos, requerían de especial manera el control. Muy pronto conquistadores, evangelizadores y autoridades políticas estuvieron allí con radical interés. En 1525 se dice que hubo una quema de templos en Amecameca y Fray Martín de Valencia, dirigente de los primeros doce franciscanos que llegaron al continente americano (En representación de Jesucristo y sus doce apóstoles), escogió el cerro Amaqueme como sitio preferido de sus oraciones y penitencias.

<sup>81</sup> Chimalpahin. *op. cit.* 1998. t.II: 275.



Foto 1. Don Hernán Cortés recibe a fray Martín de Valencia el 23 de junio de 1524. Copia del original en la Parroquia de Ozumba, Estado de México. Foto de Ramsés Hernández, 2012. Parroquia de la Virgen de la Asunción, Amecameca, Estado de México.



Figura 9. Dibujo localizado en AGN, *Colección de Tierras*, caja 20, exp.5. Se observa como el primer cacique del siglo XVI de Amecameca, Tomás de San Martín, se ubica en la cima del Sacromonte tirando flechas en señal de dominio regional. Se presenta con las características de un granicero o tlaltasqui en la época virreinal, es decir, un trabajador del temporal. A sus pies se encuentra un cetro con la figura de un rayo-serpiente y en el cerro se ven dos animales que puede tratarse de unos tlacuaches o unas fuzas. Estos fueron y son usados en los rituales de montaña según han mostrado estudios de arqueología, etnografía e historia regional. Investigación Margarita Loera.

## LOS ESPÍRITUS DE LOS VOLCANES

MIRANDO AL IZTACCÍHUATL Y AL POPOCATÉPETL DESDE EL CHALCHIUHMOMOTZCO

Para poder tomar la cima del Amaqueme fue necesaria obviamente una alianza con los caciques locales. Estos eran los que se estaban reinstalando después de la conquista mexicana de la zona, cuando se logró la conquista hispana. Dos figuras resaltaron en este proceso: Quetzalmaza de Iztlacoahuacan, quien al ser bautizado tomó el nombre de Tomás de San Martín, y su hermano Tecuanxayaca (bautizado como Juan de Sandoval) de Tlaillotlan-Teohuacan. Ellos tomaron durante la primera etapa del virreinato el mando de los cinco barrios de Amecameca (los dos mencionados más Tzacualtitlan y Panohuayan que en esos tiempos había indefinición de sus linajes dirigentes y Tecuanipan que estuvo a cargo de los dos hermanos por 21 años). Chimalpáhin cuenta que Tomás y Juan vivieron siempre en rivalidad.<sup>82</sup> Fray Martín de Valencia tuvo profunda amistad con Tomás de San Martín quien tenía su residencia palaciega y templo sobre la cima del cerro Amaqueme, allí logró evangelizarlo y edificó en su cumbre un templo a santo Tomás. De aquí el nombre del cacique, Tomás de San Martín. Sobre la construcción del templo, Pierre Ragon anota lo siguiente:

[...]poco después de su llegada, los cristianos se interesaron por el sitio. En primer lugar los franciscanos, que dedicaron allí una capilla a santo Tomás. Parece ser que la erección de ese santuario data de 1530 y que de hecho la efectuó fray Martín de Valencia. El padre de la misión franciscana lo habrá hecho construir sobre el emplazamiento mismo del antiguo altar de Chalchiuhtlicue, un promontorio pedregoso próximo a la cúspide conocida con el nombre de Texcalco o de Texcalyacac.<sup>83</sup>

El hecho resulta interesante porque lejos de haber una sustitución o una erradicación religiosa, se estaba eligiendo una nueva advocación que estuvo determinada por la naturaleza del culto anterior, tanto en el sentido calendárico de sus rituales, como de algunas advocaciones análogas.

La fiesta de santo Tomás (de las Indias) tiene lugar el 21 de diciembre. Esta fecha del calendario juliano corresponde, probablemente, para el año 1531, al catorceavo día de Atemoztli, el decimosexto mes del calendario náhuatl en vigor en Amecameca. Ahora bien, sabemos por fray Bernardino de Sahagún que en el curso del mes de Atemoztli

<sup>82</sup> Chimalpahin. *ibid.*: 250.

<sup>83</sup> Pierre Ragon, *op.cit.*, 1998: 285. *apud.*, Chimalpahin. *op. cit.*, 1965: 251-287.

varias series de ritos se consumaban a fin de preparar la ulterior llegada de la lluvia. Así en particular, llegados a la fiesta, que celebraban el último día del mes, cortaban tiras de papel y atábanlas a unos vareales desdeabajo hasta arriba, e hincábanlos en los patios de sus casas.

En ese momento confeccionaban dos figuras que personalizaban las montañas asociadas con la lluvia. Modeladas a base de una pasta alimenticia a base de amaranto y de maíz, se les vestía con papeles pintados y se las colocaba delante de las perchas dispuestas en los patios.<sup>84</sup>

Por otro lado, Santo Tomás Apóstol (a quien se celebraba el 21 de diciembre) era un santo de reverdecimiento, perfecta identificación con la deidad Chalchiuhtlicue, y por si fuera poco, los estudios de arqueoastronomía contemporáneos en el sitio comprueban que el 21 de diciembre la cima del Amaqueme queda en alineación con sitios importantes desde el punto de vista sagrado con los volcanes.

Este asunto es de tal magnitud, que aunque a los ojos del hombre occidental, Amecameca ha conservado su traza arquitectónica urbana a la manera castellana “de tablero de ajedrez” hasta tiempos muy recientes; sin embargo, su construcción hecha por los indios en el siglo XVI, fue con una orientación astronómica relacionada con el solsticio de invierno (21 de diciembre). Al morir fray Martín de Valencia, se construyó y difundió toda una leyenda en la que a partir de sus milagros logró sintetizar aspectos definitorios tanto de la cosmovisión católica que se estaba imponiendo a partir de la evangelización, como de la mesoamericana, particularmente la que definía las características de aquella región ligada al culto de los volcanes.<sup>85</sup>

Cuando esta síntesis fue adoptada por españoles e indios, hacia 1583, entonces sobre la cima del Amaqueme fue colocado el santuario al Cristo o Señor del Sacromonte. Entonces el nombre del cerrillo cambió nuevamente para adoptar este último apelativo. Según la tradición recogida oralmente y en muchos escritos difundidos en la historia posterior,<sup>86</sup> Fray Martín de Valencia además de sus severas penitencias en el cerro del Sacromonte, poseía una enorme habilidad para hacer

<sup>84</sup> Pierre Ragon. *op. cit.*: 287. *apud.*, Sahagún. 1982: 91.

<sup>85</sup> Véase Ismael Arturo Montero. *Apuntes Arqueológicos...*, *op. cit.*, y María de Lourdes Camacho y Fernando Mondragón Nava. *Un Lugar Místico en Medio de los Volcanes en Amecameca*. Tesis de Licenciatura en Arqueología. ENAH. México. 1998.

<sup>86</sup> Véase *Historia del Señor del Sacromonte*, copia fiel del original realizada por el presbítero de Amecameca Juan Martínez Medina, México. Parroquia de Amecameca, 2003.

## LOS ESPÍRITUS DE LOS VOLCANES

MIRANDO AL IZTACCÍHUATL Y AL POPOCATÉPETL DESDE EL CHALCHIUHMOMOTZCO

llover, desde luego invocando la cruz cristiana tal como lo hacen los hoy graniceros<sup>87</sup> y/o trabajadores del tiempo regionales, quienes en el centro de cada uno de sus templos, en especial los de la montaña, tienen colocada una cruz pintada de azul que recuerda la ofrenda de las turquesas y jades en los ancestrales rituales.<sup>88</sup>

Julio Glockner, apoyado en el padre Mendieta, nos cuenta que en el año de 1528 cuando el franciscano era guardián del convento de San Francisco Cuitlixco, hubo una fuerte sequía y que los indios fueron a ver a Fray Martín para pedirle ayuda. Entonces el fraile, llamó a los indios para hacer una cruz y luego:

El santo viejo se desnudó el hábito, y de rodillas se fue azotando hasta la cruz, con ser todo cuesta arriba. Apenas hubieron acabado la procesión, cuando se armaron unas gruesas nubes y llovió aquella tarde un grande aguacero, y de allí en adelante no faltó agua...<sup>89</sup>

Sobre su muerte existe una interesante narrativa:

[...]se dice que su cuerpo permaneció incorrupto en Tlalmanalco y que después de tal milagro desapareció. A cambio de esta pérdida quedaron unas reliquias conformadas por una casulla de piel de conejo, un ixtle o cuchillo de obsidiana (elementos que evocar a Mixcóatl, el dios de la caza, traído al lugar por los totolimpanecas), un misal y sus silicios. Todos ellos fueron guardados cuidadosamente por los indios de Amecameca, en un bulto que recordaba la manera como se guardaban las reliquias que simbolizaban el origen de un linaje en la etapa prehispánica. Estas solían cargarse durante sus peregrinaciones y colocarse en los recintos sagrados donde se adoraba su deidad específica, después de elegirse el sitio donde habían de residir.<sup>90</sup>

<sup>87</sup> Este es el nombre genérico con el que actualmente se conoce a quienes trabajan con una herencia ancestral los fenómenos meteorológicos en las montañas y los volcanes. En otros lados como en Morelos se les conoce con otros nombres.

<sup>88</sup> Véase entre otras muchas obras a Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.). *La Montaña en el Paisaje Ritual*. Conaculta/INAH/UNAM. México. 2001., y Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.). *Los Graniceros, Cosmovisión y Meteorología Indígenas en Mesoamérica*. El Colegio de México/UNAM, México. 1997.

<sup>89</sup> Julio Glockner. *Los volcanes sagrados. Mitos y rituales en el Popocatepetl y el Iztaccíhuatl*. Grijalbo. México. 1996: 88.

<sup>90</sup> Pablo Escalante Gonzalbo. El Patrocinio del Arte Indocristiano en el Siglo XVI. La Iniciativa de las Autoridades Indígenas en Tlaxcala y Cuahtinchan, en *XX Coloquio Internacional de Historia del Arte*. IIE/UNAM, México. 1997: 215-235.

Se cuenta que en el mes de mayo de 1582 la capilla de Santo Tomás en el Sacromonte se cayó debido a un temblor, entonces se edificó en nuevo santuario y en el interior de la cueva donde brotaba el manantial se puso la imagen recostada de un Cristo, desde entonces la advocación fue el Santo Entierro. Ya para entonces el convento del lugar estaba en manos de los frailes dominicos a quienes los franciscanos heredaron la parroquia. Se cuenta que entonces el vicario Juan Páez se enteró que, por un espacio de cincuenta años, los indios habían escondido las reliquias del prior de los franciscanos, Fray Martín de Valencia, envueltas en un bulto. Determinó entonces colocarlas al pie de la caja donde estaba ya el Santo Entierro, en la cueva del cerro Amaqueme.

Se sabe que a la construcción del nuevo templo apoyaron varios caciques de la localidad, pero que entre ellos destacó el de Panoaya, quien ya gracias a los apoyos y relaciones con los españoles empezó a poner su autoridad encima de los otros indios principales. Los sucesos del santo Fray Martín de Valencia se difundieron de tal forma que el santuario al Señor del Sacromonte se fue transformando en uno de los cuatro más importantes del centro de México, junto con el de Chalma, los Remedios y Guadalupe.

Al igual que en estos tres últimos, lo que explica la nutrida devoción es la síntesis de simbolismos culturales que nutren las cosmovisiones indígena y católica, de donde se desprende la explicación de las formas sincréticas tan llenas de colorido indígena, sin dejar el discurso de la liturgia católica.

En Amecameca cada año en el mes de febrero, los Miércoles de Ceniza las festividades y procesiones al Señor del Sacromonte esconden, en el ruidoso fluir de las multitudes asistentes, el inicio del ciclo agrícola por un lado y por el otro el principio de la cuaresma Católica. Si bien las ceremonias populares de solicitud de lluvias se llevan a cabo, sobre todo a partir de la conquista hispana, en las laderas de los volcanes, desde allí jamás deja de evocarse el apoyo del Señor del Sacromonte, como tampoco los tiemperos o graniceros de toda la región aledaña al Iztaccíhuatl y al Popocatepetl, y aún de muchos puntos de nuestro país no dejan de subir a la cima del pequeño cerrillo a solicitar los favores de su advocación religiosa en pro de la bonanza de las aguas y por ende de la vida del entorno.<sup>91</sup>

<sup>91</sup> Información recabada para la elaboración del libro de Ramsés Hernández y Margarita Loera. *El Hongo Sagrado del Popocatepetl*. Conaculta/INAH/ENAH. México. 2008.

**LOS ESPÍRITUS DE LOS VOLCANES**

MIRANDO AL IZTACCÍHUATL Y AL POPOCATÉPETL DESDE EL CHALCHIUHMOMOTZCO

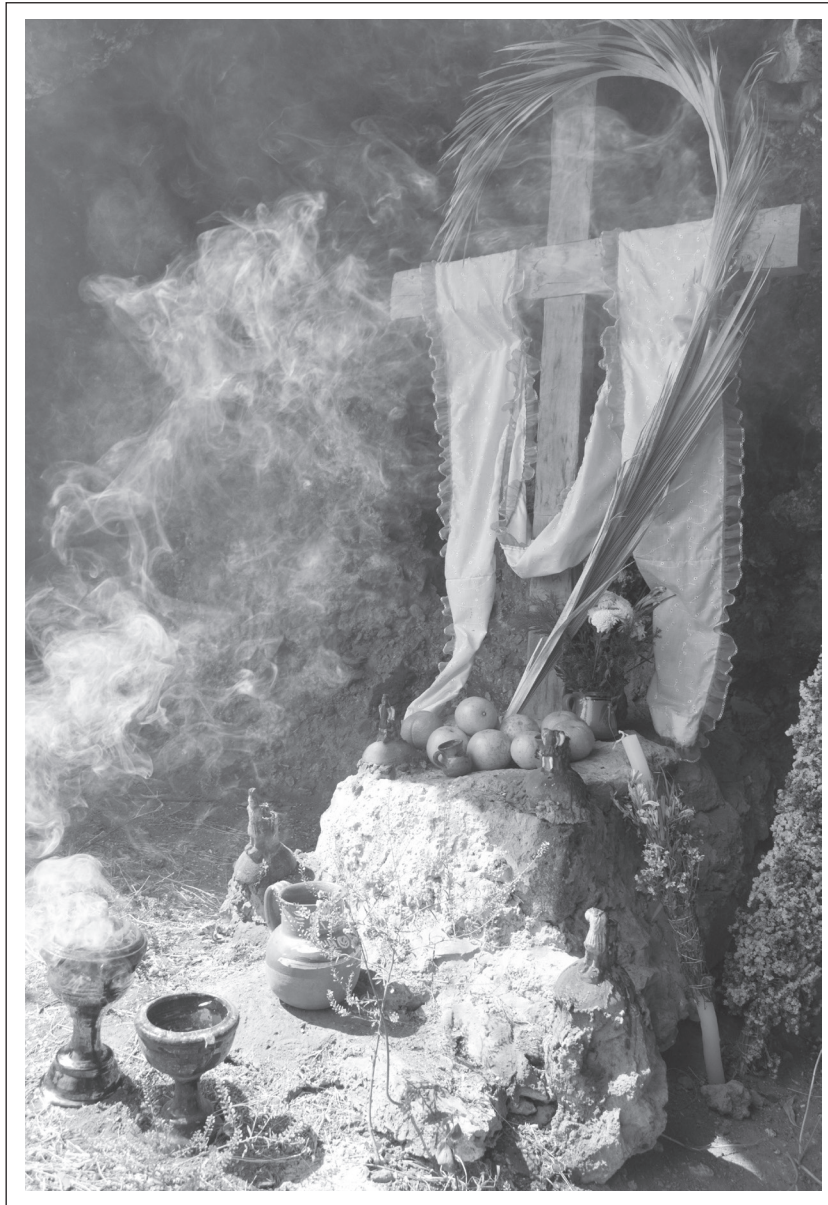


Foto 2. Altar granicero. Cada 3 de mayo se recrea una fiesta ancestral en honor al agua y a la montaña en las inmediaciones del cerro del Sacromonte. Éste es efectuado por un hombre de conocimiento llamado Gerardo Páez originario de Amecameca, Estado de México.



El colorido y la mezcla cultural de los rituales del Sacromonte, ha sido históricamente muy rica. Esto lo podemos constatar gracias a un documento localizado en el Archivo General de la Nación<sup>92</sup> ya de finales del virreinato, donde se narra cómo durante las ceremonias al Santo Entierro de Amecameca, los indios además de sus bailes y acostumbradas formas de ritual, usaban todavía hacer las tiras de papel y los montículos de masa de amaranto. Hoy en día, estas prácticas se siguen realizando con adaptaciones a las circunstancias históricas dominantes, en las que los campesinos de Amecameca y los que vienen de otros lugares a solicitar los buenos temporales al Sacromonte y a los volcanes se encuentran enmarcados. El inicio del ciclo agrícola que arranca con la bendición de las semillas y las ofrendas del miércoles de ceniza (principio también de la cuaresma) es en el mes de febrero y principia en el punto de rectoría del Sacromonte. Los graniceros que se encargan de ritualizar en sus cuevas hacen las ceremonias de solicitudes agrícolas correspondientes desde el cerrillo Sagrado. Sus ceremonias, ofrendas, cantos, danzas y recitaciones evocan contenidos profundos de la cosmovisión mesoamericana, en la que no se olvida por ejemplo la reproducción de la figura de las montañas o los cambios de vestiduras, claro que ahora al Cristo Negro. Cuando estos especialistas terminan su trabajo de inicio en este sitio, en forma respetuosa acompañan a otros graniceros a recorren los rituales de los volcanes siguiendo el calendario agrícola. En los templos de los volcanes los otros especialistas del tiempo jamás dejan de llamar al espíritu del Sacromonte para participar en su ritual. Es decir, si bien su espíritu guardián, aunque mora e inicia los trabajos desde el ancestral montículo, después sube, gracias al llamado de la oración, a los volcanes a dar fuerza a los otros espíritus de la montaña en el trabajo de regulación del agua y del equilibrio del ciclo de la vida. Su representación humana son los graniceros del Sacromonte, quienes acompañan participando respetuosamente, pero sabiendo siempre que su encargo sagrado para para trabajar por el temporal, es la cueva que en el Sacromonte les fue designada al momento de su coronación como graniceros. Obviamente en su casa tienen también un gran altar sagrado desde donde, como actividad cotidiana y prioritaria en su vida también se trabaja y se recorre espiritualmente todo el entorno o paisaje sagrado. Recordemos que desde tiempos prehispánicos estos individuos tienen facultades especiales a las que Chimalpahin denominaba como de “nahuales y brujos agoreros”.

<sup>92</sup> AGN. *Criminal*, vol. 71, exp.6, fs. 167-241. Diseño, fotografías e investigación sobre códices por el Mtro. Mauricio Ramsés Hernández Lucas.

### III. LOS TIEMPOS RECIENTES

A continuación, para concluir, reproducimos lo que un granicero del Sacromonte, cuyo nombre omitimos a solicitud suya, nos narró durante los preparativos de las festividades de febrero del 2013. Al entrar en su vivienda, en su altar personal nos encontramos con que había allí dos cruces grandes, una es usada espiritualmente en los rituales de temporal que dirige. *Él tiene además la cruz de su cueva* plantada en la tierra, otra en su altar doméstico, desde allí suele hacer participar a los espíritus de las montañas en diversos lugares y les mantiene culto constante; es el objetivo prioritario de su vida. Cuando el mismo especialista asiste a otros rituales, ya no como dirigente sino como acompañante espiritual va participando en las danzas y los cantos, siempre va representando al “Sacromontito” y para esa función él tiene otra cruz en su altar. Al llegar a su casa nos ayudó a entender su pensamiento:

Miren, [empezó a explicar señalando con su vara de mando]<sup>93</sup> “la cruz de Agua” que es azul. “Esta punta [la central en la parte baja] está puesta sobre la tierra, en el monte, sobre la sierra, plantada en el monte. Esta de arriba es el fuego que hay en el cielo del universo, el sol... Sus bracitos son el agua [señalando al izquierdo], es el primer viento, el otro [señala el brazo derecho] es el segundo viento.

Esto se divide, has de cuenta que es un círculo [el movimiento, según narraba, es al revés de las manecillas del reloj]. Todo junto es la creencia, es Dios Creador, el Dios que se reviste siempre [con tiras de papel]. El centro [de la cruz] es el cielo.

Aquí en la parte superior va a empezar nuestra cuenta, el día que se viste la cruz, el día tres de mayo. De aquí hasta el brazo izquierdo es el quince de agosto [en Amecameca fiesta patronal de la parroquia de la Virgen de la Asunción]. En este tiempo, es tiempo de agua, cuando ya los elotes empezaron a madurar, ya se pueden comer. De este tiempo, a este tiempo [señala del brazo izquierdo y luego la parte de abajo de la cruz] es el día de muertos, ya se puede comer todo, ya son las ofrendas de dos de noviembre. De aquí al otro extremo [señala el brazo derecho], es el 2 de febrero.

No veas forma de cruz cristiana, es cruz cuadrada, como la cruz de Tláloc. La mitad derecha [de la cruz] es tiempo de secas [del 2 de noviembre, abajo, al 3 de mayo, arriba, pasando en el centro derecho por el 2 de febrero]. Y mitad izquierda es tiempo de agua [del 3 de mayo al 2 de noviembre pasando por el 15 de agosto, brazo izquier-

<sup>93</sup> Los corchetes son comentarios nuestros.

do]. No existe otoño ni nada de eso. Es tiempo de agua y seca. El Dios que se reviste [de tiras de papel] en una parte es seco y en otra es verde. Está muriendo y reviviendo. Eternamente, siempre, siempre.

El dos de febrero, si eres campesino, empiezas a preparar, se bendicen las semillas. También eso de agua y secas es lo que nos sustenta. Los dos son un solo tiempo. Y a la vez, como la Santísima Trinidad, son los dos tiempos que nos sustentan. Pero todo junto, los dos, son uno y son cuatro, como la Trinidad ahora que es tres. Son cuatro señores que rigen el mundo [cada uno en un brazo de la cruz, posiblemente un tla-loque ayudante del dios Tláloc]. Cuatro hijos de la pareja principal, la pareja divina [piensa], Ometeotl.

Dentro de todo el círculo de fiestas, porque son fechas [que evocan un santo o una celebridad católica], que van haciendo los campesinos. Del lado del agua son todas las fiestas que corresponden al crecimiento de las milpas. Y del otro lado, estan todos los agradecimientos de las cosechas y el descanso de la tierra. [Del 2 de noviembre al 2 de febrero].

Que el 2 de febrero por lo que hoy festejamos es la cuaresma y las fiestas ya católicas, hasta el tres de mayo [cuando ya se sube físicamente a los templos de los volcanes al mando de otros graniceros]. En esta época la tierra se va a renovar otra vez a preparar y a volver a renacer, para volver a sustentar, no nada más a los humanos, a los animales y a las plantas. [Es el tiempo del dios Xipetotec, “el desollado”, “el cambio de piel de la tierra”, deidad afín a Tezcatlipoca, señor representado en el guajolote blanco, el Totollin, de la cueva del Sacromonte que también representa al agua].

Todo se debe contar, que son 9 lunas del lado que rige el temporal del agua. Contando de abril, no de marzo, abril, mayo, junio, julio, agosto, septiembre y noviembre. Es desde marzo hasta la luna llena de noviembre, que prácticamente noviembre se está preparando para cosechar y allí acaba la gestación y ya es el maíz. Nueve meses como nosotros, como los humanos que tardamos nueve meses en gestar o nacer. Entonces son nueve lunas. Esto es con respecto a la cruz de temporal.

Esta, [señala la otra cruz], también es una cruz, pero no es de temporal es igual pero es referente al sol. Es un círculo con 20 rayos como los 20 meses que componían el año [suponemos que está refiriéndose al Tonalpohualli]. También tiene puntas en las cuatro partes que están repartidas durante todo el año. Pero esto no es el tiempo del temporal, sino es el año. Entonces estas son fiestas de todo el año. Cada rayo lleva amarradas 13 flores y sacas la cuenta de 13 por 20. Te da 269, que era el año. Estas cruces son los dos calendarios que manejaban nuestros antepasados. La diferencia es

## LOS ESPÍRITUS DE LOS VOLCANES

MIRANDO AL IZTACCÍHUATL Y AL POPOCATÉPETL DESDE EL CHALCHIUHMOMOTZCO

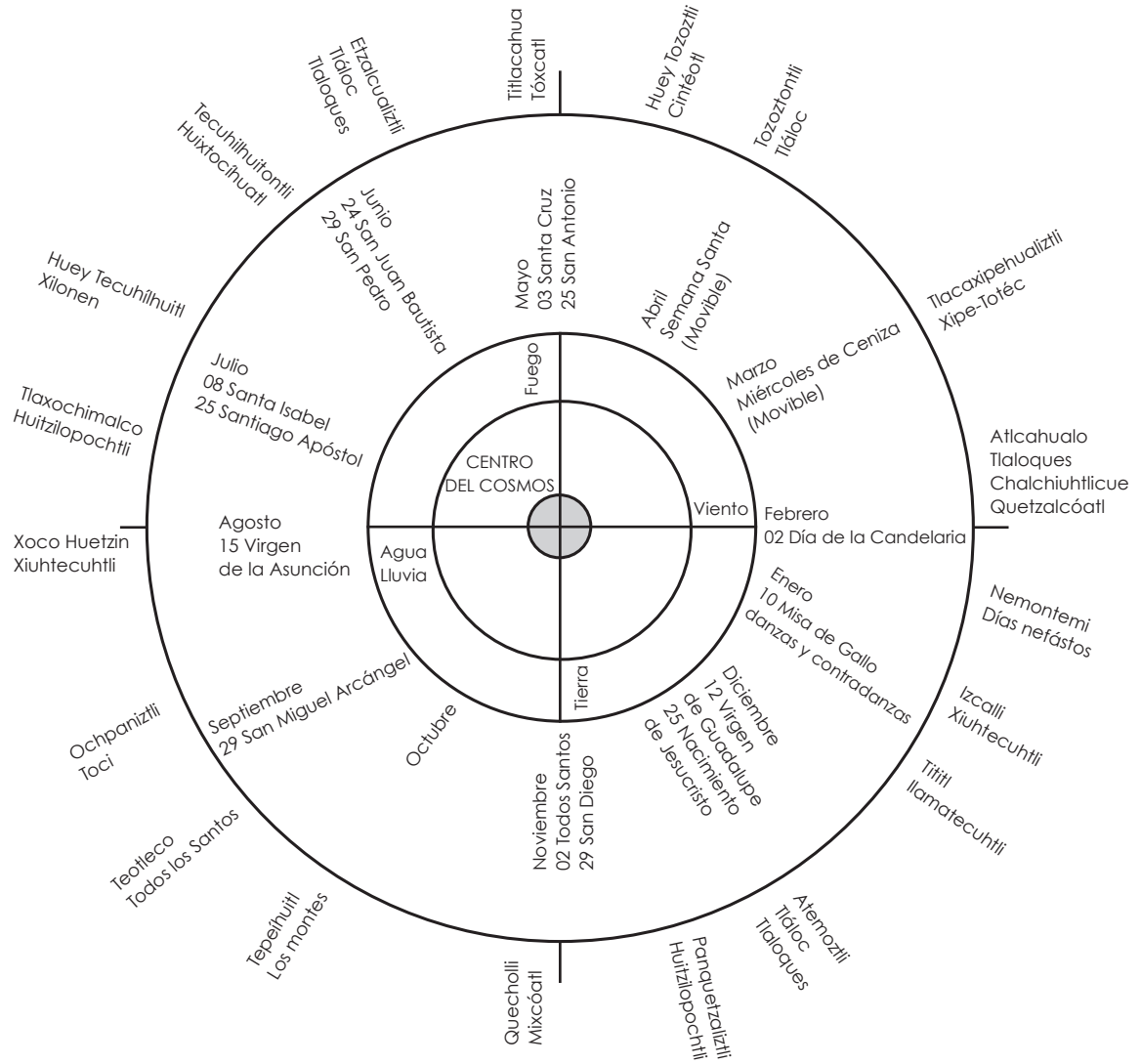
que esta es de danzas y la otra de petición de aguas. Pues prácticamente los rituales son los mismos, muy parecidos en petición de permisos, de limpieas, porque también se hacen limpieas, cuando los danzantes van a las casas o cuando los visitan las gentes, o cuando acaban sus velaciones. Igual que los graniceros cuando hacen las peticiones de permiso, hacen limpieas, son iguales. Las alabanzas, casi, casi, son iguales. Yo creo que así como estaban en Tenochtitlan el templo de Huitzilopochtli y Tláloc, así [estas cruces] son su sobrevivencia.

Las costumbres pueden variar de pueblo en pueblo y son válidas unas y otras, pero si ya no se lleva la cuenta ya ni la danza, ni las peticiones tienen razón de ser...



Foto 3. Don Jerónimo, miembro de Sacromonte A. C. Chalchihmomezco.  
Desde el templo granicero de Amacuilecatl en el Volcán Iztaccíhuatl.

Diagrama circular 1



Calendario climático y festivo en la comunidad de Amecameca.

# RITUALIZANDO AL IZTACCÍHUATL Y AL POPOCATÉPETL DESDE EL TEMPLO DE LA VIRGEN DE LA ASUNCIÓN EN AMECAMECA DURANTE EL SIGLO XVII

## I. LOS OBJETIVOS

En este apartado vamos a mostrar como desde los atrios de Amecameca, se hacía simbólicamente ritual en los volcanes, posiblemente en forma simultánea con otros especialistas rituales que trabajaban en la montaña en los mismos sitios en los que desde los atrios se invitaba a las deidades a participar. Para tratar el asunto, vamos a hablar de una pieza literaria que fue escrita en la segunda mitad del siglo XVII. Ésta forma parte de un conjunto documental del que en primera instancia podría pensarse que era parte de un género de escritura muy usado en la segunda mitad de este siglo y al que se ha denominado “relaciones de fiesta”,<sup>94</sup>

<sup>94</sup> Véase Dalmasio Rodríguez Hernández. *Texto y Fiesta en la Literatura Novohispana*. UNAM/Conaculta. México. 1998. Se trata de textos que generalmente eran hechos por españoles o criollos para leerse o teatralizarse y se hacían por encargo de alguna autoridad civil o eclesiástica. En nuestro territorio, a diferencia de España, se perdieron en su gran mayoría debido a que no eran publicados y se sabe más de ellos por crónicas o menciones;

en tanto que sus autores las clasifican en sus títulos escritos en español, como loas, loas satíricas, encomios, favores poéticos, elogios, versos gloriosos; encomios mixtos o xacaras. No obstante, después de los encabezados, el resto de los discursos acusan haber sido hechos por indígenas de la región chalca–amaqueme y presentan un tono metafórico redactado en lengua náhuatl. Es decir, su contenido no parece corresponder con lo que se ofrece en los títulos que están, como anotamos, en español.

Dicho conjunto documental indica que las piezas literarias fueron recitadas y/o teatralizadas en los templos católicos de un corredor geográfico que va desde Tlalmanalco en lo que hoy es Estado de México hasta Tlayacapan, en la actualidad Estado de Morelos.<sup>95</sup> Estos poblados están ubicados al pie de los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl. Los documentos se localizan en el Museo Nacional de Antropología e Historia entre los papeles microfilmados que fueron fotografiados por Francisco del Paso y Troncoso en su misión por Europa.<sup>96</sup> Se trata concretamente de un conjunto de 20 escritos que corresponden al manuscrito 303 de la colección Goupil de manuscritos mexicanos de la Biblioteca Nacional de París. El copista fue Antonio Pérez de la Fuente quien realizó el trabajo no bajo supervisión religiosa católica, sino a solicitud del cacique indio de Tlayacapan y el conjunto documental lleva el título de “Mercurio Economástico [...] al Santísimo Sacramento”, pero en realidad son 20 textos en lengua mexicana dirigida a diversos asuntos. En estas páginas vamos a revisar la segunda pieza, cuyo título a diferencia del resto de su contenido que está en náhuatl, está en español y dice así: “En el año de 1686 en Amecameca recitó esta loa Don Sebastian Constantino, hoy gobernador, y entonces niño, a la Santísima

los que se conocen en su mayoría tienen problemas de autoría porque era costumbre el copiarlos o reproducirlos. Se sabe muy poco sobre este tipo de textos escritos por indios, pero sobre literatura indígena en general nos hablan varios autores. Desde luego Ángel María Garibay. *Literatura Náhuatl*. Editorial Porrúa. México. 1953. Véase también Robert Ricard. *La Conquista Espiritual de México*. Editorial Jus. México, 1947, y Fernando Horcasitas Pimentel. *Piezas Teatrales en Lengua Náhuatl*. Bibliografía descriptiva. *Boletín Bibliográfico de Antropología*, Vol. XI, 1949.

<sup>95</sup> Este ensayo es parte de un trabajo más amplio que está registrado en la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia y del Proyecto Eje Conservación del Patrimonio Cultural y Ecológico en los Volcanes de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Los primeros resultados han sido recientemente publicados en la obra de Margarita Loera Chávez y Peniche. *Flor de Volcanes. Sor Juana Inés de la Cruz: vida y obra en la región donde nació*. Conaculta/INAH/ENAH. México. 2011.

<sup>96</sup> Véase, Silvio Zavala. *Francisco del Paso y Troncoso su misión en Europa 1892-1916*. Instituto de Estudios Históricos (Biblioteca del Claustro de Sor Juana, Serie Estudios, núm. 1). México. 1980: 41-2.

## LOS ESPÍRITUS DE LOS VOLCANES

RITUALIZANDO AL IZTACCÍHUATL Y AL POPOCATÉPETL DESDE EL TEMPLO DE LA VIRGEN...

Virgen”. Suponemos en principio que puede tratarse de la Virgen de la Asunción, patrona de la parroquia de Amecameca, cuya festividad se realiza los días 15 de agosto de cada año. Es decir, justamente la época que en el calendario agrícola se celebra la recolección de las primeras cosechas. Lo interesante es que al traducir el documento<sup>97</sup> pudimos observar que hay una identificación de la virgen con el volcán Iztaccíhuatl, al que se le confiere la categoría de deidad femenina. El hecho de que el título esté en español nos acusa de antemano el tono de difrasismo que caracteriza a la pieza literaria. Si se anotaba que era una loa a la virgen en lengua hispana, obvio que quienes no conocían el náhuatl jamás podrían suponer que en realidad se hacía un elogio al Iztaccíhuatl y que el contenido parece esconder un ritual a los volcanes, tanto al Iztaccíhuatl como al Popocatepetl, a los que se mira desde el poblado de Amecameca ubicado en territorio que hoy es parte del Estado de México.

Se trata por lo tanto de una fuente de conocimiento novedosa para la Etno-historia porque se devela en ella una particular cosmovisión,<sup>98</sup> impregnada hasta la actualidad en los rituales de aquella región, en los que como hemos visto se venera a la montaña y se busca la regulación de los ciclos del agua y por ende de la vida agrícola y de la naturaleza en general.

Ahora bien, hasta donde se sabe, la costumbre de elaborar las “relaciones de fiesta” era algo natural que se solicitaba a escritores criollos y españoles, pero se sabe poco sobre que fueran pedidos a indios.<sup>99</sup> En el caso de nuestros documentos, los textos pudieron haber sido requeridos por autoridades religiosas locales a indios nobles que estudiaban en las escuelas conventuales, pero quienes pidieron su reproducción eran caciques indios cuya intención era efectuar las representaciones

<sup>97</sup> Esto se logró gracias al apoyo y al dominio de la lengua náhuatl de la maestra María Elena Maruri.

<sup>98</sup> Johanna Broda define para la época prehispánica 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 [...] 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 de la naturaleza de los cuales la sociedad era altamente dependiente”. Johanna Broda. *Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros, en Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*. Johanna Broda, Stanislaw Iwaiszewski y Lucrecia Maupomé. UNAM. México. 1999: 462-491.

<sup>99</sup> Usamos el término indio en este trabajo en forma mayoritaria con respecto al término indígena, en virtud de que en el periodo virreinal se llamaba indio a ese sector de la población novohispana.



en diferentes poblados. Todo parecería indicar que los indios estaban copiando la costumbre de la sociedad dominante al solicitar reescribirlos. No sabemos, sin embargo, de otros lados donde haya ocurrido algo similar. Inclusive en esta misma región tal costumbre, según hemos encontrado en otros documentos de épocas posteriores,<sup>100</sup> fue perseguida por el Tribunal de la Santa Inquisición. Esto independientemente de que los delitos indios no eran juzgados por esta instancia, lo que nos hace resaltar la idea de que se trata de una rareza documental. En un documento inquisitorial de la segunda mitad del siglo XVIII,<sup>101</sup> se habla de que en la zona era común hacer estos textos en las escuelas sin la debida autorización española. Se dice que los indios escondían las copias y los originales de esas “relaciones de fiesta” y que su contenido era ensayado antes de las fiestas religiosas por miembros de la comunidad india en forma clandestina a altas horas de la noche, para no ser descubiertos por las autoridades religiosas. Por lo que se infiere de este documento se dice que no eran textos escritos por españoles, sino por indios caciques y principales.<sup>102</sup>

El 12 de abril (1768) se remitió al Santo Oficio un paquete con los documentos de sus pesquisas; en nota adjunta afirma que en el pueblo de Ozumba se colectaron dos cuadernos, y diez y seis papeles sueltos. En el pueblo de, Mecameca tres cuadernos y un papel suelto, en que está escrita la sentencia de Poncio Pilatos, de los cuales de conservan en el Archivo General de la Nación sólo cuatro cuadernos, pero no todos en relación directa con ellas. En cuanto a su obligación de avisar acerca de otras representaciones, el comisario dijo que estas se efectuaban en Cuautla de Amilpas y Yautepec, en castellano, y en Xochimilco, y el curato de Yecapixtla, en lengua mexicana.<sup>103</sup>

Como se puede ver se trata del corredor de Tlalmanalco hacia Morelos, incluyendo a Cuautla que era parte de la región que comprendía o estaba en estrecha relación con la zona chalca-amaqueme, de donde el conjunto documental en el que está el documento del siglo XVII que es materia de nuestro análisis también procede.

<sup>100</sup> AGN, *Inquisición*, vol.1072, exp.10, f. 194.

<sup>101</sup> *ibid.*

<sup>102</sup> *ibid.*

<sup>103</sup> Juan Leyva. *La Pasión de Ozumba. El teatro tradicional en el siglo XVIII novohispano*. UNAM. México. 2001:15-6. Un traslado de estos textos se localiza en AGN, *Inquisición*, vol, 1182, exp.7.

## LOS ESPÍRITUS DE LOS VOLCANES

RITUALIZANDO AL IZTACCÍHUATL Y AL POPOCATÉPETL DESDE EL TEMPLO DE LA VIRGEN...

Sin embargo, algo que llamó la atención en este texto del siglo XVIII es que uno de los interrogados por la inquisición aseguró que el origen de todos estos papeles estaba en Amecameca. Esto puede significar que allí había una escuela de indios principales de importancia o que los caciques de allí por alguna razón, posiblemente de carácter ritual ya que allí está la entrada principal y más accesible a los volcanes, tuvieron cierta rectoría sobre los demás poblados en los que también se práctica y practicaba el culto a los mismos. También se devela en el texto la relación entre los indios caciques y principales; los encargados de llevar a cabo los rituales, asunto del que hablaremos nuevamente cuando se realice el análisis del documento con el objeto de responder a las siguientes cuestiones.

¿Qué es lo que hay detrás de un texto escrito en náhuatl en el que se identifica a la Virgen de Amecameca con el volcán Iztaccíhuatl, cuando su título en español intenta certificar que se trata de una loa a la deidad católica?

Lo que proponemos es que en realidad se trata de la parte oral de un ritual de alta montaña, que éste no es una forma nítida de la cosmovisión mesoamericana en este plano, sino que se trata de una expresión concreta de creencias indias ubicadas en el siglo XVII. Hay en ellas fuertes reminiscencias de carácter prehispánico, pero enclavadas en el discurso católico y se trata también, de un texto híbrido en lengua náhuatl pero escrito en alfabeto latino.

Proponemos por último que a partir del discurso expresado en el documento de análisis se esboza una geografía sagrada o un paisaje ritual construido desde el ancestral poblado de Amecameca (lugar de los linajes del agua), cuya historia siempre ha estado ligada a los volcanes Iztaccíhuatl, Popocatepetl y al simbólico cerro Amaqueme. Desde el virreinato el Sacromonte, sitio donde, desde la antigüedad más remota sus habitantes locales han venerado al agua con el objeto de solicitar el equilibrio de la vida en general, del espacio natural y por ende, de los beneficios para la agricultura.

## II. REFLEXIONES EN TORNO A UNA LOA A LA SANTÍSIMA VIRGEN DE AMECAMECA, RECITADA EN 1686 POR DON SEBASTIÁN CONSTANTINO “HOY GOBERNADOR Y ENTONCES NIÑO...”

Como anotamos, con excepción del título del documento escrito en español y que acusa ser una loa a la Santísima Virgen de Amecameca, el resto del texto está redactado en lengua náhuatl con un estilo metafórico. Por lo mismo su lectura y

análisis no son del todo sencillos. Aunque en el proceso de la siguiente reflexión iremos matizando nuestras ideas con citas del propio texto.

### El ritual

Lo primero que observamos al leer los documento es que más que una loa a la virgen parece ser la parte verbal que acompaña un ritual en el que la deidad femenina a la que se invoca y ofrenda, es el volcán Iztaccíhuatl: “tu eres un venado o quizá un conejo? Su mujer del nevado...”.<sup>104</sup> Asunto que no es de sorprender pues desde la época prehispánica hasta la actualidad la Iztaccíhuatl es vista como una deidad. Hoy en día sigue siendo así, al menos en la región aledaña a los volcanes. De ello nos dan cuenta para el periodo prehispánico, por ejemplo, las crónicas de Fray Diego Durán:

La fiesta de la diosa que esta ciega gente celebraba en nombre de Iztacihuatl, que quiere decir mujer blanca era la sierra nevada á la cual demas de tenella por diosa y adoralla por tal con su poca capacidad y mucha rudeza ceguedad y brutal ignorancia tenianle en las ciudades sus templos y hermitas muy adornadas y reverenciadas donde tenían la estatua de esta Diosa y no solamente en los templos pero en una cueva que en la mesma sierra había.<sup>105</sup>

Y para la etapa contemporánea los estudios antropológicos de Julio Glockner:

Después se gira hacia el poniente, siempre sosteniendo un sahumero en lo alto... para invocar al Espíritu del Sacromonte que trabaja en Amecameca y al espíritu de la Volcana de la Iztaccíhuatl.<sup>106</sup>

<sup>104</sup> “[...] timazatl, nozo titochtli? cepayauhcayo huel íciuh ...”

<sup>105</sup> Fray Diego Durán. *Historia de las Indias de la Nueva España e Isla de Tierra Firme*. Conaculta. México. 2002:163-6.

<sup>106</sup> Julio Glokner. Las puertas del Popocatepetl en *La montaña en el paisaje ritual... op. cit.*: 91.

LOS ESPÍRITUS DE LOS VOLCANES

RITUALIZANDO AL IZTACCÍHUATL Y AL POPOCATÉPETL DESDE EL TEMPLO DE LA VIRGEN...

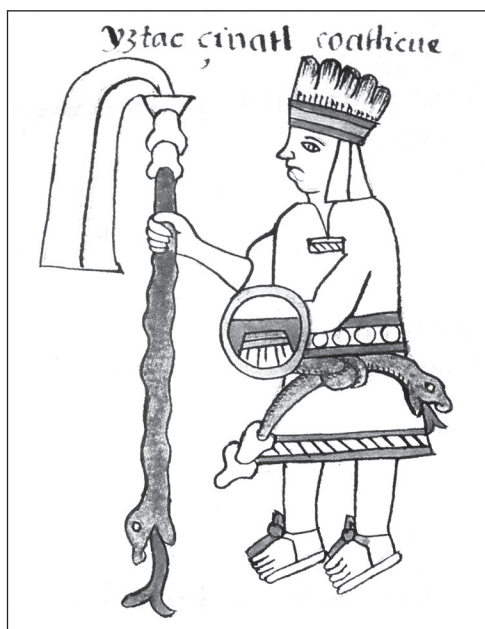


Figura 10. La diosa Iztaccíhuatl en Los Primeros Memoriales. f. 264.



Foto 4. Misioneros del temporal invocando al santo espíritu del Señor del Sacromonte y de la Iztaccíhuatl.



Foto 5. Volcán Iztaccíhuatl visto desde Altzomoni.

Ahora bien lo que nos permite suponer que se trata de la parte verbal de un ritual es que al principio, como entrada, se hace metafóricamente una invocación al espíritu del Iztaccíhuatl a presentarse en la cima del volcán: “te cansaste en rogarle a la pequeña constelación que un día yo te baje sobre este gran humo sagrado”,<sup>107</sup> más adelante se dará la parte principal o el clímax del ritual (en el cráter):

[...]donde está el barro negro y las exhalaciones, tu subes a lo alto divinidad maravillosa, que ninguno es digno de expandirse como algo maravilloso... [Allí] son enriquecidos los hombres amados y generosos por la Mujer Noble y Divina. Ahora y aquí se va calentando este amado día en un arco [quizá una cueva] donde también se reciben las pequeñas apariciones de nombre **Tlazotlallotl Xotlalloqui** [acaso hay aquí alguna relación con Tláloc y los tloques “los que dan la lluvia”], porque **Tlateomatcailiztli**, y ahora yo lo asiento, de esta manera amorosamente con incienso en ausencia de **Hue-**

<sup>107</sup> Las notas en náhuatl que de aquí en adelante incluyen una llamada de referencia son parte del documento en análisis. Las negritas en las citas del texto en español, son palabras en náhuatl que por ser nombres de deidades, entidades sagradas o cargos religiosos son nuestras. Esta primera cita en el texto en náhuatl dice lo siguiente: “Huel cenca otimechciahuítl in ticuicuilca meectontli cemilhuitl onimitztemo ipan inin huey teocontli...”

## LOS ESPÍRITUS DE LOS VOLCANES

RITUALIZANDO AL IZTACCÍHUATL Y AL POPOCATÉPETL DESDE EL TEMPLO DE LA VIRGEN...



Figura 11. Lámina del Códice Florentino. El padre Durán dice sobre el Popocatepetl lo siguiente: ["cerro humeador"] "A este cerro reverenciaban los indios antiguamente por el más principal cerro de todos los cerros; especialmente todos los que vivían alrededor de él y en sus faldas." (Libro de los Ritos, capítulo XVIII: 163-5).

**capanoli** me sosiego ante **Netololqui**, en donde se acarician los jades, en el sosiego de la flor, su corazón puro...<sup>108</sup>

También podemos observar a lo largo del evento distintos episodios rituales quizá de menor relevancia del que ocurre en la cima del cráter, obviamente del Popocatepetl, aunque tampoco se especifica el nombre como en el caso del

<sup>108</sup> "[...]mahuizolonca italloni ce mahuiaca cayotzintli nepapallihca ipotocctin timotlecahui-tzinohua teoyoca tlamahuizoltic icayoc in ayac tlatli cemquizca cemmalthuiloni tlachayahualotitica cenca cemmahuizollonì quix tlazo netlamachtialízme teoxiuhtlazotlancayoquí, auh teoyoca Zuapillé axcan ca niz mototontih inin tlazoilhuitzine? cenhuitoleuhca ic no yoqui ma ximocelilitzino inin tetepitetonqui Tlazotlallotl Xotlalloqui ca in Tlateomatcatiliztli oquintlecuiltilloti ihuan axcan nictlallia yuhqui tlazoca popochtli mo Huecapanoli ixpantzinco tla onomatca Netololquí campa chalchihpepetlaní in tla teomatca tle xochtli t[ ]ecuiltilloyotilizqui...".

Iztaccíhuatl, pero sí las características de ellos que son bien descritas. Verbigracia reproducimos a continuación otro episodio ritual:

En la Escuela donde se dicen palabras sagradas, que al menos fue a decir para bien de **Teotlazoqui** [quizá sacerdote que hace llover, hoy le llaman en Amecameca Tlatlazqui, graniceros o tiempos] que ahora se vanagloria. Así se va calentando amorosamente y con alegría [de] **Motecahuillocaoyotzin** [posiblemente otra entidad de la montaña] muy afamado y honrado y de tal manera se espolvorean los jades [ante] la princesa **Hueyhuacatzintle** que es jade sagrado de la grandeza del barro negro donde se esparce el gozo en acuerdo de **Motecahuelloyotzin...**<sup>109</sup>

Algo importante de señalar en el ritual es la mención repetida como lugar sagrado de la Escuela a donde van “los nobles pequeños” y se “dicen palabras sagradas”. Igualmente se repite la existencia de las cofradías y sus funcionarios a quienes se les atribuye el “arte de pintar”, es decir en la tradición prehispánica, el conocimiento y el reconocimiento para registrar o escribir la historia del pueblo. Los funcionarios a quienes se alude unas veces se citan sus cargos en náhuatl, y otras sus nombres. Se indica que son hombres a quienes se les otorga amplio reconocimiento, se les atribuye el poder de ofrendar y hacer contacto con entidades sagradas tanto de origen prehispánico como católico, mediante el ritual.

[...]en presencia de los corazones que están aquí y ahora [...] entre tanto nosotros alcanzamos a **Hueycatilliuhoyotzin**, nuestros ídolos de jade, y sus protectores el honorable rector el afamado Don Antonio, el agraciado Faustino y la riqueza del mayordomo Don Sebastián **Tlanexyoqui** cuyo nombre Santiago. Que tengan muchos años de grandeza que se lo merecen, fortaleciendo la prosperidad de todos los cofrades, de estos llamados **Tlateomatcaoyotzin**. Uno de los discípulos va sacudiendo flores y adornos de jade por su bien, mientras hoy en el jardín que en este día se hace [tal vez la ofrenda de flores y

<sup>109</sup> “Yn cayo in Escuela ce teoïtohualloca tlatolli ma cel yehuatl no conïto ca huel cenca **Teotlazoqui** axcan ca timallolizpan on Motlazocatotntüh in papaquillotiliztli **Motecahuillocaoyotzin** mahuizolonilcatille ca yuhqui onhualchalchihumoloni (Zuapil **Hueyhuacatzintle** chalchihutzintli teoyeyoquí), in nepapaliuh hueycayotl necuiltonolcatotomí tla ilnamitcayotiliztli in **Motecahuelloyotzin...**”

## LOS ESPÍRITUS DE LOS VOLCANES

RITUALIZANDO AL IZTACCÍHUATL Y AL POPOCATÉPETL DESDE EL TEMPLO DE LA VIRGEN...

verduras]. Los collares de jades y que en todas partes se regocijan y los llamo a todos con humildad...<sup>110</sup>

La existencia de fuertes elementos de la religiosidad y la cosmovisión prehispánica y su relación con la montaña queda claramente expresada en lo que hasta aquí hemos expuesto. Ello explica la sobrevivencia de esos elementos, obviamente muy resistentes a los cambios temporales, y que aún se aprecian en los rituales a la montaña que se realizan en los alrededores de Amecameca y de otros poblados aledaños a los volcanes, hasta el presente.<sup>111</sup> Sin embargo, el contexto histórico del siglo XVII es claro a lo largo del discurso con igual énfasis. Nos interesa resaltar en este sentido algunos aspectos:

En primer lugar, la mezcla de deidades católicas y de ascendencia mesoamericana es muy obvia y también la actitud de imprimir características de unas en las otras. Por ejemplo, en alguna alusión a los volcanes se les menciona como “Dios: Hombre respetable y mujer noble sagrada”<sup>112</sup> que también podría interpretarse como una referencia al dios católico, acaso Cristo y la virgen.

La mujer noble **Hueyhuacatzintle**, jade divino, que te trató bien el Dios **Huecapanilqui**, generosa mujer, jade sagrado... Madre su nombre de Dios Hijo, su jade sagrado, que te trató bien, Dios Mujer su nombre, Dios Espíritu Santo, él sólo nuestro consuelo, que te trató bien, Dios Jade divino, amada casa sagrada, su nombre **Huecapanolqui**, Santísima Trinidad...<sup>113</sup>

<sup>110</sup> “Yncayo centla ixyllotin ma oncahua nican maxcan in nepapaltlatzontzontin oquic ticomecehuiâ inin **Hueycatillihyotzin** tochalchiuhteopcatzintzin huan inhuan in cehuallotzin in mahuceca Rector Don Antonio ca itleyotzin Faustino quiqualnextia ca mitohua necuiltonolztzin in huantzin in Mayordomo Don Sebastián **Tlanexyoqui** icayo Santiago. Ma miec xihuitl in hueycayotzin quimomacehuitzinocan chichauhyotl necuiltonolqui Inca mochtin in cofrades ca inin **Tlateomatcayotzin** conmoxochitzetzelhuiâ cen netlamachtilloyoqui ma onhualtlaqualnexti[li] in chalchihuitl ica in itlazoqualnezcayo oquic axcan onxochiti inin ilhuitl ca axcan chihualo ma no [...]”.

<sup>111</sup> Véase, por ejemplo, Beatriz Alborez y Johanna Broda (coords.). *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. El Colegio Mexiquense/UNAM, México. 1997.

<sup>112</sup> “Dios; mahuiztlanca tlazoqui ihuan teoyoca Zuapilli”.

<sup>113</sup> “Zuapil Hueyhuacatzintle chalchiuhtzintli teoyeyoqui ma mitzmoizmalhuilitzino in teotl Dios Huecapanolqui Zualpiltlatlacatzintle cha[]chiuhtzintli tlazotli ma mitzmoizmalhuilitzino Dios Hueyhuaca ychpochtli icayotzin Dios Tâtlî teoyeyo necuiltonolqui ma mitzmoizmalhuilitzino Dios, cen mahuizoloni nantli icayotzin Dios Piltli iteochalchiuhcacalotzin quiz ma mitzmoiz-



Sobre la deidad Iztaccíhuatl en la época precolombina, Stanislaw Iwaniszewski nos dice lo siguiente: “La Iztaccíhuatl es entonces la montaña que representa la idea de la Diosa Madre por un lado, la gran bodega de alimentos, por el otro y la entidad que puede curar ciertas enfermedades frías surgidas de las cuevas y manantiales”.<sup>114</sup> En nuestro documento de análisis la identificación de la Iztaccíhuatl con otras deidades femeninas podría también sugerirnos esta diversidad de atributos. Por ejemplo se le evoca como “Mujer Noble y Divina”<sup>115</sup> (acaso la Diosa Madre), pero también se le recuerda como a la deidad Chalchiuhtlicue (compañera de Tláloc y deidad de los mantenimientos); cuando se menciona haberla descubierto “por donde los jades se sacuden, que son la riqueza de Amecameca”,<sup>116</sup> obviamente se refiere a sitios donde hay cascadas o brotes de agua que en dicho lugar pueden ser perfectamente el manantial del Sacromonte, donde en la antigüedad estuvo su adoratorio principal en la región, o pueden hacer referencia a cualquier caída de agua, río o manantial de los tantos que abundaban y hoy todavía existen en las laderas de los volcanes. Su constante identificación con los jades a lo largo del texto es otra constancia de lo antes dicho. Incluso cuando se dice “la princesa **Hueyhuacatzintle**, que es jade sagrado, de la grandeza del barro negro, donde se esparce el gozo en acuerdo de **Motecahuelloyotzin** desde el cielo dignamente están en medio de la tierra los maravillosos jades sagrados”,<sup>117</sup> puede sugerir una síntesis de ella con la entidad Tezcatlipoca, tal como hemos anotado antes que ocurre en el Sacromonte, en la expresión del Chalchiuhtotolin, es decir, Tezcatlipoca, sintetizando la figura del guajolote con la deidad femenina acuática.

En segundo lugar, la mezcla de templos y sitios católicos con templos de la montaña como por ejemplo el cráter o la cima del volcán. Es posible que este

malhuilitzino Dios cihuetzin ycaoyotzin teotl Espíritu Santo icel toteyollalillotzin ma mitzmoizmalhuilitzino Dios chalchiuhteyoyoquí tlazotlanca teocaltzintli icayo in Huecapanolqui Santísima Trinidad...”.

<sup>114</sup> Stanislaw Iwaniszewski. Y las Montañas Tienen Género. Apuntes para el Análisis de los Sitios Rituales en la Iztaccíhuatl y el Popocatepetl, en *La Montaña en el paisaje Ritual op. cit.*:136-7.

<sup>115</sup> “teoyoca Zuapillé”.

<sup>116</sup> “campa mochi mochalchiuhtzetzelotica in necuiltonoloyotli Amecamecayo, ipampa”.

<sup>117</sup> “Zuapil **Hueyhuacatzintle** chalchiuhtzintli teoyoyoquí, in nepapaliuh hueycayotl in nepapaliuh hueycayotl necuiltonolcatotomí tla ilnamitcayotiliztli in motecahuelloyotzin in ilhuicahuacan campa mo mahuíz[ca] cemhueycayotzin no yeclallitizcinotta chalchiuhtteotlamahuizolqui”.

## LOS ESPÍRITUS DE LOS VOLCANES

RITUALIZANDO AL IZTACCÍHUATL Y AL POPOCATÉPETL DESDE EL TEMPLO DE LA VIRGEN...

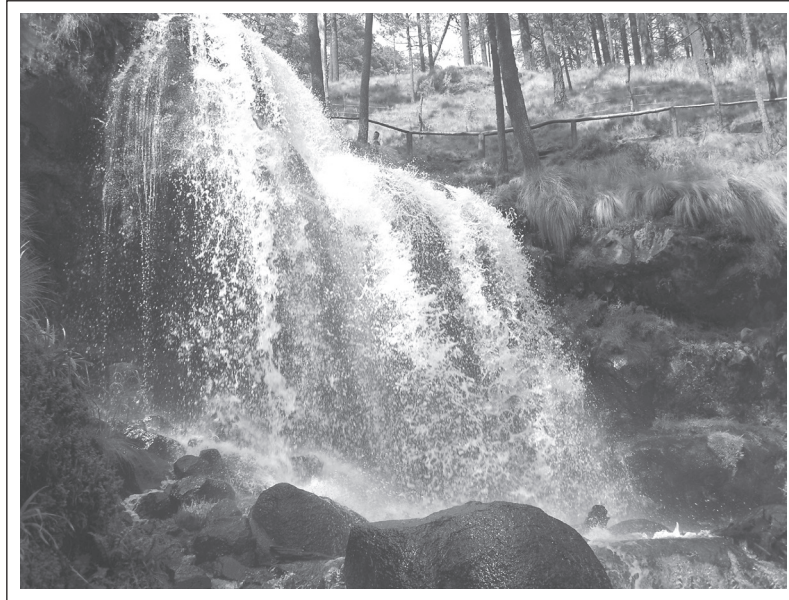


Foto 6. Cascada de Apatlaco proveniente de los glaciales del Iztaccíhuatl.

ritual se haya recitado, de acuerdo con lo que en el título en español se anota, en el atrio de la parroquia de Amecameca. Nos inclinamos también a pensar en ello porque en el documento del siglo XVIII que mencionamos al inicio del trabajo, se señala esa costumbre, junto con la de ensayar los diálogos a altas horas de la noche y la de esconder los escritos de los mismos (véanse páginas anteriores). De ser así podríamos retomar la idea que ya hemos señalado en otros estudios, con relación a que tanto los templos prehispánicos como las iglesias de los pueblos de indios virreinales son una evocación del altépetl (cerro-agua) y su relación con el Tlalocan (paraíso de Tláloc, lugar del agua donde se encuentra el verdor, el sustento de la vida. Lugar de abastecimiento ubicado en el centro de la tierra, en el interior de la montaña).<sup>118</sup> Esto último en nuestro documento de análisis puede estar señalado en el siguiente párrafo: “están en medio de la tierra los maravillosos jades sagrados”.<sup>119</sup> Lo anterior no niega la posibilidad de que al mismo tiempo que se estaba llevando a cabo el

<sup>118</sup> Véase, Margarita Loera Chávez y Peniche. *Memoria India en templos cristianos*. INAH. México. 2006.

<sup>119</sup> “Yectlalticzinotta chalchiuhteotlamahuizolqui”.

ritual en el templo del poblado, otro grupo pudiera estar ritualizando en algunos puntos de los volcanes. Suponemos que de ser así, quizá sería en el cráter donde se solicita la presencia de la deidad Iztaccíhuatl como antes vimos.

Con respecto a esto Stanislaw Iwaniszewski, en su artículo “Y las montañas tienen género”, cuando habla de la fusión de los cerros con las deidades pluviales, recalca la costumbre prehispánica de ritualizar en dos sitios al mismo tiempo,<sup>120</sup> y Johanna Broda anota con relación a esto lo siguiente:

El paisaje ritual conectaba los centros políticos, caracterizados por sus grandes templos, con lugares en el campo donde había adoratorios [...] estos santuarios resaltaban los fenómenos naturales y estaban vinculados con el culto a los cerros, las cuevas y el lago.<sup>121</sup>

Para los tiempos recientes, nosotros hemos podido constatar esta costumbre dual en Amecameca al realizar prácticas de campo en torno a la continuidad de culto a la montaña.

Un tercer aspecto importante de resaltar es, por un lado, la relación de quienes ejecutan el ritual con los ocupantes de puestos en las cofradías, así como la intervención en ellos de indios caciques, principales y de sus hijos pequeños. Y por el otro, la mención de la escuela (seguramente conventual) como sitio de “enseñanza de palabras sagradas”<sup>122</sup> y de registro de historia en el “arte de pintar”.<sup>123</sup>

Los datos anteriores ponen en evidencia dos cuestiones relevantes. Uno, la intervención de los caciques y principales en la continuidad del culto a la montaña, y por ende del ciclo del agua; por añadidura al de la vida del entorno y la agricultura incluyendo al hombre mismo. Dos, el que los textos se escribieron con la intención de dejar una constancia histórica de esas ancestrales costumbres en las que el pueblo en general, como da testimonio el propio documento, era el asistente y beneficiario mayoritario de los favores de las deidades como respuesta al ritual mismo y a las ofrendas que en el mismo se hacían:

<sup>120</sup> En *La Montaña en el Paisaje Ritual. op. cit.:*123.

<sup>121</sup> Johanna Broda. Ritos Mexicanos en los Cerros de la Cuenca: Los sacrificios de niños, en *La Montaña en el Paisaje Ritual op. cit.:* 296.

<sup>122</sup> “Yn cayo in Escuela ce teoítuhualloca tlatolli”.

<sup>123</sup> “[...]cofradía campa mothua inin tlateomatcayotzin auh oquic nici onihualla auh oquic nici onihualla ma no xochicozcayoti ica in tlatlapallohualiztli [...]”.

## LOS ESPÍRITUS DE LOS VOLCANES

RITUALIZANDO AL IZTACCÍHUATL Y AL POPOCATÉPETL DESDE EL TEMPLO DE LA VIRGEN...

[...]porque es el único en el precioso resplandor de los jades, que lleva a lo alto la mitad de las flores [para] que honradamente reciba en merced de un mendrugo, como señal de **Tlazotlallo**; así el incienso amoroso en tu presencia lo puso de corazón limpio, de tu pueblo sosegado porque está enriquecido con [la] corona de flores con que te vanaglorian.<sup>124</sup>

Sobre el apoyo de los caciques y principales de Amecameca a este tipo de rituales, hemos hablado ya en otros trabajos.<sup>125</sup> Abrevando en la historia del lugar hemos podido constatar que hasta muy avanzado el periodo virreinal los cacicazgos y grupos de principales de los diferentes barrios, se rotaban para ocupar los cargos de la república de indios y que tal rotación se extendía a los cargos religiosos como eran los de las cofradías, cuyos ocupantes tenían una estrecha relación con los oficiantes de los rituales de montaña. Estos últimos si bien se decía, y aún se dice, eran escogidos por cuestiones sobrenaturales, como el ser tocados por un rayo, no dejaban de ser miembros de los ancestrales linajes dirigentes en lo cívico y lo sagrado en la región. Puede verse que para el siglo XVI un factor que influyó de manera determinante en la elección de los cacicazgos, en su pervivencia en el poder económico y político dentro de la comunidad, fue el grado de solidaridad que los indios tuvieron con el poder político y religioso hispano, en un principio con los conquistadores. Este fue claramente el caso del cacicazgo de Panoaya. Este era tal vez el menos relevante a la llegada de los españoles, en los siglos subsecuentes fue el que tuvo mayor poder en la zona prácticamente hasta finalizar el Virreinato. Los ocupantes del cacicazgo no fueron los herederos más nítidos de los dirigentes de la etapa anterior a la conquista, pero sí mantenían alguna liga consanguínea con ellos. Por tanto, no es aventurado pensar en algún tipo de continuismo de estos personajes con los sacerdotes y autoridades políticas de la zona del periodo preconquista.<sup>126</sup>

<sup>124</sup> “Ca centlayoqui chalchihpepetlaquilizpan hual motlecahuitzinotiuuh yuhqui xochitlacotzintli mahuiolonca italoni xoconmocelilitzino in tetlauhtilli cotocqui ca **Tlazotlallo** nezca-yotl yuhqui tlazotla popochtli mixpantzinco contlallia ica chipahuac yollotli maltepetzín tlateomatqui ca cen necuiltonolloqui on moxochicopiltia ica in mo, timalloyotzin”

<sup>125</sup> Véase Margarita Loera Chávez y Peniche. *Flor de Volcanes. Sor Juana Inés de la Cruz: Vida y Obra en la Región donde Nació*. Conaculta/INAH/ENAH. México. 2011.

<sup>126</sup> Apoyamos estas hipótesis en documentos del Archivo General de la Nación. Véase en los índices de los diferentes ramos lo que se anota en relación con el poblado de Amecameca, información que coincide con la que proporcionan sobre el tema los libros de cofradías del Archivo Parroquial del lugar. Véase también Margarita Menegus Boreman y Rodolfo Aguirre, Salvador

Ahora bien, que los caciques y principales tenían un interés fundamental en que la cosmovisión y la religión ancestral tuviera pervivencia y continuidad escrita, lo prueba el hecho de que fue el cacique de Tlayacapan quien pidió que se copiara todo el corpus documental del que forma parte el texto que analizamos en este trabajo. Él y el copista de nombre Joseph Pérez de la Fuente, eran gente de impacto en la región junto con otros caciques, sobre todo el de Ayapango y de Panoaya, parcialidades entonces ambas de la república de Amecameca. Antes de realizarse el traslado o copiado de los textos, todos ellos fueron acusados de alborotadores en los pueblos de indios del corredor que va desde Tlalmanalco hasta Tlayacapan en cuestiones de litigios de tierras, ellos eran también quienes reproducían textos como títulos primordiales de tierras y códices en los que se asentaban ancestrales derechos de territorialidad; se trataba de establecer legitimidad sobre los antiguos linajes dirigentes, incluso se hablaba de costumbres y rituales locales ancestrales.<sup>127</sup> Es decir, de alguna forma su tarea principal era la de consignar la historia de los pueblos indios de la región.

Al parecer su persecución no dejó fuerte impacto en ellos, pues a pesar de haber sido juzgados por la autoridad dominante, el cacique de Tlayacapan solicitó después la reproducción de los documentos que ocupan estas líneas y nos resulta obvio, que Pérez de la Fuente, el copista, conocía además de la historia y la cosmovisión de los pueblos de indios de la zona, el discurso cultural de tipo español y sabía que al poner los títulos en castellano era más fácil esconder la intención del contenido en náhuatl. Incluso pensamos que con un tono de cierto cinismo, al concluir la copia de los dieciocho primeros textos de los que forma parte el que en estas páginas analizamos, los puso a juicio de la Santa Inquisición.

Todo lo contenido en este Mercurio Encomiástico, o furor poético sugeto a la corrección de Nuestra Madre la Iglesia Católica Romana. Y si esto, ó en todo lo que huviere escrito en este idioma se hallare algo disonante a sus sagrados dogmas, lo retracto corregido tan obediente como tan ignorante, y por verdad lo firmé en el pueblo de

(coords.). *El cacicazgo en la Nueva España*. UNAM. 2005. y Serge Gruzinski. *La colonización de lo imaginario. Sociedades Indígenas en el México Español. Siglos XVI-XXIII*. Fondo de Cultura Económica. México. 1991.

<sup>127</sup> Véase Margarita Loera Chávez y Peniche. *Flor de Volcanes. op. cit.*, y en el Archivo General de la Nación, *Indios*, v.20, exp.198, fs 148rv y *Criminal*, vol. 227, exp.9, fs 182-192rv.

## LOS ESPÍRITUS DE LOS VOLCANES

RIUALIZANDO AL IZTACCÍHUATL Y AL POPOCATÉPETL DESDE EL TEMPLO DE LA VIRGEN...

Amecameca a los 27 días el mes de octubre de 1713. Joseph Antonio Pérez de la Fuente y Quixada.

Este párrafo lo escribe en español, pero como si esto no fuera suficiente en su cínica actitud, después agrega la siguiente cuarteta que revela conocer perfectamente el significado de lo redactado en náhuatl y que es la mayoría de lo escrito.

Los jades y las turquesas  
No salen por ningún lado;  
Apenas los extraemos  
Como coyotes gritamos.<sup>128</sup>

No puede negarse, en consecuencia, que el documento de reflexión junto con el resto del conjunto, fueron redactados con intención de dejar constancia de costumbres y prácticas heredadas por los indios virreinales de la etapa preconquista. Es posible incluso por el tiempo en el que fueron escritos y reproducidos que se trate de una etapa en que los indios estaban tratando de generar un discurso histórico propio, aunque ya inserto en el contexto del mundo dominante español. Es decir se trata de un momento de elaboración y traslado de textos de fuerte impacto histórico para las comunidades de indios como fueron los Códices Techialoyan y los títulos Primordiales de Tierras.

La salida o parte final del ritual, según se anota, es una danza realizada como ofrenda por niños:

fortaleciendo la prosperidad de todos los cofrades, de estos **tlateomatcayotzin**, uno de sus discípulos va sacudiendo flores y adornos de jade para su bien, mientras ahora en el jardín, que en este día se hacen los collares de jades, y que en todas partes se

<sup>128</sup> Salvador Díaz Cíntora. La loa de Juana Inés. *Letras Libres*, año III, número 14, octubre 2001: 67.

Y chalchihuitl, i[n] teoxihuitl  
Amo cana mantiquiza  
Huel ay yaya toconnextiz  
Cenca tecocoyotica.

regocijan, los llamo a todos con humildad. Los amados niños danzarán mientras todos y alabarán nuestra danza de orfandad que lo harán bien para su perdón.<sup>129</sup>

Igualmente la recitación del ritual está a cargo de un niño, el cual pertenece al grupo de “indios principales” que rotaban en los cargos de la república de indios en la Amecameca virreinal.

La presencia de los niños es muy importante pues hay que recordar que su sacrificio era un acto de primer orden en los rituales en las montañas para la solicitud de lluvias en Mesoamérica. Los niños, nos dice Johanna Broda, eran al igual que los tlaloque (ayudantes del dios Tláloc) seres pequeños que guardaban una relación especial con los ancestros, facilitaban el contacto con las deidades, eran un contrato con ellas y en alguna forma personificaban al maíz. Tenían por tanto un importante significado ideológico y estaban vinculados con los nobles y los gobernantes; representaban una conceptualización social del espacio.<sup>130</sup>

Cerros, lluvia y maíz formaban una unidad conceptual en la cosmovisión y en el ritual prehispánico: El culto de los cerros como generadores de vida en el interior de la tierra, se identificaba así con el culto de los muertos que regresaban al seno de la tierra, y de los ancestros progenitores del pueblo [...] Los sacrificios de niños eran el acto propiciatorio más antiguo de Mesoamérica para solicitar la lluvia a las deidades atmosféricas.<sup>131</sup>

Algunos cronistas como Sahagún y Diego Durán narran estos sacrificios en el cerro Tláloc, pero también en el Popocatepetl y en el Iztaccíhuatl, donde también hay registros arqueológicos. Al realizarse la conquista se supone que los sacrificios dejaron de realizarse, aunque algunos datos prueban que de manera eventual hubo esporádico continuismo en la costumbre. Al menos comprobada en el cerro Tláloc

<sup>129</sup> “Inca mochtin in cofrades ca inin tlateomatcayotzin conmoxochitzetzehuiâ cen netlamachtilloyoqui ma onhualtlaqualnexti[li] in chalchihuitl ica in itlazoqualnezcayo oquic axcan onxoxochiti inin ilhuitl ca axcan chihualo ma no [...] moteoxiuhcacozcati ihuan ma nahuián ahahuilo auh nehuatl ma niqinnotzati ica in zazan nocnotlacayo[tl] in mochtin, in tlazococonê mitotizque oquic notzalo campa mochtin in mahuiztique in tonetoliuhca icnocayo quimomaquilizque qualtique in itlapopolhuilocayo”.

<sup>130</sup> Johanna Broda. “Ritos Mexicanas...”, en *La Montaña en el Paisaje Ritual*. op. cit.: 298-9

<sup>131</sup> *Ibid.*:297.

y en las cercanías de Texcoco.<sup>132</sup> Su presencia en el documento del siglo XVII que analizamos, es una forma de refuncionalizar esa costumbre. El que el niño que recita sea hijo de indios principales lo prueba y el que la ceremonia cierre con una danza de niños es de alguna forma una ofrenda, un sacrificio. Su presencia es también una manera de legitimar a los linajes indios virreinales de Amecameca.

Sin embargo la presencia de niños en los eventos de culto de los que venimos hablando, nos generan alguna duda sobre el momento del ciclo agrícola en que se llevó a cabo el ritual. En principio, si pensamos en una fiesta de coronación a la Virgen de la Asunción como lo sugiere el texto, se estaría suponiendo que era el mes de agosto, concretamente el día 15, cuando en el calendario católico se le venera. Esta fecha coincide en el ciclo agrícola con el tiempo en el que se recogen las primicias del maíz tierno y se agradece por la lluvia y las primeras bondades de la tierra.<sup>133</sup> Los cronistas virreinales como Sahagún y Durán describen el sacrificio de niños entre Atlacualo (correspondiente a febrero) y IV Huey tozoztli (principios de mayo).<sup>134</sup> Justamente en el momento en el que empieza el año agrícola se hace la siembra del maíz y se solicita la lluvia. Tiempos en los que todavía se hacen las principales ceremonias de culto agrícola en Amecameca y en sus alrededores (en distintas partes de los volcanes), aunque en agosto la fiesta a la Virgen de la Asunción es asunto principal y no se han perdido del todo los rituales agrícolas en la montaña en ese mes y principios de septiembre. Nosotros nos inclinamos, no obstante, a pensar que nuestro texto de estudio es más bien un rito de solicitud que de agradecimiento, que la presencia de los niños significa un continuismo de formas y fechas prehispánicas y que, si estamos en lo cierto, tal vez la virgen de la que se habla en el documento pudiera ser de la Candelaria que se celebra en febrero. Justamente unos días antes del miércoles de ceniza cuando marcando paralelamente el inicio de la cuaresma católica, hay especial veneración al Señor del Sacromonte, cuya figura encubre todavía alguna remembranza al Chalchiuhtotolin (síntesis de

<sup>132</sup> *Ibid.*

<sup>133</sup> Este fenómeno ocurre así en Amecameca, el 15 de agosto se celebra a la Virgen de la Asunción, a la cual en los textos del siglo XVII se le identifica con el Iztaccíhuatl. En la actualidad también se celebra al Iztaccíhuatl el 30 de agosto, día de Santa Rosa de Lima, recuérdese que uno de los nombres de este volcán es Rosita. No obstante, en otras latitudes los tiempos de recolecta de maíz pueden cambiar entre Septiembre y Noviembre.

<sup>134</sup> *Ibid.*



Tezcatlipoca expresado en el guajolote y de Chalchiuhtlicue la de la falda de jade, deidad femenina del agua), que es el símbolo principal de la historia amaqueme.

### III. CONSTRUCCIÓN DEL PAISAJE RITUAL Y GÉNERO DE LOS VOLCANES

Aunque sea brevemente hay que anotar dos elementos fundamentales que destacan en el documento de análisis. Por un lado, se puede apreciar que hay en el mismo una construcción cultural de lo que podríamos denominar una “geografía sagrada o paisaje ritual”,<sup>135</sup> y por el otro la connotación de género de los volcanes.

En cuanto a lo primero se trata de la imposición de un orden sobre el entorno geográfico, derivado obviamente de las prácticas sociales de las comunidades aldeanas a ese espacio, y de las representaciones simbólicas generadas por esas mismas prácticas.<sup>136</sup> Stanislaw Iwaniszewski anota con respecto a esto lo siguiente:

Para los antiguos habitantes del Altiplano central, los grandes cerros que bordeaban la Cuenca de México [...] se convirtieron en elementos esenciales a partir de los cuales configuraron sus cosmovisiones. Se dieron cuenta de que los cambios meteorológicos y climáticos eran al mismo tiempo recurrentes como inesperados. Aunque a la larga se daba la esperada y previsible sucesión de estaciones, en la práctica estos cambios meteorológicos aleatorios ponían a prueba la seguridad y el bienestar sociales. Era por medio de la asignación de valor simbólico que se podía ejercer el dominio y el control sobre ellos. Así, la alternancia de los periodos de lluvia y de sequía, fue aprehendida y conceptualizada bajo la forma de un complejo culto a las deidades de los cerros y del agua. Las diferentes formas del paisaje natural, como cuevas, montañas, manantiales, ríos y lagos, fueron reducidas a lo esencial y asociadas con los fenómenos y eventos observados en el cielo. La observación consistía en registrar las nubes, neblinas, brumas, tempestades, precipitaciones (de lluvia, nieve, granizo, cenizas, fuego), rayos y relámpagos, vientos, remolinos, el arco iris, y las salidas y puestas del sol sobre las particulares elevaciones del horizonte, así como las manifestaciones de la luna en sus

<sup>135</sup> Véase, Stanislaw Iwaniszewski y Silvina Vigliani (coords.). *Identidad, Paisaje y Patrimonio*. Conaculta/INAH/ENAH. México. 2011.

<sup>136</sup> Véase Stanislaw Iwaniszewski. Y los Volcanes tienen Género..., en *La Montaña en el Paisaje Ritual*. *op. cit.*

## LOS ESPÍRITUS DE LOS VOLCANES

RTUALIZANDO AL IZTACCÍHUATL Y AL POPOCATÉPETL DESDE EL TEMPLO DE LA VIRGEN...

diferentes fases. A su vez, estos fenómenos habían sido asociados con el ciclo del crecimiento de la vegetación (incluyendo el maíz), con el culto a los ancestros y con la etiología de ciertas enfermedades.<sup>137</sup>

En el documento de análisis se dibujan prácticamente todos los elementos enunciados en la cita anterior, en un espacio sagrado o ritual en el que resaltan los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl, pero también otros como aquellos en “donde los jades se sacuden”, que bien puede ser el manantial del Sacromonte u otros donde brota el agua y se signan por ser elementos fríos y acuáticos. Igualmente se mencionan lugares de carácter ígneo como la cima del volcán, el humo, el cráter y las cuevas desde donde se podía acceder al mundo subterráneo, donde residían los ancestros. Se hace mención al calentamiento de la tierra y se evoca a la pequeña constelación, es decir hay una visión integral de la concepción del entorno y del universo, que también se aprecia en las cualidades de las deidades a las que se hace referencia.

Todo ello explica, el segundo aspecto del que antes hablamos. Es decir el que los volcanes y las montañas de otras partes del centro de México tengan género, ya que ello responde a una concepción binaria y por lo tanto integral del entorno y del universo en la cosmovisión que se resalta. En el texto del siglo XVII se cita al Iztaccíhuatl como la mujer del nevado, es decir del Popocatepetl: “...tu eres un venado o quizá un conejo? la mujer del nevado...”<sup>138</sup> Esta apreciación tiene raíces ancestrales como lo prueba la siguiente cita de Muñoz Camargo:

La Sierra Nevada de Huexotzinco y el volcán, los tenían por dioses, y que el volcán y la Sierra Nevada eran marido y mujer. Llamaban al volcán Popocatepetl y la Sierra Nevada Yztaccihuatl, que quiere decir la sierra que humea y la mujer blanca...<sup>139</sup>

<sup>137</sup> *Ibid.*:114-5.

<sup>138</sup> “[...] timazatl, nozo titochtli? cepayahcayo huel íciuh ...”.

<sup>139</sup> Diego Muñoz Camargo. *Historia de Tlaxcala*. Paleografía, introducción, notas, apéndices e índices analíticos de Luis Reyes García, con la colaboración de Javier Lira Toledo. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/ Universidad Autónoma de Tlaxcala/– Gobierno del Estado de Tlaxcala. México. 1988:148.

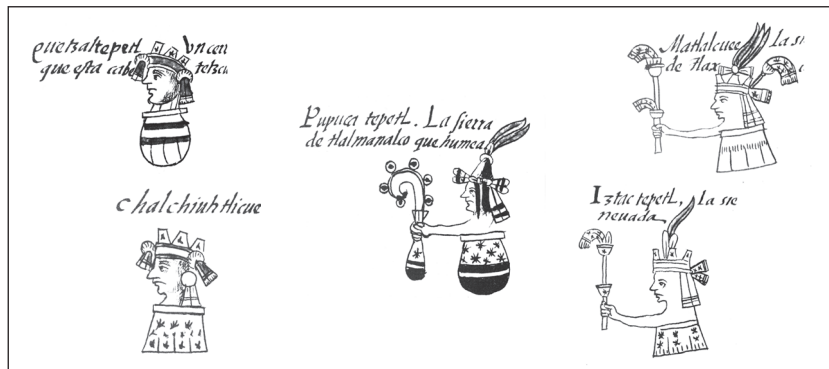


Figura 12. Figuillas ceremoniales que evocaban montes, elaboradas por sacerdotes con pasta vegetal, papel, hule y semillas, ilustradas en el fol. 20 del Capítulo XXI del Libro I del Códice Florentino.

En síntesis podríamos decir, que subyace en la apreciación sobre los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl, una concepción integral del cosmos que se proyecta en la construcción simbólica de su paisaje sagrado aledaño, proveniente de una herencia cultural muy ancestral; por eso sus sitios sagrados han sido visitados por muchos pueblos de la cuenca central de México, desde tiempos remotos, para la realización de ceremonias propiciatorias del equilibrio de los ciclos del agua, de la vida en general y por ende de la agricultura. En forma similar, y acaso más contundente, los pueblos comarcanos asentados en sus laderas como es el caso de Amecameca, desarrollaron esa particular cosmovisión que ha pervivido por milenios y aún se aprecia entre los campesinos de la región en las prácticas rituales que aún llevan a cabo.

Como conclusión a estas páginas es menester resaltar que, considerando esa “larga duración temporal” en que lo descrito en este estudio ha pervivido, el texto que hemos analizado, junto con el resto de los documentos de los que forma parte,<sup>140</sup> resultan una rareza de importante aportación histórica, no sólo para apreciar esa continuidad o pervivencia de la que antes hablamos con relación a los rituales de montaña, sino también en lo tocante a formas en las que durante el siglo XVII fue consignada la historia de los indios de aquellos tiempos y lugares por sus propios autores.

<sup>140</sup> El estudio integral de este corpus documental está registrado como parte de las actividades 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 INAH.

## DEL ALTEPÉTL AL TEMPLO CATÓLICO

### I. LOS OBJETIVOS

Dos sitios fundamentales en la cosmovisión náhuatl que no podemos dejar de lado para entender el culto al agua y a la montaña son Tamoanchan y Tlalocan.<sup>141</sup> 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, etcétera. 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.

Tlalocan en cambio, era un lugar de origen y destino regido por Tláloc. Tenía varios significados, entre ellos “cueva larga” y

<sup>141</sup> Alfredo López Austin. *Tamoanchan y Tlalocan*. Fondo de Cultura Económica. México. 1994.

“camino debajo de la tierra”. Allí habitaba el señor de los truenos y los rayos (Tlaloc) y sus aliados o servidores los tlatoques, 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 quienes habían sufrido alguna enfermedad de naturaleza fría como el reumatismo, la neumonía o la hidropesía. Estas personas también se convertían en tlatoques 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 pues había en ella una eterna estación productiva. Era por otro lado la parte inferior del eje cósmico mesoamericano.

Acaso entonces la palabra náhuatl *Altépetl* (cerro de agua), entre sus múltiples interpretaciones podría a la vez sintetizar la unión entre Tamoanchan y Tlalocan, pues su glifo era la representación de una montaña redondeada cuya base se torcía hacia adentro, en muchas ocasiones se representaba con una barra horizontal en la base a la que se ataba el glifo del agua o, simplemente, una franja que servía como representación estilizada del elemento *Atl* (agua) o quizá los dientes de Tláloc dios de la lluvia.<sup>142</sup>

No obstante, la palabra *Altépetl* tenía un significado mucho más amplio de lo que denota, tanto el vocablo náhuatl (cerro de agua), como el glifo que lo escenifica: un cerro del que brota agua. Se trata de un concepto que llegó a ser dominante en la época prehispánica y que entre sus rasgos más sobresalientes está el de representar una estructura piramidal de poder, es decir, una jerarquía señorial encabezada por un señor dirigente, un tlatoani del que dependía un grupo social determinado. Éste estaba adscrito a un territorio y físicamente se le podía identificar con un *teocalli* (casa de dios) o lugar de ritual e imagen de la cosmovisión.<sup>143</sup> En otras palabras, un espacio sagrado y profano a la vez donde se sintetizaba el “todo social en movimiento” del grupo social que constituía cada *Altépetl*.<sup>144</sup> Por eso James Lockhart, uno de

<sup>142</sup> Eleanor Wake. *El Altépetl Cristiano: percepción indígena de las iglesias en México, siglo XVI*, en *Códices y documentos sobre México*. Vega Sosa, Constanza (coord.). Instituto Nacional de Antropología e Historia. México. 2000: 467.

<sup>143</sup> Johanna Broda. *Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros*, en *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupome. INAH/UNAM. México. 1999: 462-491.

<sup>144</sup> Véase Margarita Loera Chávez y Peniche. *Memoria India en templos cristianos*. INAH. México. 2006: 97.

los estudiosos más profundos de estas unidades poblacionales, ha probado la forma como en el Virreinato sobrevivieron al conservar la integridad de sus componentes. Las define como un estado étnico, una entidad soberana o potencialmente soberana a la que los españoles llamaron pueblo.<sup>145</sup>

Ahora bien regresando a la montaña como sitio de culto y como residencia de deidades, podríamos decir que el templo pirámide o teocalli (casa de dios) era una emulación en términos conceptuales y visuales de la montaña. Un ejemplo de ello es el santuario de Tláloc, ubicado al lado norte de la plataforma doble del Templo Mayor de Tenochtitlán. Se trata de una montaña cósmica, de sustento, fertilidad y prosperidad agrícola.

Dadas las asociaciones conceptuales entre la montaña y la pirámide, parece evidente que el altépetl como determinante territorial político simbolizado en el templo pirámide de cada ciudad y pueblo, tomó sus orígenes en un pasado remoto cuando los primeros núcleos permanentes se establecieron. Cada comunidad de agricultores primitivos habría dirigido su atención a una o más montañas de su localidad donde los nubarrones amontonados, los manantiales subterráneos, y los lagos se reconocían como fuente esencial de agua para dicha comunidad, y por lo tanto su razón de ser. La sagrada montaña de agua con su seno vivificante se reprodujo en el teocalli como foco social y religioso de los pueblos que de modo creciente dependían de la labor agrícola para sustentar la vida sedentaria...

Cuando se habla de un teocalli no se hacía referencia a su forma arquitectónica sino al dios o entidad sobrenatural que lo habitaba.<sup>146</sup>

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 es algo que han sugerido ya varios historiadores y antropólogos.<sup>147</sup>

<sup>145</sup> *Ibid.*: 97-9.

<sup>146</sup> Eleanor Wake. *op. cit.*: 469.

<sup>147</sup> Véase Enrique Florescano. *Historia de las historias de la nación mexicana*. Taurus. México. 2002, James Lockhart. *The nahuas after the conquest. A social and cultural History of the Indians of central Mexico sixteenth through eighteenth centuries*. University Press. Stanford. 1992.; María Elena Maruri. *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 para optar por el grado de Maestría en Antropología Social. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. México. 2001.; Ethelia Ruíz Medrano. *El cerro y la Iglesia:*

Nosotros por ejemplo, ya en otros trabajos<sup>148</sup> hemos hablado de cómo el templo de San Antonio la Isla, en el Valle de Toluca, nos indica que esta continuidad se da desde dos puntos de vista. Primero porque el ciclo anual de ceremonias católicas que se llevan anualmente en el mismo, siguen los ciclos del agua relacionados con la agricultura y los ciclos de recolección en la laguna del Lerma o Chignahuapan. Evidentemente las fuerzas sobrenaturales están ya representadas por los santos católicos pero las ceremonias, según demostramos, siguen una cierta correlación con el antiguo calendario de rituales prehispánicos. El segundo, por la estructura arquitectónica. La iglesia puede verse desde el exterior como la imagen de un cerro y 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 en el templo (la puerta sería la entrada de la cueva), en “el mundo interno” observamos una identificación con el culto a los muertos que ya regresaron al seno de la tierra, son los ancestros, los progenitores del pueblo y la raíz de su memoria.<sup>149</sup>

Hablando en general de los pueblos de indios Wake anota lo siguiente:

El sistema de cabecera-sujeto modelado por los españoles sobre la antigua estructura jerárquica, contribuyó indudablemente a que el concepto de altépetl persistiera en la mente de los indígenas...

Demostraré que la iglesia cristiana, sucesora de la montaña de agua arquitectónica, era también vista como una montaña artificial que guardaba en su interior las fuerzas sagradas que generaban y sustentaban la vida del hombre.<sup>150</sup>

Por su parte Serge Gruzinsky comenta que en el mapa de Almolonca, en Veracruz, llama la atención la “degradación” que sufrió el arte indígena en el siglo XVI, él observa gran similitud entre las representaciones de la iglesia y la montaña; a su vez señala que las coloraciones de los mapas usadas por los indios para representar a los templos de sus pueblos son el marrón rojizo o el azul turquesa, que simbolizan a la montaña y al agua.<sup>151</sup>

la figura cosmológica del Altépetl Oztótl. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, Núm. 86, vol. 22, 2001.; Eleanor Wake. *op. cit.*

<sup>148</sup> Margarita Loera Chávez y Peniche. *Memoria... op. cit.*: 83.

<sup>149</sup> *Ibid.*: 173.

<sup>150</sup> Eleanor Wake. *op. cit.*: 468.

<sup>151</sup> *Ibid.*: 479.

En otros casos, en las pinturas y en las esculturas de varios pueblos de indios virreinales, observamos una gran cantidad de simbolismos que nos remiten al Altépetl o a los rituales ligados con la solicitud de agua para el buen logro de los calendarios agrícolas. Entre los poblados que comprenden la zona alledaña a los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatépetl podemos citar varios ejemplos a continuación.

## II. LOS TEMPLOS DE AMECAMECA

En Amecameca, Estado de México, según hemos visto en apartados anteriores, el Sacromonte era uno de los lugares donde se hacía palpable la mítica unidad de Tamoanchan-Tlalocan, en tanto que el Cristo Negro que allí existe podría verse como una sustitución de la deidad Tezcatlipoca, a quienes rendían culto los tolimpanecas que llegaron a dominar el lugar desde la cima del cerro a partir de 1262. Mucho antes, sin embargo, ya se reverenciaba allí al agua como lo asienta el cronista Chimalpahin.<sup>152</sup>

Ahora bien, aunque obviamente se ha escrito mucho sobre la historia del Sacromonte,<sup>153</sup> poco es en realidad lo que nos lleva a entender como pervivieron en la imagen del Cristo los elementos antiguos del culto a los cerros, es por ello que presentamos a continuación un dibujo del mismo realizado en el siglo XVIII, éste fue recogido por el Tribunal de la Santa Inquisición en el año de 1782 y curiosamente lo guardó sin abrir ningún caso de acusación sobre el mismo. El asunto no resulta sorprendente pues si miramos el dibujo se trata simplemente de una estampa católica sobre el Cristo del Sacromonte. Manifiesto es, empero, que esta fue recogida por el juez inquisidor residente del convento dominico de la Asunción de Amecameca, que probablemente habitando allí tenía conocimiento del pensamiento indio con respecto a su forma de mirar los cerros y la naturaleza. Si observamos la figura recogida por la Santa Inquisición que presentamos adelante y la comparamos con el cerro del Sacromonte, podemos ver varios asuntos interesantes: el cuerpo es una montaña con diferentes niveles, barrancas, bajadas

<sup>152</sup> Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin. *Relaciones originales Chalco Amaquemecan*. (traducción y paleografía de Silvia Rendón). Fondo de Cultura Económica. México-Buenos Aires. 1965: 76-7.

<sup>153</sup> Véase Hipólito Fortino Vera. *Itinerario parroquial del Estado de México*. Gobierno del Estado de México. (Biblioteca Enciclopédica del Estado de México). Toluca. 1981.



de agua y una nutrida vegetación. No podemos confirmar con los datos que contamos si se trata del propio cerro del Sacromonte, si el dibujo hace alguna referencia a los volcanes o es una síntesis de todos ellos. Lo que sí es observable a simple vista es la relación del Cristo con la montaña. Por otra parte, si se tratara del cerro del Sacromonte, la cabeza, que estaría colocada justamente en donde se edificó el templo al Cristo negro es decir sobre lo que antes era el templo de los totolimpanecas, tiene una diadema que presenta un cierto parecido con la cabeza del guajolote (totoli), del glifo con que la historia tolteca chichimeca representa a Amecameca. Este se encuentra sobre un cerro y podría representar a Tezcatilpoca, deidad que habitaba en las cuevas.



Figura 13. Dibujo amplificado del Cristo del Sacromonte recogido por la Santa Inquisición en el siglo XVIII (Archivo General de la Nación (AGN), *Inquisición*, col. 36, exp. 9, fol. 1).

Ahora bien si nos dirigimos al templo parroquial de Amecameca que se encuentra en el centro del poblado frente al cerro, observamos que está dedicado a la Virgen de la Asunción cuya celebración patronal es el día 15 de agosto, fecha que coincide con las celebraciones del calendario prehispánico cuando se recogían las primeras cosechas. En los siglos XVII y XVIII como vimos en el capítulo anterior, en las celebraciones que se hacían a la virgen en el atrio de la iglesia se le recitaba en

lengua náhuatl oraciones en las que se le identificaba con el volcán Iztaccíhuatl. A partir de ello podríamos acercarnos a la idea planteada con anterioridad con respecto a que el templo católico, en cierta medida, se le podía identificar con un altépetl.

Por otro lado, también en el templo de la Asunción de Amecameca encontramos otros elementos que remiten a la historia regional poniendo como eje el culto al agua y a la montaña. De manera particular resulta interesante un conjunto de piedras labradas que están ubicadas en el anexo del templo y que parecen haber sido colocadas en diferentes tiempos. Como puede observarse en la imagen que se anexa, en el centro del conjunto se encuentra un Xipe Totec (el degollado, el cambio de piel de la tierra; que es también una deidad hermanada al culto de Tezcatlipoca). Es posible que esta pieza se haya puesto allí como parte de las piedras de demolición de los templos prehispánicos que usadas al construir la iglesia católica. Seguramente entonces fue cubierta con materiales constructivos, sin embargo todo parece indicar que al encontrarla los oriundos del lugar pusieron encima un símbolo mariano al revés. Este último es idéntico al localizado en la pila bautismal de Tlalmanalco del siglo XVI, y podría suponerse que al colocarlo de cabeza, se estaba intentando representar a Xochiquetzal y sus advocaciones: Pilzintecuhtli y Xochipilli, deidades de la fertilidad que según el Códice Borgia<sup>154</sup> solían descender a la tierra de cabeza, para entrar en contacto con el Xipe Totec y generar la fertilidad de la tierra. Asunto que ocurría justamente en los calendarios prehispánicos antes del equinoccio de la primavera, justamente después de las festividades en el cerro Amaqueme y cuando el Cristo negro se acostumbra bajar a la iglesia parroquial de la Asunción de Amecameca para pasar allí los días de la cuaresma, mientras la tierra cambia de piel. A los lados de estas dos piezas encontramos las esculturas de dos águilas, que por la forma en que están puestas sus patas parecen hacer alusión a la conquista azteca, acaso como queriendo asentar que en la historia de la localidad antes de ser conquistados por estos últimos ya se reverenciaba allí al cerro y a los ciclos del agua y la naturaleza.<sup>155</sup>

La importancia del culto al agua en el templo también se puede ver en las arcadas de la parte baja del claustro conventual, donde los capiteles cuadrados de las columnas ostentan motivos vegetales, y en la parte superior se puede ver la

<sup>154</sup> *Códice Borgia*. Reproducción facsimilar. Akademische Druck-U. Verlagsanstalt, Gratz, 1974. Austria. fol 8, Fig. 59.

<sup>155</sup> Véase Margarita Loera Chávez y Peniche. *Memoria...*, *op. cit.*:109.



Figura 14. Conjunto de piedras esculpidas y colocadas por manos indias en el anexo al templo-convento de la Asunción en Amecameca.



Figura 15. Pila bautismal del templo-convento de San Luis en Tlalmanalco.

**LOS ESPÍRITUS DE LOS VOLCANES**  
DEL ALTEPÉTL AL TEMPLO CATÓLICO

representación de Tláloc (deidad principal del agua) que emerge en el contexto de una forma aparentemente velada a los ojos de los visitantes externos, pero clara para los indígenas y para quienes conocen sus formas de representatividad prehispánica. Como confirmación de lo anterior presentamos, junto a la fotografía de uno de los capiteles mencionados, otra que contiene un acercamiento a un petroglifo con la efigie de Tláloc que está en el cerro de la Luna al pie del Volcán Iztaccíhuatl y que fue tomada por Arturo Montero, justamente con el propósito de constatar nuestro postulado con respecto a la presencia del dios del agua en el templo católico de la Asunción Amecameca.



Figura 16. En el detalle se observa claramente la figura de Tláloc en la columna. El segundo acercamiento es un petroglifo con la efigie de Tláloc en el cerro de la Luna, al pie del Iztaccíhuatl.

### **III. LA IGLESIA DE SAN MARCOS HUECAHUAXCO EN OCUITUCO**

Otro ejemplo, donde se percibe concretamente la pervivencia cultural sobre el culto al agua y a la montaña en los templos católicos, es la presencia de plantas y hongos “sagrados”, en la iglesia de San Marcos Huecahuaxco en Ocuituco. Estos hongos fueron y son en la actualidad usados en las ceremonias relacionadas con la adivinación y curación de enfermedades; que son parte de las actividades de los “tiemperos o graniceros”, cuyos antecesores, los sacerdotes prehispánicos, solían hacer la ingesta también para entrar en contacto con todos los componentes de la geografía sagrada. La existencia de estos elementos ligados con el templo católico, puede desprenderse de algunas fuentes históricas, pero también de nuestros recorridos etnográficos en la región, lo que significa que el fenómeno es de pervivencia actual.

Al igual que Amecameca, los primeros habitantes de Ocuituco de que se tiene registro fueron los olmecas-xicallancas que ya solían reverenciar al agua y a los cerros. Durante la época virreinal, el sitio fue uno de los pocos pueblos de la zona sustraídos del marquesado del valle de Oaxaca y fue dado en encomienda en 1548 a Fray Juan de Zumárraga, para sufragar los gastos de viaje de otros monjes que venían a la Nueva España; posteriormente le fue cambiada la encomienda por la de Jumiltepec.<sup>156</sup>

Existe un traslado (o copia) de un documento de 1536, cuyo original, se dice, fue tomado de un escrito que llevaba el clérigo Francisco Martínez cuando llegó en visita oficial a los pueblos de Ocuytucu, Ximiltepeque y Tetela, los días 12 y 13 de abril de 1531. Los apuntes de este inspector incluyen detalles del gobierno indio, de las estancias sujetas a cada pueblo cabecera, del número de casas y hombres, de los productos, recursos naturales y de la topografía de cada pequeña región. Gracias a esta información se puede afirmar que Ocuituco, Tetela del Volcán, Jumiltepec y Ecatingo estaban entre los poblados aledaños al volcán Popocatepetl que tenían una fuerte filiación étnica y dependencia política con Xochimilco.<sup>157</sup>

Sobre la tradición religiosa de la zona, el dominico Durán dice que en tiempos de la gentilidad había allí un gran centro ceremonial llamado *Ayahucalli*, que estaba sobre el cerro de Teocuicani al sur del Popocatepetl; que allí había un enorme ídolo de jadeíta “que se desapareció cuando entró la fe en la tierra, y así es, que los naturales lo desaparecieron y lo enterraron en el mismo cerro, y allí se ésta con otras muchas riquezas.” Motivo por el cual, el Tribunal de la Santa Inquisición tomó cartas en el asunto, pero los indios negaron seguir con sus rituales ancestrales en 1531.<sup>158</sup> Un poco más tarde, en 1539, el propio obispo de Zumárraga retomó el problema que continuaba vigente y fue muy conocido el hecho del que el cacique local fue acusado de fomentar el culto a “ídolos y ritos paganos”.<sup>159</sup>

<sup>156</sup> *Monografía. Los municipios de Morelos*. Gobierno del Estado de Morelos. México. 1980: 77.

<sup>157</sup> Peter Gerhard. El Señorío de Ocuituco. *Tlalocan. Revista para el conocimiento de las culturas indígenas de México*, Vol. 6. Núm. 2, 1970: 98.

<sup>158</sup> Fray Diego Durán. *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*. Conaculta/Editorial Cien textos fundamentales para el mejor conocimiento de México. México. 2004:101, 166.

<sup>159</sup> Archivo General de la Nación, *Inquisición*, Vol. 30, f.9.

LOS ESPÍRITUS DE LOS VOLCANES  
DEL ALTEPÉTL AL TEMPLO CATÓLICO

En realidad todo parece indicar que Ocuituco, como los otros poblados vecinos, tenían desde la época prehispánica la especialidad de cosechar plantas y flores “sagradas”, lo que explica la costumbre de la ingesta de hongos enteogénicos en los rituales locales y la inclusión de esta costumbre en el culto sincrético con el cristianismo. Veamos lo que sobre esta historia nos narra la visita de 1531 de la que antes hablamos:

Q este pueblo de ocuytucó tenia moctezuma pa solamente el seruiº de los cuchiles y flores con otras tres estancias q estan junto a el cassas con casas la uva se dize tetela y la otra ximultepep/ y la otra acacingo y que el Cpitan quando rrepartio la trra la primª. ves dibidio estª tres estancias q tiene de termiº hasta doss leguas juntament con ocuytucó y q todo ello era vna cossa baxo de vun señor y todos juntos enuia de las dhas flores a motecuma saluo la estancia de acacingo q daba madera a ocuytucó / y que agora les tenia tomada el monte los de acacingo a ocuytucó con fabor de chalco y no tenia madera pa hazer su iglia y son pobres con el poco termiº q alcanzan.

Después de hecha la dha visitacio el dho visitador les pregunto q si en este dho su pueblo o sujeto ay algun venero de metal o mynas y q biben dixeron q no ay venero de ningun metal y q biben de hazer madera e benderla e de vino de la tierra y de sus sementeras y papel de la trra.<sup>160</sup>

Del texto anterior se pueden desprender varias cuestiones. Primera, que Moctezuma tenía a Ocuituco, Tetela y Jumiltepec en su lista tributaria solamente para abastecimiento de cuchiles y flores, pero como sabemos las flores dentro de la poesía náhuatl representan a los hongos “sagrados”: “Con embriagantes flores bellas se va tiñendo mi corazón...” “Dentro de mí corazón se quiebra la flor del canto...”<sup>161</sup> Segunda, que Ocuituco vivía y vive primordialmente de cortar madera y venderla, de producir “vino de la tierra” (pulque), labrar sus sementeras y hacer papel de la tierra (*amatl*). No es de sorprender entonces que sean parte del entorno donde el culto a la montaña y a los ciclos del agua y de la vida son esenciales. Es claro también por los datos históricos y etnográficos que en la región se tiene un conocimiento fúngico. El habitante vive en un paisaje que considera sagrado, dotado por la dei-

<sup>160</sup> Peter Gerhard. *op. cit.*, *apud*. Archivo General de la Nación, Inquisición, Vol. 30, Exp. 9.

<sup>161</sup> Ángel María Garibay. *Fuentes Indígenas de la Cultura Náhuatl. Informantes de Sahagún 2. Veinte Himnos Sacros de los Nahuas*. UNAM. México. 1958:156.

dad; en él las flores y los “vinos de la tierra” están relacionados claramente con los enteógenos. Una muestra de todo lo expuesto parece dibujarse en la Iglesia de San Marcos a cinco Kilómetros al norte de Ocuituco, donde el indio de la región tras el rompimiento hegemónico mesoamericano, deja ver que si bien se acopló a los ideales cristianos no perdió del todo su ancestral cosmovisión.

Es interesante que en un recorrido de campo antropológico realizado en el año 2005, un campesino que a la vez es “tiempero o granicero” nos permitió acompañarle a una ceremonia de recolecta de “hongos sagrados” que iba a realizar en los bosques del volcán Popocatepetl. Antes de emprender la caminata al monte visitó previamente el templo de su pueblo. Para nosotros fue una sorpresa percatarnos que en la decoración de sus muros interiores, entre la vegetación expuesta se pueden apreciar los símbolos fúngicos. Al parecer se trata de hongos del género *Psilocybe*, porque las esculturas que los representan tienen estípites y píleo y son de color dorado. Además están ubicados en un contexto de elementos naturales que nos podrían permitir pensar en Tamoanchan-Tlalocan. En los códices los colores que normalmente aparecen más en estos lugares son el marrón, el azul y el verde, es decir los colores del Altépetl (cerro de agua). En el caso de la Iglesia de San Marcos Huecahuaxco los hongos del género *Psilocybe* están pintados justamente en estos tonos (v. la figura 17, letra “E” y “D”); además los otros símbolos naturales que los rodean están pintados de dorado, un color que sólo los dioses podían poseer y al que llamaban Tonacatecuhtli. Los hongos además se encuentran acompañados con otros elementos del Tlalocan. Por ejemplo, hay un helecho real (*Osmunda regalis*) (v. figura 17, letra “A”) que vive en los bordes de ríos y en zonas húmedas, es grueso y está cubierto por los restos secos de los pecíolos; las frondes son grandes y están dispuestas en roseta. Su lámina es ovada-lanceolada y sus esporas presentan clorofila y son verdes.

Nótese en la figura de la letra “B” que además de la flora regional se aprecian dos coyotes (*Canis latrans*) un animal muy característicos de la región, y hasta el mismo Tláloc, que se torna en el contexto en el eje rector de este paraíso, donde a la montaña, al agua y al bosque se une una cultura micófaga. Pensamos que los hongos que aparecen en la decoración del templo son del género *Psilocybe zapotecorum*, por su color amarillo o dorado. Es decir, son los que se llaman “los güeros” en el lenguaje volcánico local y que son los que crecen allí. Se trata de los más grandes del género y crecen al lado de los helechos, en las barrancas. “Si no hay helecho no hay hongo”, es una regla del bosque que se aprecia en los muros de la iglesia.

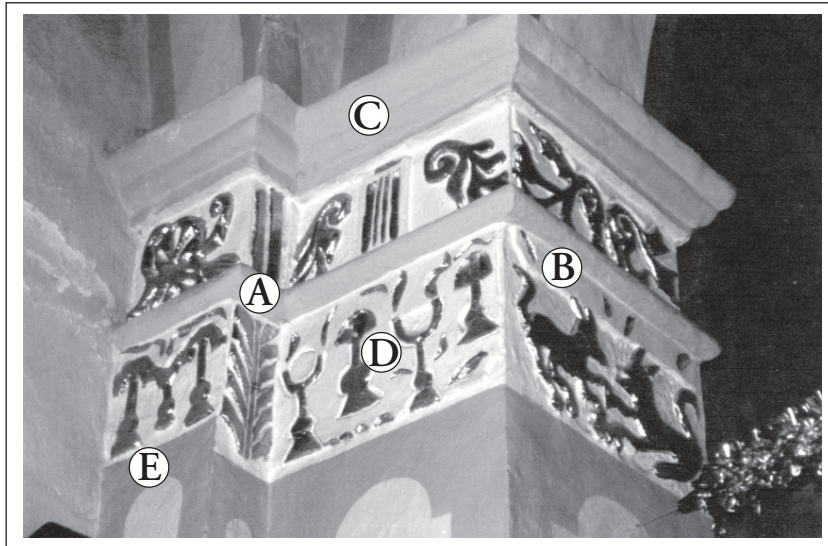


Figura 17. Detalles de los hongos y otros elementos del paisaje en la Iglesia de San Marcos Huecahuaxco, Ocuituco Morelos.

Ahora bien, con relación a los coyotes de los que antes hablamos, es interesante mencionar que en la realidad cotidiana estos son todavía en la actualidad animales sagrados; según nos contó el “tiempero” buscan ir a morir a las barrancas donde hay hongos y helechos. Cuando esto sucede el sacerdote regional ofrece tabaco y alcohol al lugar donde descansa el cuerpo del coyote, después le pide permiso para obtener y dar un uso sagrado a su pelo, sus colmillos, sus patas, su cola, su ano y su pene. Por ejemplo, pudimos observar la elaboración de un amuleto: se necesitan dos colmillos de serpiente y dos cascabeles, dos colmillos y pelo de coyote: todo esto se deposita en una caja de cerillos y lo porta quien lo elaboró. Esta magia sirve para los buenos negocios, las buenas relaciones sociales y para el destino, es decir, son para producir abundancia.

Finalmente encontramos a Tláloc en el templo, éste se observa estilizado como en la Iglesia del convento de la Asunción en Amecameca. Tiene anteojeras y fauces serpentescas (Véase figura 17, letra “C”). Todos estos elementos que conforman el paisaje están planteados en el arte cristiano de la Iglesia de San Marcos Huecahuaxco.

Por algunos de sus elementos arquitectónicos, como son los contrafuertes y la bóveda de cañón sobre una sola nave,<sup>162</sup> y por datos históricos en los que se cita

<sup>162</sup> Catálogo de la Fototeca de la Coordinación Nacional de Monumentos Históricos, INAH.



a la localidad como un pueblo sujeto dependiente de la cabecera de república de indios de Ocuituco,<sup>163</sup> podemos afirmar que la primera edificación de este templo data del siglo XVI. Sin embargo, se observan remodelaciones posteriores tanto en la arquitectura como en los elementos decorativos, que llevan a recorrer la historia en ella hasta el siglo XXI. En este sentido, y considerando que la etnografía nos muestra que todavía en la actualidad se sigue practicando allí una religiosidad sincrética en la que el culto a los montes y su entorno natural es importante, podemos observar en este templo una continuidad cronológica a la pervivencia milenaria que es tema central de este trabajo. Valdría la pena recordar las palabras que anotamos en otro estudio, con relación a que la arquitectura, al igual que la historia oral, son fuentes históricas mutables en tanto que se van agregando a su discurso los cambios ocurridos a lo largo de los años.<sup>164</sup>

#### IV. EL TEMPLO CRISTIANO DE SANTA MARÍA TONANTZINTLA

Santa María Tonantzintla, en Puebla, es un arcón que guarda una de las joyas más ricas del barroco mexicano en un grado exuberante. La iglesia está dedicada a la Inmaculada Concepción de la Virgen María y en su decoración interior se contempla una impresionante cantidad de figuras. Tal pareciera que hubo al hacerla un miedo al vacío que llegó a colmar los cruceros, el ábside y hasta la cúpula donde el recargamiento de los estucos parece mágico.

Antes de la llegada de los españoles cerca del poblado se veneraba a Tonantzin (nuestra madrecita), deidad protectora ligada al maíz. Después de la conquista, el culto a esa diosa encontró una continuidad lógica en el culto a la Virgen María, en tanto madre protectora. Aunque el celo español hizo construir en honor a esta virgen el templo que nos ocupa, los indios que modelaron las yeserías no se olvidaron por completo de Tonantzin ni de su propio universo en la iconografía compuesta por ángeles morenos, niños con penachos de plumas, frutos tropicales (mango, chile, coco, plátano, etcétera) y, sobre todo, vigorosas mazorcas de maíz.

<sup>163</sup> Dorothy Tanck de Estrada. *Atlas Ilustrado de la Nueva España, 1800*. El Colegio de México. México. 2005: 100.

<sup>164</sup> Margarita Loera Chávez y Peniche. *El Monumento Arquitectónico como Testimonio Histórico*. Tesis para optar por el grado de doctor en Historia. Universidad Iberoamericana. México. 1992: 14.

Esa iconografía no es desde luego la que domina, sino aquella que recrea el mundo cristiano y que en concreto relata los episodios de la Anunciación, Concepción, Asunción y Coronación de la virgen. Tiene en su centro el símbolo del Espíritu Santo, la cúpula representa el cielo paraíso, con las nueve órdenes angélicas de la teoría de Santo Tomás y un desbordamiento de flores y frutos. Ahí están también los teólogos de la mariología (San Agustín, San Ambrosio, San Jerónimo y San Gregorio) y los evangelistas propagando el dogma mariano (San Mateo, San Marcos, San Lucas y San Juan).

Toda la capilla está concebida en místico lenguaje. Cada motivo ornamental es un paso hacia una metafísica religiosa. En su complicación decorativa lleva una pequeña *Summa* teológica muy lejos de todo capricho, extravagancia o locura que se ha querido ver en el barroco. Nada hay desarticulado en este grandioso estilo; al contrario, todo es ordenación simbólica y secuencia lógica de sus sentimientos religiosos.<sup>165</sup>

Si se considera el sincretismo cristiano indio del que hemos venido hablando, podríamos decir que estamos frente a una expresión plástica en estilo barroco del Tlalocan. Refiriéndose al mismo, Gordon Wasson piensa que la iglesia está vinculada también con una figura descendiente, que él identificó como Piltzintecuhtli, una advocación de Xochipilli y su asociación con la flora y las plantas enteogénicas.<sup>166</sup> Pero la expresión del Tlalocan no se observa solamente por la presencia de éstas últimas sino también, como hemos dicho, porque hay caras deformes con hidropesía e hinchados con parálisis faciales que pueden referir enfermedades acuáticas que todavía se piensa son enviadas por los cerros o por infracciones rituales vinculadas con los volcanes. Respecto de las plantas psicoactivas hemos encontrado que desde luego se consumían en la región durante los siglos XVII y XVIII para realizar prácticas curativas, adivinatorias y propiciatorias de lluvia.<sup>167</sup>

[...]si hay un psicotrópico de por medio. ¿Para que lo hay?, son dos motivos. Uno es introducir algo al cuerpo. Recibir a un dios en el cuerpo. Y otra es lo contrario. Hacer salir una parte divina de la persona para estar en la otra realidad. Es un juego doble.

<sup>165</sup> Francisco de la Maza. El Tlalocan pagano de Teotihuacan y el Tlalocan cristiano de Tonantzintla, en *Anales de Antropología, Homenaje al doctor Alfonso Caso*, 1951: 280.

<sup>166</sup> Véase Gordon Wasson. *El hongo maravilloso: Teonanácatl. Micolatría en Mesoamérica*. Fondo de Cultura Económica. México. 1998.

<sup>167</sup> AGN, Inquisición, vol. 360, exp. 110, ff. 311-320.

Entonces el estado místico que de eso se trata, se obtiene por las dos vías tradicionales de las que indican los que se dedican a estudiar eso. Uno es la vía de la mortificación, de la privación, de la penitencia, de unas vigiliás muy grandes para que el cuerpo se debilite por falta de sueño, abstinencia sexual, dietas especiales en cuestión de comida. Todo eso es una parte. Pero la otra parte es la vía “fácil”, que es la del psicotrópico. ¿Cuales son las que se utilizan aquí en Mesoamérica? Las dos juntas. [...] No es suficiente la hemorragia para producir el éxtasis. Hay que darle una ayudadita. ¿Cómo se le da? Con psicotrópicos. Pero si haya ayudado o no. De todos modos son las vías que existen para comunicarse con los dioses.<sup>168</sup>

Los dioses antiguos fueron identificados por Wasson como los niñitos que se observan en toda la Iglesia de Tonantzintla.<sup>169</sup> Nos encontramos ante el *príncipe* niño del mundo nahoa, es decir *Piltzintecuhli*, *Topilzintli*, cada uno de los cuales expresa la advocación a Xochipilli.<sup>170</sup> La mayoría de los niños que se observan en el templo son rubios, obviamente no se trata de indios. Quien ingiere los hongos no ve lo que suele ver en la vida cotidiana, ve la vida desmesuradamente brillantada, transfigurada. Ingresa a un mundo celestial que de ordinario se mantiene en los márgenes subliminales o de la imaginación de la conciencia. Ven, como dice Henry Munn, “gente de categoría, gente poderosa”<sup>171</sup> Esta gente es blanca, “gente de razón”, “gente güera”. Este concepto puede remontarse a la época precortesiana, donde Quetzalcóatl, el dios desterrado, debería regresar algún día por el oriente, y se dice que Moctezuma aseguraba que el dios y sus seguidores eran blancos.<sup>172</sup>

Todos los indicadores culturales e históricos hasta aquí expuestos parecen estar en el templo de Santa María Tonantzintla, al que algunos estudiosos han llamado el Tlalocan cristiano de los descendientes de los antiguos mesoamericanos. En el siglo xvi pudieron los nahuas de Puebla reconstruir su paraíso como un traslado de la naturaleza, según dice un destacado historiador del arte:

<sup>168</sup> Alfredo López Austin, entrevista personal realizada en el año de 2005.

<sup>169</sup> Gordon Wasson. *op. cit.*

<sup>170</sup> *Ibid.*: 177.

<sup>171</sup> Henry Munn. Los hongos del lenguaje, en *Alucinógenos y chamanismo*. Michael J. Harner (comp.). Editorial Punto Omega/Guadarrama. Madrid. 1976.

<sup>172</sup> Gordon Wasson. *op. cit.*: 181.



Foto 7. Tláloc emergiendo del paraíso terrenal de Santa María Tonantzintla en Puebla.

Cierto que no hay agua, pero ¿no la supone la floración radiante de los elementos de la tierra? Ciertamente que ya no son Tláloc y los tloques... son Santa María y los santos, pero que en el fondo no son sino un disfraz, el nahual de las viejas divinidades prehispánicas, no muertas del todo en el melancólico indio de los valles de México, que cuando pudo, recreó su paraíso.<sup>173</sup>

## V. LA IGLESIA DEL “SR. DEL HONGUITO” EN CHIGNAHUAPAN, PUEBLA

En la obra de Gastón Guzmán<sup>174</sup> se narra que en la región de Chignahuapan, Puebla, existe una iglesia dedicada a un hongo. Acaso sea la única conocida en México, y quizá en el mundo, construida especialmente para ese fin. Y es que en

<sup>173</sup> Francisco de la Maza. *op. cit.*: 282.

<sup>174</sup> Gastón Guzmán, R. Gordon y Teófilo Herrera Una iglesia dedicada al culto de un hongo, <Nuestro Señor del honguito>. En Chignahuapan Puebla. *Boletín de la Sociedad Mexicana de Mitología*. Núm. 9, 1975: 137-47

efecto abajo del altar central existe una herrería que en el centro tiene una caja circular de cristal en la que se encuentra guardado un hongo petrificado (véase la figura 8). Este hongo, que es objeto de adoración, se clasifica actualmente como el *Ganoderma Lobatum* (Schw Atk). Por su carácter leñoso es distinto de otros hongos enteogénicos, pero es característico de esta zona en particular donde los indios lo comían y lo comen todavía en la actualidad. Según reportes etnográficos suelen cortarlo cerca de una ranchería y luego lo llevan al templo cristiano antes de ingerirlos.

Sí ya los han recogido y los quieren ya tomar, los colectan dentro de una jícara roja y encima les ponen flores rojas y luego van a la iglesia, frente a los santos, las vírgenes los van a poner, van a poner en su conocimiento, van a orar para que contesten los hongos, para que no los trastornen por que los hongos dicen. “A nosotros no nos respetan, nos llaman excremento de toro”, por eso ruega por o si quien los va a tomar. Si un enfermo que está en cama los va a tomar, eso irá la madre o el padre a hacer rogación al templo.<sup>175</sup>

Ahora bien, el hongo u “honguito” (como le llaman los habitantes de la región) que se encuentra en la iglesia tiene apenas tiene unos 5 ½ cm. de ancho y seguramente lo pusieron allí por considerar milagrosa la grabación que se observa en la superficie inferior de su sombrero. Como puede verse en la foto que adjuntamos abajo, parece haber allí un crucifijo, con una media luna y un sol a los lados derecho e izquierdo. Se dice que en el sol hay facciones humanas y que debajo aparecen las siglas “Sto.”; que en la base del Cristo está dibujado un pequeño cráneo humano; que en el margen superior izquierdo de toda la grabación se reconoce la cifra “80” y que en todo el contexto se aprecian pequeñas estrellitas.<sup>176</sup>

Algunas personas que pasaban cerca del templo nos dijeron que el hongo era y es llevado frecuentemente a las casas para ayudar a curar enfermos o defender los hogares del mal. No se trata obviamente de una costumbre de carácter cristiano, más bien parece ser una costumbre ligada a la forma como los “graniceros” suelen hacer sus prácticas curativas ayudados por la ingesta de hongos a los que consideran

<sup>175</sup> Luis Reyes. Una relación sobre los hongos alucinantes. *Tlalocan. Revista de fuentes para el conocimiento de las culturas indígenas de México*. La casa de Tláloc, vol. 6, núm. 2, 1970: 142.

<sup>176</sup> Gastón Guzmán. *op. cit.*: 139.

LOS ESPÍRITUS DE LOS VOLCANES  
DEL ALTEPÉTL AL TEMPLO CATÓLICO

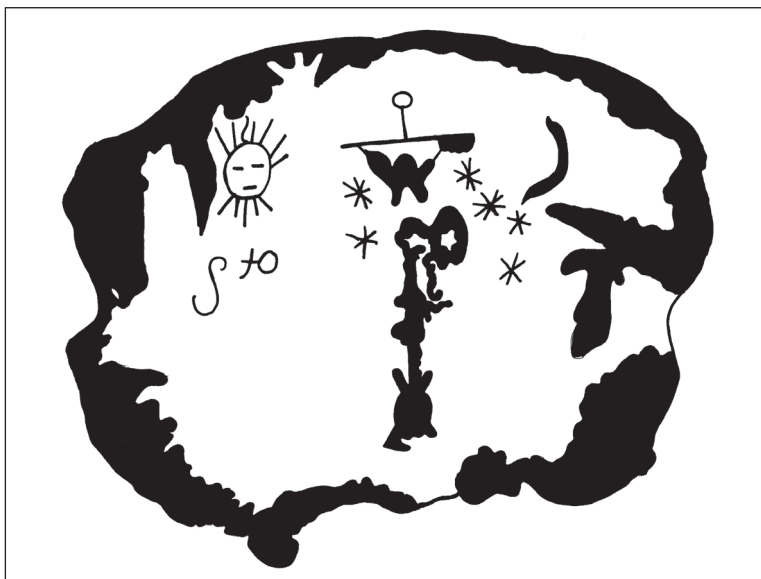


Figura 18. Dibujo con detalles de la Luna, El Sol, Las Estrellas, un Cristo.



Figura 19. Campesinos de Chignahupan entregando su devoción al Señor del Honguito.

sagrados. En realidad el extraño caso de la “iglesia del señor del honguito” requiere de un estudio etnográfico particular en el cual es importante fechar con apoyo de las ciencias exactas el momento en que el honguito fue trasladado allí. Sin embargo, esta evidencia, al igual que todo lo escrito en estas páginas, nos lleva a probar que los templos católicos de los pueblos de indios de la zona aledaña a los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl, son una fuente histórica de primer orden que muestra que el culto milenario a la montaña, Tamoanchan-Tlalocan, es algo que pervivió después de la conquista hispana y que llega hasta nuestros días.

# OFRENDAS PARA LOS ESPÍRITUS DE LA SIERRA NEVADA Y EL POPOCATÉPETL (CONOCIENDO LOS VOLCANES DESDE LA ANTROPOLOGÍA Y LA HISTORIA)

## I. LOS OBJETIVOS

En este ensayo se busca resaltar las similitudes y diferencias que observamos en las ofrendas que hacen los trabajadores del tiempo o “graniceros”<sup>177</sup> a las deidades que creen que habitan en los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl, con el fin de solicitar sus favores para lograr el equilibrio del ciclo de la vida y por ende del agrícola. Los ascensos, que hicimos en calidad de invitados, los realizamos con inquietudes científicas de carácter etnohistórico y se llevaron a cabo en dos sitios: la cueva de Alcalica en el Iztaccíhuatl, a donde asistimos con habitantes del poblado de San Pedro Nexapa (Amecameca) en lo que hoy es Estado de México; y en la cueva del Divino Rostro en el Popocatepetl, con miembros del barrio de San Miguel Metepec (Tetela del Volcán), actual Estado de Morelos. Las ceremonias a las que acudimos, se llevaron a cabo en febrero y junio del año 2011. Estos meses

<sup>177</sup> Para este término véase la nota al pie número 87.



representan, el primero, la apertura del ciclo agrícola, y el segundo, una etapa definitiva que indica la bonanza o ausencia de lluvias.

Los especialistas en el manejo del tiempo de las localidades enunciadas, laboran en distintos puntos de las laderas de los volcanes, que ellos consideran sitios sagrados o de asistencia de fuerzas sobrenaturales. Para ejecutar su trabajo ritual se encuentran organizados en grupos o mesas de “Tlauquiasquis”<sup>178</sup> en Nexapa, y “misioneros del temporal, ramales o corporaciones” en San Miguel Metepec.

Algo fundamental de resaltar para los fines de este estudio es, por un lado, la definición del paisaje dentro del ámbito ritual, donde proponemos observar la compleja relación entre el campesino y el paisaje sagrado, así como los cerros y el supuesto orden jerárquico que resguardan. Por el otro, la captación esencial de la vida ceremonial, definida por la relación entre los seres vivos y las entidades sacras de la montaña a través del canto, plegaria, oración, alabanza, comida y bebida: en síntesis, la ofrenda. Entendemos que en ella la comida es un espejo que refleja el ciclo entre la vida y la muerte.

Estas ofrendas se contextualizan dentro de un ambiente altamente simbólico que al mismo tiempo se sumerge entre dos mundos religiosos: el cristiano y el mesoamericano. Tal sincretismo religioso nos permitió ejercer un análisis tanto de corte antropológico, como histórico, ya que pudimos adentrarnos en la realidad subjetiva de los especialistas rituales en la actualidad, pero con una perspectiva diacrónica. Desde la antropología, a partir de la aplicación del método comparativo, pudimos observar algunas convergencias y divergencias rituales que emergen en el presente.

Para lograr una perspectiva histórica nos propusimos tomar en cuenta las crónicas provenientes de la *Historia de las indias de la Nueva España e isla de tierra firme*,<sup>179</sup> donde localizamos algunas páginas dedicadas a los rituales de petición de lluvias provenientes de los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl para efectuar la comparación.

<sup>178</sup> Proviene del vocablo náhuatl Tlauquiazqui que podría entenderse como un derivado de Tláloc el hacedor de la lluvia (quiahuítl). En otros lados como en Morelos se les conoce con otros nombres como los claclasquis o quiahuítlazqui, tlaquizzqui. Véase entre otros Stanislaw Iwaniszewski. Reflexiones entorno a los graniceros, planetnicy y renuberos. *Estudios de Cultura Náhuatl*, Núm. 43, 2003: 391-422.

<sup>179</sup> Fray Diego Durán. *Historia de las Indias de Nueva España e Isla de Tierra Firme*. 2 vols. Conaculta (Colec. Cien de México). México. 2002. Habrá que aclarar que Durán no reconoció los rituales personalmente, lo hizo mediante entrevistas o interrogatorios y no cita quiénes eran sus informantes.

## LOS ESPÍRITUS DE LOS VOLCANES

OFRENDAS PARA LOS ESPÍRITUS DE LA SIERRA NEVADA Y EL POPOCATÉPETL

La aplicación de métodos de trabajo como la entrevista, el vídeo y la fotografía ayudaron a lograr los objetivos de una manera más nítida, en tanto que a partir de ellos la observación pudo obtener la eficiencia de la repetición tantas veces como la crítica lo requirió.

## II. EL PAISAJE COMO OBJETO DE ANÁLISIS

Como ya anotamos, México cuenta con un territorio de más de un 60 por ciento de montañas y volcanes, de las cuales las más representativas son: la Sierra Madre Occidental, Sierra Madre Oriental, Madre del Sur, Sierra Madre de Oaxaca, Sierra Atravesada, la Cordillera Neo-volcánica, etc. En esta última se localizan los volcanes con mayor altitud del sistema montañoso denominado Eje Neo-volcánico Transversal.

Esta compleja formación se constituye desde el Pacífico al Golfo de México con anchuras que oscilan de 20 a 70 km, donde se incluyen las más altas montañas del país. Su recorrido continental muestra un patrón zigzagante. A este fracturamiento fundamental se unen otros dos, uno secundario denominado Arco Tarasco. El tercero es el de los Grandes Volcanes, llamado así debido a que su movimiento controla en parte las chimeneas del Nevado de Toluca, del Popocatepetl, de la Malinche, del Pico de Orizaba de la Sierra del Chichinautzin. Sobre el eje de este último emergen los mayores volcanes de México: el volcán de Colima, el Tancítaro, el Nevado de Toluca, el Popocatepetl, la Malinche, el Pico de Orizaba, el San Martín Tuxtla y el Iztaccíhuatl.<sup>180</sup>

Estos grandes cuerpos montañosos son los más importantes termoreguladores de los diversos climas del territorio mexicano, ya que son a su vez los que definen la distribución del agua que escurre a lo largo de pequeños arroyos y caudalosos ríos, penetra la tierra recargando acuíferos subterráneos, se condensa en las altas cimas generando nublados o se encierra en cuencas endorreicas, propiciando la formación de vasos lacustres y zonas pantanosas.

De esta manera el Popocatepetl y el Iztaccíhuatl, junto con otras elevaciones menores, son denominados como fábricas de agua, ya que la mayor parte de la

<sup>180</sup> Jaime Noyola Rocha. *Bajo el abrigo de los volcanes*. UAM-I. México. 2011: 23.

humedad proveniente de los vientos fríos del Golfo de México que se condensan en los picos más altos forman glaciales, que gota a gota descienden y se distribuyen en todas las áreas circunscritas a esta región.

Por esta razón se le llama la Sierra Nevada,<sup>181</sup> dado que desde algunos miles de años el ser humano ha considerado a estos grandes volcanes como ollas que contienen agua. Con respecto al volcán Popocatepetl sabemos que "...es un estrato volcán aldesítico-dasíto de 5465 ms.n.m; geológicamente se le considera como un volcán joven aún en actividad pues conserva su estado fumarólico variando cíclicamente los volúmenes de humo arrojados".<sup>182</sup> Además:

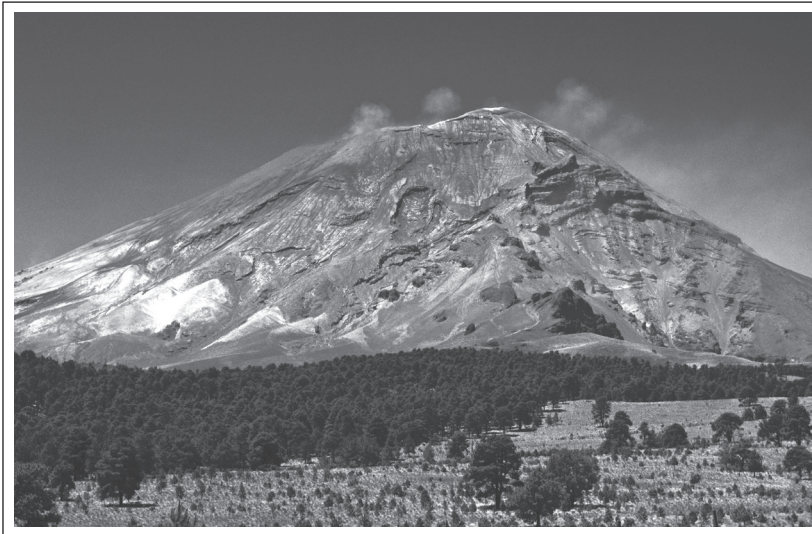


Foto 8. Volcán Popocatepetl visto desde cerro Gordo en Puebla.

Mantiene un cono interrumpido por un pico saliente, llamado el Ventorrillo al noroeste y otro más pequeño al sur. Del Ventorrillo descienden una serie de espinazos

<sup>181</sup> "Tiene una orientación general norte-sur; sus principales elementos de alineamiento continuo son: a) los cerros Tláloc y Telapón, que son resultado de emisiones explosivas dacíticas; b) los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl, formados por andesitas de carácter explosivo; también obedecen a ese alineamiento, y c) los pequeños conos de formación reciente situados al pie de la Sierra, formados por basaltos." Jaime Noyola Rocha. *op. cit.*: 24.

<sup>182</sup> Ismael Arturo Montero García. *Atlas arqueológico de la alta montaña*. Secretaria de Medio Ambiente y Recursos Naturales. México. 2004: 73.

## LOS ESPÍRITUS DE LOS VOLCANES

OFRENDAS PARA LOS ESPÍRITUS DE LA SIERRA NEVADA Y EL POPOCATÉPETL

que decaen al valle de Amecameca. Debajo del límite de las nieves se extienden contrafuertes y barrancas profundas. Este volcán se levanta sobre el cruzamiento de dos fracturas, a ello han atribuido los geólogos su gran volumen y actividad sísmica. Las lavas que forman el cono volcánico son dacitas, andesitas, traquitas y basaltos.<sup>183</sup>

La arqueología ha demostrado que el Popocatepetl ha sido punto de referencia ritual dentro del paisaje, debido a los hallazgos que datan desde el Clásico Medio (500 d. C.) hasta el Posclásico Temprano (900 a 1200 d. C.). Los vestigios encontrados se sitúan en Teopixcalco, Nexpayantla, Tenenepanco y Lomas de Nexpayantla, donde se hallaron una serie de elementos que indican un claro culto a las deidades del agua, principalmente a Tláloc.<sup>184</sup>

Por otro lado, la volcana Iztaccíhuatl<sup>185</sup> termina por fundar este hermoso paisaje. En materia arqueológica es uno de los sitios dentro del paisaje con más registros de fragmentos de cerámica, cetros, rayos, serpientes, varas, carrillos, puntas de maguey, vasijas trípodes, de las cuales algunas conservan su pigmentación original azul y blanco. Los materiales más importantes son las famosas ollas Tláloc que aluden al culto y veneración a las deidades que representan al agua.

Hasta la fecha se han registrado doce sitios arqueológicos: El pecho, El Caracol, Amacuilecatl, El Solitario, Nahualac, Llano Grande el Alto, Milpulco, Cueva de Caluca, Cueva de Amalacaxco, Cueva de Huehuexotla, Cueva de Alcalican y los Yautepemes. Todos los restos materiales datan a partir del Preclásico Tardío (200 a. C.), pasando por el Posclásico Temprano (900 a 1200 d. C.), hasta el Posclásico Tardío (1200 a 1500 d. C.).

Algunos estudios sobre la montaña van más allá de los hallazgos anteriores:

<sup>183</sup> Jaime Noyola Rocha. *op. cit.*: 25.

<sup>184</sup> Véase José Luis Lorenzo. *Las zonas arqueológicas de los volcanes. Iztaccíhuatl y Popocatepetl*. INAH-Departamento de Prehistoria, No. 3. México. 1957: 62.

<sup>185</sup> La llamaremos "volcana" porque hemos observado en un trabajo que las montañas son humanizadas, porque están relacionadas directamente con las deidades del agua y la montaña. Generalmente se aluden deidades femeninas como Chalchiuhtlicue, Matlalcueye, Huixtocihuatl, Iztaccíhuatl, Chicomecoatl, Xilonen y Xochiquetzal asociadas con el flujo horizontal del vital líquido. Véase Stanislaw Iwaniszewski. Y las montañas tienen género. Apuntes para el análisis de los sitios rituales en la Iztaccíhuatl y el Popocatepetl, en *La montaña en el paisaje ritual*, Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.). INAH. México. 2001: 115-6.



Foto 9. Contemplación de la Sierra Nevada.

[...]las prácticas rituales en torno al agua y a la montaña que se palpan a lo largo de la historia, desde tiempo milenarios hasta el presente, resultan un objeto de estudio que rebasa, como hemos dicho a la mera forma cultural. Su función actual radica en que son evidencias indispensables para ofrecer un apoyo de resolución de problema socioambientales que revitaliza la función presente de la historia y de las ciencias sociales

## LOS ESPÍRITUS DE LOS VOLCANES

OFRENDAS PARA LOS ESPÍRITUS DE LA SIERRA NEVADA Y EL POPOCATÉPETL

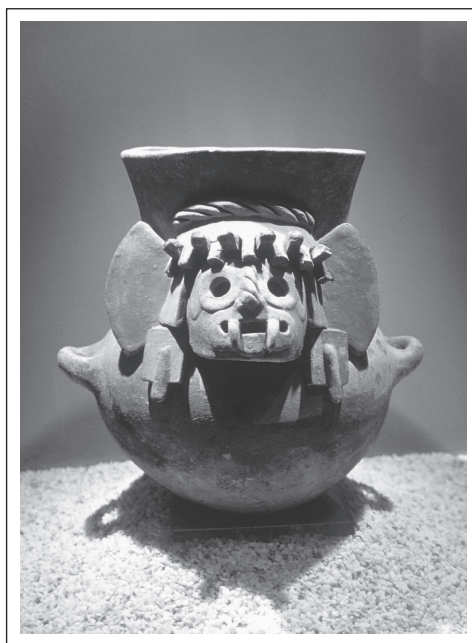


Foto 10. Olla Tláloc.

humanísticas. En este ámbito, por otra parte, los territorios naturales y simplemente materiales cobran vida y se transforman en paisajes o geografías sagradas.<sup>186</sup>

En este tenor el especialista en arqueología del paisaje, el doctor Stanislaw Iwaniszewski, en su último trabajo propone que el ser humano siempre ha vivido en una relación intelectual con el espacio como:

[...]algo que es simbólico e imaginario no puede verse como una identidad independiente del sujeto humano, tampoco puede verse como una propiedad más del entorno del hombre. Simplemente es un rasgo que no puede existir sin el trabajo intelectual del hombre.<sup>187</sup>

<sup>186</sup> Margarita Loera Chávez y Peniche, Stanislaw Iwaniszewski y Ricardo Cabrera (coords.). *Páginas en la nieve. Estudios sobre la montaña en México*. ENAH/INAH/Conaculta. 2007: 6.

<sup>187</sup> Iwaniszewski, Stanislaw. El paisaje como relación, en *Identidad, paisaje y patrimonio*. Silvana Vigliani (coord.). ENAH/Dirección de Estudios Históricos del INAH/Dirección de Estudios Antropológicos/INAH/Conaculta. 2011: 27.



Foto 3. Más allá de los volcanes. Vista del valle de Morelos.

Para dar a conocer cómo se da este trabajo intelectual, pasaremos a analizar dos rituales contemporáneos de petición y agradecimiento de temporal, donde el ser humano aplica una serie de conocimientos de pervivencia milenaria, concretamente en las ofrendas.

### III. OFRENDAS AL VOLCÁN POPOCATÉPETL

#### 1. Época prehispánica

En la obra de Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme* (1581), dedicó un apartado sobre la relación de la fiesta del Popocatépetl. En el capítulo XVIII, “De la solemnidad de los indios hacían al volcán debajo de este nombre Popocatzin que quiere decir el humeador y juntamente á muchos otros cerros”, menciona:

## LOS ESPÍRITUS DE LOS VOLCANES

### OFRENDAS PARA LOS ESPÍRITUS DE LA SIERRA NEVADA Y EL POPOCATÉPETL

A este cerro reverenciaban los indios antiguamente por el mas principal cerro de todos los cerros especialmente los que vivían alrededor de él y en sus faldas la cual tierra cierto así en temple como de todo lo que se puede desear es la mejor de la tierra y así con ser sus faldas tan ásperas de quebradas y cerros de quebradas y cerros y tierra asperísima están los cerros y quebradas pobladísimas de gente y lo estuvieron siempre por las ricas aguas que de este volcán salen y por fertilidad grande que de maiz alrededor de él se coje y frutas de Castilla que mientras mas llegadas á él mas tempranas y sabrosas se dan no olvidado el hermoso y abundante trigo que en sus altos y laderas se coje por lo cual los indios le tenían mas devoción y le hacían mas honra haciéndole muy ordinario y continuos sacrificios y ofrendas sin la fiesta particular que cada año le hacian la cual fiesta se llamaba Tepeylhuitl que quiere decir fiesta de los cerros.<sup>188</sup>

Los antiguos pobladores de este contexto natural observaron la importancia ecológica que el Popocatepetl resguarda en sus bosques. Este valor se fundamenta en que les proporcionó un hogar, vestido, alimento, agua, salud y conocimiento, éste último asociado principalmente con el movimiento de los astros y la medición calendárica, funciones que incidían en la vida cotidiana y la vida ceremonial. De esta manera el pensamiento simbólico que emanaba de la influencia del paisaje se observa claramente en la fiesta de Tepeihuitl (veintena calendárica dedicada a los cerros tépetl) de donde se presentan varios elementos a manera de petición y agradecimiento:

[...]toda la multitud de la gente que en la tierra había se ocupaba en moler semilla de bledos y maíz y de aquella masa hacer un cerro que representaba el volcán al cual ponían sus ojos y su boca y le ponían en un preminente lugar de la casa y alrededor de él ponían otros muchos cerrillos de la misma masa de tzoalli con sus ojos y bocas los cuales todo tenían sus nombres que era el uno Tlaloc y el otro Chicomecoatl y a Iztactepetl y Amatlalcuey y juntamente á Chalchiuhtlycye que era la diosa de los ríos y fuentes que de este volcán salían y á Cihuacoatl. Todos estos cerros ponían este día alrededor del volcán todos hechos de masa con sus caras los cuales así puestos en orden dos días arreo les ofrecían ofrendas y hacían algunas ceremonias donde el segundo día les ponían unas mitras de papel y unos San Benitos de papel pintados donde después de vestida aquella masa con la mesma solemnidad que mataban y sacrificaban indios

<sup>188</sup> Fray Diego Durán. *op. cit.*: 168-9.



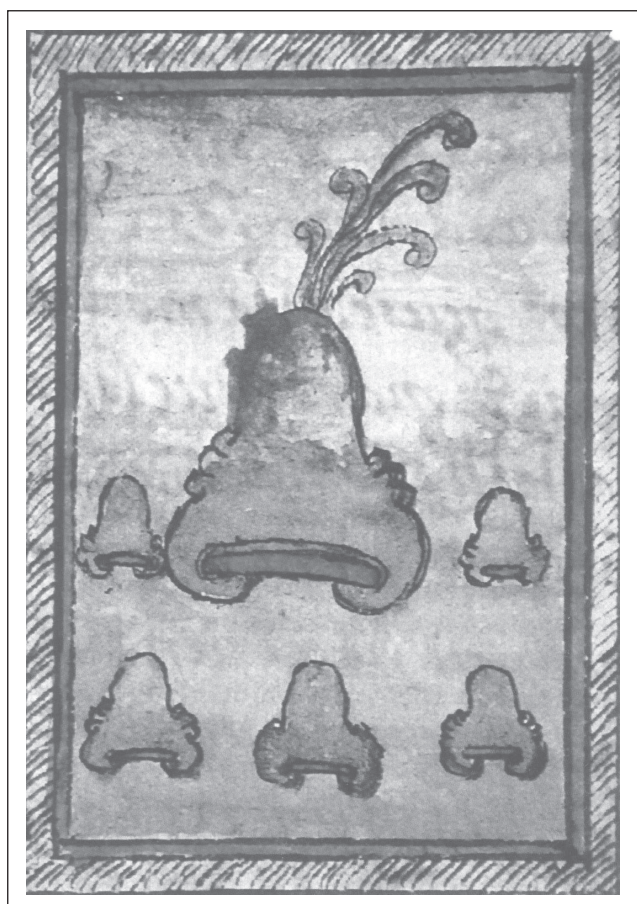


Figura 20. Popocatépetl [Duran 2002].

que representaban los dioses de la misma manera sacrificaban esta masa que habían representado los cerros donde después de hecha la ceremonia se la comían con mucha reverencia.<sup>189</sup>

En esta ofrenda podemos apreciar la jerarquía vertical de los cerros, en donde el Popocatépetl figura como eje rector que reúne los dones de la vida y la muerte. Por otra parte, los cerros que lo acompañan en esa ceremonia son sus ayudantes o

<sup>189</sup> *Ibid.*: 169.

## LOS ESPÍRITUS DE LOS VOLCANES

### OFRENDAS PARA LOS ESPÍRITUS DE LA SIERRA NEVADA Y EL POPOCATÉPETL

servidores que representan deidades antropomórfas, zoomorfas e incluso elementos acuáticos e ígneos.

La ofrenda es una maqueta que representa el paisaje sagrado, donde habitan las deidades de ese espacio que son motivo de reverencia y culto, también los elementos presentados para elaborar estos cosmogramas son la base del agradecimiento que siembra el paisaje en el corazón del ser humano. Por esta razón, se elaboran figurillas de cerros humanizados a base de semillas de bledo o amaranto que se revisten de papel ceremonial y se pintan de color azul, características de los dioses de la lluvia y la fertilidad. Todo esto parece indicar la idea del hombre-dios, cuyo significado se comprende por medio de la comunión ritual con la naturaleza, es decir, con la ingesta simbólica de los cerros-dioses.

## 2. Época contemporánea

Los lugares donde trabajamos durante la temporada de secas o de petición de lluvias, que van de febrero a mayo, fue primero al sur del volcán Popocatepetl. Allí, nos propusimos adentrarnos en la realidad ritual de los misioneros del temporal, como se autodenominan ellos, para conocer el calendario ceremonial al que están sujetos los lugares sagrados a los que acuden a pedir las lluvias, así como para observar las dimensiones que ocupan los depósitos rituales, alabanzas, plegarias y peticiones.

Estos campesinos viven en un barrio llamado San Miguel Metepec, pueblo supeditado al municipio de Tetela del Volcán, ubicado en el Estado de Morelos. Los pueblos vecinos con los que colinda son, al oriente, con Hueyapan y Alpanoca, éste ya en el Estado de Puebla. Al poniente con Ocuituco, Jumiltepec, Yecapixtla y Cuautla, éste último como centro industrial y comercial más importante de la región. Al norte con Tlalmimilulpa, Ocoxaltepec y Ecatzingo éste último ubicado en el Estado de México. Al sur con Tlacotepec y Zacualpan de Amilpas.

Tetela del Volcán está dividido principalmente por ocho barrios. En primer lugar San Miguel Metepec, en segundo Santiago, tercero San Jerónimo, cuarto San Agustín, quinto San Bartolo, sexto Hueyapan, séptimo Tlalmimilulpan y octavo Xochicalco. Todos los barrios se dedican a la agricultura, siembran maíz, frijol, chile, calabaza, jitomate y haba; además cultivan árboles de manzana, pera, aguacate, ciruela, durazno, prisco y nueces. También se dedican a la caza y recolección de especies silvestres del campo. En cuanto a la caza obtienen armadillos, liebres, tuzas, chapulines, jumiles, aguardentosos, entre otras especies; además recolectan

leña, hongos, plantas comestibles, medicinales, resina y frutos silvestres como la zarzamora, los tejocotes, capulines y membrillos.

Todo esto nos indica que es una comunidad campesina pero con actividades conexas a ésta. Por ejemplo, sabemos que algunos campesinos tienen que abandonar la comunidad y el núcleo familiar para ir en busca de empleo en las grandes urbes como Cuautla, Cuernavaca, la Ciudad de México e incluso fuera del país. Los trabajos que comúnmente realizan estas personas son en el ámbito doméstico, empleados de alguna fábrica, empresas privadas, de gobierno y en algunos casos vuelven al campo en donde su trabajo es mejor remunerado como es el caso de los campesinos que emigran a Estados Unidos a trabajar en la agroindustria.

Una vez que son remunerados económicamente algunas de las personas regresan a su comunidad para redistribuir las ganancias, principalmente en la familia y después a las mayordomías que destinan ese dinero en las fiestas patronales. Estas mandas, cooperaciones o retribuciones, inciden directamente en asegurar la bonanza de alimentos, el ciclo agrícola y del agua.

Esto indica que la comunidad campesina se relaciona directamente con el ambiente, los fenómenos meteorológicos y con los antepasados, es decir con los espíritus, entidades benefactoras, antepasado común cuyo fin es sobrevivir a las dificultades que presenta el ser humano durante su tránsito terrenal.

Dicho saber es producto de una pervivencia nahua aunque en la actualidad ya no se habla el idioma, pero se mantiene vigente un sistema simbólico, toponímico, técnico, mítico y ceremonial. De este último debemos destacar el ritual de petición de lluvias, que tiene por objetivo propiciar un buen temporal para que los campos de cultivo crezcan y se desarrollen hasta culminar en la cosecha, alimentos que posteriormente serán ofrendados en los distintos puntos del paisaje ritual.

Estas ofrendas serán depositadas por los misioneros del temporal, corporación de graniceros encargada de solicitar las lluvias y los favores celestiales. En el mes de febrero se tiene la obligación de subir a las faldas del volcán Popocatepetl y depositar una serie de alimentos y bebidas como muestra de agradecimiento y a su vez reiniciar el nuevo temporal.

### *2.1. Visita a la cueva del divino rostro*

El principal de la congregación, don Epifanio, recibe los mensajes del más allá, es decir, del mundo de los muertos que se revela por medio de la visión onírica o del sueño. Así recibe las indicaciones de cómo, cuándo y dónde realizar el ritual. En una

## LOS ESPÍRITUS DE LOS VOLCANES

OFRENDAS PARA LOS ESPÍRITUS DE LA SIERRA NEVADA Y EL POPOCATÉPETL

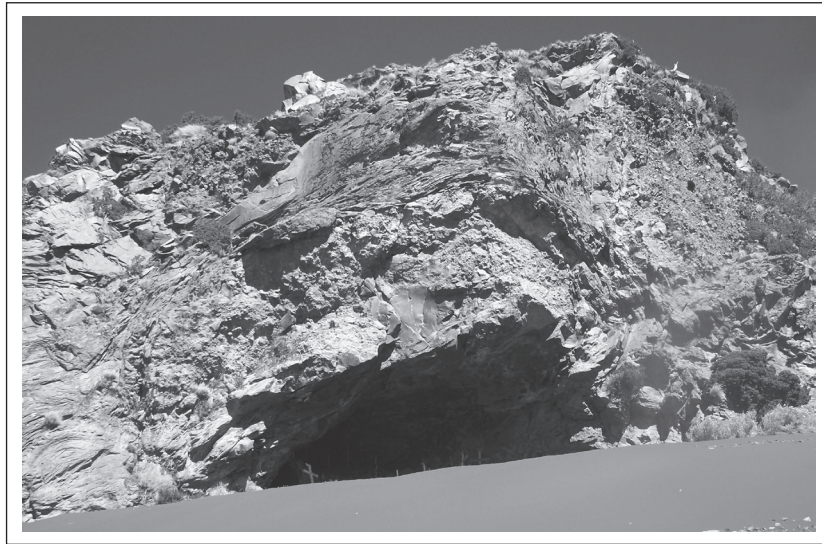


Foto 11. Al pie del Popocatépetl, 2011.

ocasión, cuenta don Epifanio, que soñó con una persona de nombre Joaquín, un volcán, un canal o surco y dos cuartos. En el primer cuarto observó a nuestro Señor Jesucristo que en sus pies tenía brasas, las cuales él apartó para que no se quemara. Después enderezó a nuestro Señor Jesucristo y observó que se transformó en don Abundio y finalmente en don Refugio, quienes en vida trabajaron como misioneros del temporal. Con base en ello don Epifanio interpretó que para la siguiente visita al volcán Popocatépetl debía besar la tierra, porque relacionó los pies de Jesucristo y las brasas con la sequía; pensó que era hora de comenzar los pedimentos de lluvias en un lugar sagrado como la Cueva del Divino Rostro del Popocatépetl. Además el significado de enderezar a Jesucristo, radica en que algunas cruces de la cueva están mal acomodadas o tiradas. En cuando a la revelación de don Abundio y don Refugio, significa que es hora de ir a dejarles un taco a sus antepasados. Finalmente el caño o los surcos significan también la hora de ir a destapar los cuatro rumbos del universo y que por ellos fluya el agua de temporal para el riego de los surcos del maíz.

El sueño anterior se concretó el 19 de febrero de 2011, ya que don Epifanio y la congregación de misioneros del temporal subieron a la cueva del Divino Rostro para depositar una ofrenda de agradecimiento por la cosechas obtenidas durante todo el 2010, pero también para abrir el nuevo temporal.

**EL RITUAL DE LLUVIAS SE CONSTITUYE POR VARIOS EPISODIOS.**

- 1) *Tocar la puerta del lugar sagrado.* En ese momento don Epifanio recorre la cueva portando una vara de membrillo que utiliza para varear tres veces, de arriba hacia abajo y de izquierda a derecha, formando imaginariamente una cruz. Después, golpea el suelo volcánico figurando de nueva cuenta esta imagen que invoca a Dios y aleja a los malos aires que se posan ahí temporalmente hasta que son expulsados.
- 2) *Presentación de los misioneros del temporal.* Una vez que don Epifanio concluyó con lo anterior, cada uno de los acompañantes se presenta ante la entidad que se está invocando: don Crisóforo, cargador de la imagen de la Virgen de Guadalupe; don Lucio, cantador y colaborador de tender la mesa de los cuatro rumbos; don José, distribuidor del agua durante todo el ritual; y don Ángel apoya en todos los episodios rituales.
- 3) *El poder del fuego.* Posteriormente, don Crisóforo junta toda la leña que se recolectó durante el camino, para encender el fuego y preparar las brasas de los sahumadores.
- 4) *Presentando a Tonantzin.* Una vez que terminó lo anterior, don Crisóforo presenta la imagen de la Virgen de Guadalupe ante las cruces del altar y la postra sobre la arena. Al final, sahúma y ofrenda flores de color blanco.
- 5) *Interpretando el temporal.* A través de las marcas dibujadas sobre la arena por efecto del viento, don Epifanio interpreta la situación que espera a los cultivos de maíz, frijol, haba, jitomate y tomate, entre otros.
- 6) *Limpieza del recinto.* En esta parte la limpieza significa sahumar y rezar ante las cruces que se encuentran en la cueva, actividad que realiza el principal: “Apreciadísimo Señor apiádate de nosotros y concédenos el permiso para hacer el aseo en esta Santa Iglesia. Padre eterno para que así Señor tus ángeles, arcángeles, serafines y querubines, todos los rayistas y centellistas, estén con nosotros Padre eterno”.<sup>190</sup> Mientras que el resto se encarga de acomodar las cruces mal trechas y retirar la vegetación muerta acumulada durante el tiempo de su ausencia.
- 7) *Agradecimientos.* Al terminar con la limpieza de la cueva todos los misioneros del temporal se posan frente a las cruces para dar gracias por el temporal del

<sup>190</sup> Estas y las subsecuentes citas corresponden a nuestras notas de trabajo etnográfico: Diario de campo. Ceremonia en el Divino Rostro del Popocatépetl. 2011.

## LOS ESPÍRITUS DE LOS VOLCANES

### OFRENDAS PARA LOS ESPÍRITUS DE LA SIERRA NEVADA Y EL POPOCATÉPETL

año anterior. “En este día hemos venido a darte las gracias, Padre Santísimo por tus grandes bendiciones que nos distes en este temporal pasado, Padre Eterno”.<sup>191</sup>

- 8) *Plegarias, oraciones, alabanzas y cantos.* Después del agradecimiento, de inmediato se inicia con las peticiones de lluvia acompañadas de oraciones (un Padre Nuestro, un Ave María y el Credo), alabanzas y cantos de bienvenida.

Así pedimos encarecidamente Padre Eterno, en este año que ya estamos Señor, el nuevo temporal [...] que se acerca. Esperamos que lo traigas Señor del día tres de mayo en adelante [...] que se empiecen a preparar, para que entre tu fuerza divina a regar en todo el temporal hasta el 28 de septiembre [...] y así tus lluvias tardías Padre Santísimo, Padre Eterno, Padre Creador.<sup>192</sup>

- 9) *Presentación de las ofrendas.* Todos los alimentos, bebidas, flores y velas son presentados ante el espíritu del lugar y se tienden sobre la arena volcánica al pie de las cruces. En este momento canta don Lucio el encargado de ejecutar las alabanzas y cantos:

Padre Eterno, te pedimos nos concedas este don, que a tus plantas humillados, nuestro humilde corazón. Esto que ahora te ofrecemos, porque no tenemos más. De lo que tenemos, te venimos a ofrendar. Nos diste vida con Cristo. Dijo Pablo con amor, que por gracia somos algo. Lo dijo este sudor. Esto que ahora te ofrecemos, porque no tenemos más. De lo que tenemos, te venimos a ofrendar.<sup>193</sup>

- 10) *Abriendo los cuatro vientos cardinales.* Después de tender las ofrendas, don Epifanio sahúma y solicita de nueva cuenta los permisos para abrir los cabos de la tierra, es decir, invocan a los espíritus de las montañas y mares de los cuatro rumbos (norte, sur, este y oeste) para invitarlos a compartir un banquete espiritual. En ese momento, don José riega el agua en cada dirección.

<sup>191</sup> *Ibid.*

<sup>192</sup> *Ibid.*

<sup>193</sup> *Ibid.*

En el nombre de la Santísima Trinidad, Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo. Santo Espíritu de Dios que tú trabajas en el Divino Rostro del Popocatépetl. Padre mío, en este momento Santo, te hablamos para que nos hagas compañía y tengamos un banquete espiritual en este glorioso día que te venimos a venerar. Padre Eterno, te pedimos el permiso para abrir los cuatro cabos de la tierra y los cuatro vientos cardinales.<sup>194</sup>

- 11) *Plegarias, oraciones, alabanzas y cantos*. Lo anterior es la pauta al pedimento de lluvias en dirección a los cuatro puntos cardinales, acompañada de oraciones (Padre Nuestro, Ave María, Credo), alabanzas y cantos de bienvenida.
  - a) Invocando los espíritus del norte: Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo y toda la corte celestial.

Padre Eterno, nosotros lo vamos hacer en esta santa iglesia, en este santo lugar y tú desde el alto cielo [...], te pedimos que le des dirección a toda tu fuerza divina, a todos tus ángeles, a todos tus arcángeles, serafines y querubines, rayistas y centellistas. Así, esperamos [...] que desde esta fecha queden abiertos los cuatro cabos de la tierra y el tres de mayo [...] Te pedimos, te rogamos, te suplicamos [...] que nos tomes en cuenta todas nuestras peticiones y [...] suplicas Señor.<sup>195</sup>

- b) Invocando los espíritus del sur: montañas de Chilapatzingo (*sic*), volcán de Salina Cruz, mares de Acapulco, espíritu de San José Patriarca y Virgen María de las Nubes.

[...]Virgen María de las Nubes también le hablamos para que nos hagas compañía y tengamos un banquete espiritual en este glorioso día. Para honra y gloria de tu santísimo nombre santa madre de Dios. Así esperamos tu santa voluntad [...] que traigas tus lluvias de gracia en este tiempo de secas y en todo el temporal que se aproxima [...] que las riegues por los montes por los valles y por todo el universo entero.<sup>196</sup>

<sup>194</sup> *Ibid.*

<sup>195</sup> *Ibid.* El rumbo del norte está en el cielo desde la concepción cristiana, anotación etnográfica que Julio Glockner también ha hecho. Véase Las puertas del Popocatépetl en *La montaña en el paisaje ritual*, Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.). UNAM/Conaculta/INAH/BUAP. 2001: 83-93.

<sup>196</sup> *Ibid.*

## LOS ESPÍRITUS DE LOS VOLCANES

### OFRENDAS PARA LOS ESPÍRITUS DE LA SIERRA NEVADA Y EL POPOCATÉPETL

- c) Invocando los espíritus del este: espíritu del oriente, mares de Veracruz, volcán Pico de Orizaba y volcán de la Malinche.

Señor, tú que vienes desde el oriente. [...] te pedimos encarecidamente [...] que le des la bendición a estos caños que estamos abriendo [...] y bendigas por todo el universo entero [...] para que sigan pasando tus ángeles, tus arcángeles, serafines y querubines a seguir regando por todo el universo. Por todo lo que hace falta, que maduren todas las sementeras [...] que acaben de madurar todo los frutos de la tierra [...] por medio de tus lluvias.<sup>197</sup>

- d) Invocando los espíritus del oeste: montañas de Chalma, volcán de Toluca y Lagunas de Cempoala.

Señor, tú que vienes desde las montañas de Chalma. Hemos abierto los cuatro cabos de la tierra y [...] los cuatro vientos cardinales [...] Esperamos que tú le des la bendición desde el alto cielo y así quedará bendecido este lugar tan sagrado y por todo el universo entero [...] Recibiremos [...] tus bendiciones para que todas las sementeras acaben de madurar [...] Por eso, esperamos en tu nombre, recibir esas lluvias tardías, para que todos los frijolares y otras clases de plantas [...] den su fruto. [...] para que todos tus hijos tengan el pan de cada día. Por eso acudimos a tu santo nombre, para seguir pidiendo tus lluvias de gracia, tus lluvias de bendiciones.<sup>198</sup>

- 12) *Representación de los cuatro rumbos cardinales.* Don Lucio sahúma y tiende, a un costado de la ofrenda, una serie de cuatro vasos y una bandeja grande; éstos ubicados en dirección norte, sur, este, oeste y centro. En este episodio ritual, los recipientes se llenan de agua simulando las montañas que guardan el líquido vital. Después en cada recipiente coloca una tira de algodón, excepto la bandeja del centro a la que pone cuatro; el algodón simboliza las nubes, y el agua que gotea de éstas simula la lluvia que se derramará por el plano terráqueo. Finalmente, deposita ocho crisantemos blancos, uno en cada vaso y los restantes en la bandeja del centro, éstos simbolizan el sacrificio y la autoridad de los misioneros del temporal.

<sup>197</sup> *Ibid.*

<sup>198</sup> *Ibid.*





Foto 12. Misioneros del temporal.

- 13) *Rayos y centellas*. En una jícara roja don Epifanio coloca unas piedras a las que denomina rayos y centellas, son de color gris y negro; las cubre con un trozo de algodón simbolizando las nubes. Por último sobre la misma textura, coloca cuatro espejos redondos y en el centro una piedra verde con un orificio en medio. Todo esto representa la fuerza y el poder del cielo.
- 14) *El templo del coscomate*. En este espacio, los misioneros del temporal ofrendaron flores de colores y blancas, porque se cree que ahí habitan las fuerzas de la vitalidad: las semillas.
- 15) *Despedida*. Cada uno de los misioneros anuncia su partida al presentarse ante las cruces. Al terminar, don Crisóforo recoge la imagen de la Virgen de Guadalupe; don Lucio, los vasos y la bandeja blanca; don Epifanio, la jícara roja que contiene los rayos y centellas; mientras que don Ángel y don José, la ofrenda. De manera similar a la entrada ritual, la salida la dirige el principal acompañado de los cantos, oraciones y alabanzas de don Lucio y los demás acompañantes.

## LOS ESPÍRITUS DE LOS VOLCANES

### OFRENDAS PARA LOS ESPÍRITUS DE LA SIERRA NEVADA Y EL POPOCATÉPETL

- 16) *Comer con las deidades del volcán.* Los misioneros del temporal salen de la cueva, bajan al bosque y reparten los alimentos para comer.

## IV. OFRENDAS A LA VOLCANA IZTACCÍHUATL

### 1. Época prehispánica

En la misma obra, Fray Diego Durán<sup>199</sup> dedicó un breve apartado “En que se cuenta la relación de la diosa Iztaccíhuatl que quiere decir muger blanca”:

Estaba muy adornada y reverenciada con no menos reverencia que en la ciudad donde acudían con ofrendas y sacrificios de muy ordinario teniendo junto á sí en aquella cueva mucha cantidad de idolillos que eran los que representaban los nombres de los cerros que esta Sierra tenía á la redonda como contamos del ídolo llamado Tlaloc á la cual fiesta basta remitirnos á causa de que la misma solemnidad á la letra que se hacía al cerro que allí dijimos la misma puntualmente se hacía acá a la Sierra Nevada y si acaso no nos acordamos por este nombre Tlaloc acordaremos por el dios de los rayos y lluvias donde acudían los Señores à ofrecer y asi habiendo contado allí tan á larga las ceremonias y ritos.<sup>200</sup>

Otro aspecto que resaltó es la figura de la diosa blanca y sus atavíos.

...en la ciudad de México tenían á esta Diosa de palo vestida de azul, y en la cabeza una tira de papel blanco pintado de negro: tenia atrás una medalla de plata de la cual salían unas plumas blancas y negras: de esta medalla salían muchas tiras de papel pintadas de negro que le cayan á las espaldas. Esta estatua tenía un rostro de moza con una cabellera de hombre cercenada por la frente y por junto á los hombres: tenía siempre puesta su color en los carrillos: estaba puesta encima de un altar como los demas dentro de una pieza pequeña aderezada de mantas galas y otros ricos aderezos.<sup>201</sup>

<sup>199</sup> Fray Diego Durán. *op. cit.*:163.

<sup>200</sup> *Ibid.*:163.

<sup>201</sup> *Ibid.*

Las características explícitas antes descritas por el fraile nos remite a la cruces que figuran en varios de los templos que hoy día continúan reverenciando, especialmente a una cruz de color azul aproximadamente de 5 metros de altura que cada año es visitada y adornada con tiras y flores de papel blanco.

## 2. Época contemporánea

Los graniceros de San Pedro Nexapa configuraron la segunda etapa de este análisis etnográfico. En el mes de junio, fase media de la temporada de lluvias, visitaron la cueva de Alcalica para agradecer el temporal que hasta ese momento se tornaba y beneficiaba a sus cultivos. Allí, nos adentramos en el conocimiento ancestral de estos hombres y mujeres, para profundizar respecto de la percepción del tiempo y el espacio.



Figura 21. Iztaccíhuatl. [Durán 2002].

## LOS ESPÍRITUS DE LOS VOLCANES

### OFRENDAS PARA LOS ESPÍRITUS DE LA SIERRA NEVADA Y EL POPOCATÉPETL

La comunidad campesina de San Pedro Nexapa está enclavada en la serranía de Amecameca de Juárez en el Estado de México. Los poblados con los que colinda son: al oeste, con San Diego Huehualco, San Juan Tehuixtitlan y Amecameca; al sur, con San Juan Grande o el Magueyal; y al este con el paso de Cortes y Santiago Xalitzintla en el Estado de Puebla.

San Pedro Nexapa está dividido principalmente por dos barrios: alto y bajo. Ambos se dedican a la agricultura, la apicultura, el pastoreo, la recolección, la caza y el comercio. Además, a la venta de pulque, quesadillas, tlacoyos, tortillas, tamales, hojas de maíz, frijol, haba, maíz y otros productos de temporal. Últimamente se rentan cabañas y caballos para el turismo proveniente del exterior.

En cuanto a la migración, sucede algo similar comparado con el caso de San Miguel Metepec. Salen de la comunidad para trabajar en la Ciudad de México y en los Estados Unidos, donde se desempeñan en las labores domésticas, fabriles, campesinas y ciudadanas (taxistas, albañiles, policías, barrenderos, entre otras). Y por supuesto, es notorio el retorno a la comunidad, en algunos casos no para quedarse sino para colaborar en las fiestas patronales y otras festividades religiosas, por ejemplo la atención a las mesas graniceras.

#### 2.1 Visita a la cueva de alcalica

El día 20 de julio del año de 2011, la corporación de graniceros de San Pedro Nexapa, visitó el templo más importante de la región de los volcanes para agradecer el buen temporal materializado en una ofrenda.

## LOS EPISODIOS RITUALES

- 1) *Revelación onírica*. Después de florear durante todo el mes de mayo, alrededor de trece templos distribuidos por los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl, finalmente doña Silvestra recibió el mensaje onírico de la “*estaca bendita de Damiana*”, proveniente de la cueva de Alcalican. Las indicaciones reveladas fueron florear el templo con gladiolas blancas y rojas a finales del mes de julio, es decir, en pleno temporal.
- 2) *Preparar la ofrenda*. Doña Silvestra junto con sus ahijadas, nietas e hijas, son las encargadas de preparar el mole, alimento ancestral que se tiende sobre la



Foto 13. Umbral de la Iztaccíhuatl.

tierra para deleitar a los distintos espíritus del temporal que habitan en los abrigos rocosos de la cueva. También hacen las tortillas, compran en el mercado de Amecameca la fruta, los refrescos, los cohetes, el confeti y las flores. Don Vicente, el esposo de doña Silvestra, es el encargado de confeccionar tiras de adornos de papel de color blanco y rosa. Y el resto de la corporación también reúne su propia ofrenda que llevará al mismo templo.

- 3) *Encender fuego.* Desde el momento en que se arriba al templo doña Natalia junta un poco de leña para encender el fuego. Posteriormente doña Silvestra saca el sahumero, el cual lo llena de brasas agregándole el incienso y se procede a entrar en el templo.
- 4) *Tocando la puerta: la bienvenida.* Doña Silvestra teniendo el sahumador en sus manos, doña María de Jesús con una vela encendida, don Vicente con el libro de alabanzas y el resto de la corporación se preparan para pedir los permisos.
- 5) *Pedir permiso e invocar a los espíritus.* El principal de la corporación, don Vicente, se dirige al espíritu de Damiana quien habita en el templo para conseguir el permiso y acceder al interior.

## LOS ESPÍRITUS DE LOS VOLCANES

### OFRENDAS PARA LOS ESPÍRITUS DE LA SIERRA NEVADA Y EL POPOCATÉPETL

En el nombre sea de Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo. Santísimo Templo de Alcala. Estamos aquí esperemos que nos dejes hacer nuestro trabajo, ya que hoy venimos a visitarte con esta compañía. Te lo pedimos espíritu de la culebra, espíritu de granizo, espíritu de agua. Detén (...) tantito por un momento para que nosotros podamos hacer nuestra misión que tenemos encomendado. Ya que tu lo pediste que pasáramos a tu sagrado templo.<sup>202</sup>

- 6) *Ofrecimiento de cantos, alabanzas y oraciones.* Ya que se consiguió el permiso don Vicente ofrece un padre nuestro y un ave María, de manera que la congregación se dirige hacia la cueva entonando el canto Vamos angélicas tropas: “Vamos angélicas tropas vamos, vamos a marchar, a seguir a nuestro Rey, a la patria celestial; a seguir a nuestro Rey, a la patria celestial”<sup>203</sup>
- 7) *Concesión del permiso.* Estando en el interior del recinto sagrado, doña Silvestra se dirige a las cruces con las siguientes palabras:

En el nombre sea de Dios Padre, Dios Espíritu Santo. Santísimo Templo de Alcala. Una vez más hemos llegado a tu sagrado templo. Yo te pido que nos disculpes por la tardanza que hemos tenido, pero aquí estamos presentes para hacerte una floreada como es la fe que tenemos hacia a ti y que tu nos ilumines a cada uno de nosotros.<sup>204</sup>

Después, don Vicente y la congregación entonan el canto Paloma blanca: “Buenos días, paloma blanca, hoy te vengo a saludar, saludando a tu belleza en tu reino celestial.”<sup>205</sup> Con ello culmina diciendo un padre nuestro y dos aves Marías.

- 8) *La presentación ante el espíritu de Alcala.* Una vez terminado los cantos y alabanzas toda la congregación se presenta ante las cruces y, especialmente, doña Silvestra se acerca para sahumarlas al tiempo que dice:

Santísimo templo de Alcala, te doy las gracias por un año más llegar aquí a este sagrado templo y yo te pido que nos ilumines a cada uno de nosotros de la compañía

<sup>202</sup> En esta segunda parte comenzaremos a citar las notas de trabajo etnográfico de la siguiente manera: Diario de campo. Ceremonia en la cueva de Alcala. 2011.

<sup>203</sup> *Ibid.*

<sup>204</sup> *Ibid.*

<sup>205</sup> *Ibid.*

que estamos aquí presentes, que siempre nos hemos acordado de ti a donde quiera que estamos, siempre pedimos, por tu valor que tienes, hacia esta tierra. Yo te pido por todos los hermanos que están aquí presentes, para que tú les ayudes en su mente en sus necesidades y en todo lo que ellos necesitan. Te pido también por mi compañero que lo cuides y lo protejas, por mis hijos, mi hija donde esta que tu lo veas y lo cuides, y por la familia de estos hermanos que están aquí presentes. Para que tú seas señor, la voz de todos nosotros.<sup>206</sup>

- 9) *Invocando a los espíritus de la montaña.* Estando la vela al pie de las cruces; doña Silvestra se dirige y llama con el sahumero los cuatro rumbos de la tierra, donde se ubican los espíritus de los siguientes templos: Amula, Elocitla, Xoltepec, Tlaxcochtepec, Tlaxaloni, Provincial, Santo Domingo, Malacaxco, María Blanca, Agua Dulce, Granicero de Ilhama, Siete Cruces, Las calaveras y templos olvidados.
- 10) *La limpieza.* Posteriormente, doña Silvestra coloca el sahumero en el suelo junto a la vela para que ella y los demás procedan a barrer y limpiar el lugar para así retirar la hierba seca, quitar los adornos y flores secas de la floreada anterior. Esta acción de limpiar el templo significa permanecer unido al paisaje, en el cual habita y se relaciona el ser humano como en la vida cotidiana.
- 11) *Presentación de la ofrenda.* Doña Silvestra y doña María de Jesús se encargan de recibir las ofrendas de cada uno de los integrantes de la mesa granicera y demás acompañantes. Éstas son presentadas ante las cruces del templo y al mismo tiempo piden a cambio protección, fuerza, inteligencia, salud e iluminación para aquella persona que contribuye con el depósito. Conforme se reciben las ofrendas se van ordenando, es decir, las flores se colocan en un lugar aparte donde las mujeres comienzan a armar los ramilletes, mientras que otras se ocupan de acomodar las frutas y alimentos que se ofrecerán.
- 12) *Encendiendo el tlecuil.* Una parte de las mujeres del ramal se dirige a un espacio especial llamado tlecuil donde se localizan tres piedras y se utilizan para calentar los alimentos, servir el mole, el arroz, las tortillas, los tamales y los distintos guisados.
- 13) *La floreada de la cruz.* En este aspecto; los hombres trabajan juntos para vestir las cruces del templo del agua, del granizo, del arcoíris, del huracán y de la

<sup>206</sup> *Ibid.*

## LOS ESPÍRITUS DE LOS VOLCANES

### OFRENDAS PARA LOS ESPÍRITUS DE LA SIERRA NEVADA Y EL POPOCATÉPETL

culebra. Esta labor consiste en hacer flores blancas de papel crepé, colocar tiras de adornos previamente elaboradas, ramos de flores naturales y listones blancos para adornar todas las cruces del templo.

- 14) *Depósito de la ofrenda.* Doña María de Jesús se encarga de distribuir los alimentos (frutas y guisados) en los pies de las cruces del templo del agua, mientras que don Francisco y don Vicente colocan pequeñas porciones de ofrenda en las cruces del templo del granizo, el huracán y el arcoíris; doña Silvestra deposita otra ofrenda dedicada al templo de la culebra. Al concluir con los depósitos de alimentos se riega el confeti simulando el arcoíris y don Francisco tira media docena de cohetes que representan el trueno.
- 15) *Comiendo con los antepasados.* Este acto de comunión ritual con la naturaleza es de herencia ancestral, ya que al término de la colocación de los depósitos rituales se inicia la actividad que regula y organiza esta actividad ceremonial: comer en el sitio donde los espíritus del temporal se manifiestan para que tomen los olores de la comida y la bebida y así satisfacerlos hasta la siguiente visita, es decir, hasta el próximo año. De esta manera, la mesa granicera y acompañantes se reúne alrededor del tlecuil para comer.
- 16) *Reparto de la ofrenda principal.* Al término de la comida, las principales se dirigen al altar mayor donde comienzan a levantar la ofrenda y la reparten entre toda la comunidad asistente. No obstante, dejan las ofrendas de la culebra, el huracán, del granizo y el arcoíris.
- 17) *Despedida con cantos y alabanzas.* La mesa granicera y los acompañantes se presentan ante el altar principal donde doña Silvestra da las gracias, reiterando de nueva cuenta los pedimentos para todos los presentes:

En el nombre sea de Dios Padre, Dios hijo y Dios Espíritu Santo. Santísimo templo de Alcaeca te damos las gracias por habernos permitido estar aquí en tu sagrado templo. En tu lugar a donde estás "Damianita". Te damos las gracias por este día que tú nos has dejado pasar aquí y lo que tú nos has socorrido nos has dado. Igualmente tomamos en cuenta todos los sacrificios que nos has hecho. Te pido a que a cada uno de nosotros nos ilumines y nos des más fe para seguir adelante, si Dios nos concede estar aquí en esta tierra. Para seguirte adorando y donde estemos nos acordamos de ti. Que sabemos que eres tú la que nos proteges. Nos das de comer. Porque es el principal templo de Alcaeca. Nos vamos a retirar y te nos das tu bendición a cada uno de nosotros para llegar a nuestros hogares. Gracias por este día de estar aquí contentos contigo. Quién



cómo tú que tienes virtud, tienes sabiduría, tienes alegría para todos nosotros y nos recibiste con gusto. Así, nosotros lo que podemos traerte, lo traemos, no te traemos mucho pero que podemos...te pido que nos disculpes por tardarnos ya sabes porque no podíamos venir. Gracias.<sup>207</sup>

Después, rezan un padre nuestro y un ave María cerrando con el canto *Muy agradecido*: “Muy agradecidos de esta casa vamos, pues con su licencia ya nos retiramos”.

- 18) *La paz*. Finalmente el reparto de abrazos entre toda la congregación cierra el ritual de agradecimiento del buen temporal que en ese momento se estaba produciendo.



Foto 14. Doña Silvestra adorando  
en el templo de la culebra

<sup>207</sup> *Ibid.*

### SIMILITUDES, DIFERENCIAS Y CONTINUIDADES, DISCONTINUIDADES

Hemos observado que dentro de los dos rituales contemporáneos, arriba expuestos, existe una gama de similitudes y diferencias de las cuales sólo cinco nos resultaron más relevantes para dicho análisis.

- 1) *El mensaje onírico*. Doña Silvestra de Nexapa y don Epifanio de San Miguel Metepec reciben mensajes oníricos para curar enfermedades y otorgar la salud, encontrar objetos y personas perdidas, resolver problemas de la vida cotidiana, así como propiciar los buenos temporales y la bonanza de alimentos por medio de las ofrendas que los espíritus del temporal solicitan cada año y que se depositan en los distintos templos del paisaje.

Proponemos que dicho conocimiento onírico, es una continuidad histórica que se viene reproduciendo culturalmente desde la época prehispánica hasta nuestros días, dentro de las comunidades de origen nahua, como las que presentamos en este ensayo.<sup>208</sup>

- 2) *El contacto con los espíritus*. Los graniceros de Nexapa y los misioneros del temporal de San Miguel Metepec mantienen una estrecha relación con el “mundo invisible”, es decir con los espíritus de los tiempos muertos que en vida fueron tocados por un rayo y que después se postraron en los abrigos rocosos de una cueva. Estos espacios son visitados año con año para solicitar la lluvia y las fuerzas del crecimiento, a cambio de aromas y oraciones solicitadas. Entre los vivos y muertos existe un intercambio de dones que se materializan a través de las ofrendas y los alimentos.

El mantener contacto con los espíritus del temporal es un conocimiento ancestral en pervivencia y las fuentes lo demuestran, por ejemplo en el mural de Tepantitla<sup>209</sup> está plasmada la idea de que cada tlaloque (servidor de Tláloc) fue

<sup>208</sup> Para profundizar sobre el tema de los sueños a nivel Mesoamérica es necesario revisar a Mercedes de la Garza. *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*. UNAM. México. 1990. Para el caso de los volcanes y los sueños se puede consultar a Víctor Alfonso Benítez Corona. *Las sociedades que viven de los sueños. El sueño en la vida ritual al pie de los volcanes*. Tesis para optar por el grado de licenciado en Etnohistoria. ENAH. México. 2010.

<sup>209</sup> Véase Hasso Von Winning. *La iconografía de Teotihuacan: los dioses y los signos*. 2 vols. IIE-UNAM. México. 1987.

en vida un ser humano que murió por la caída de un rayo, hidropesía o alguna enfermedad de carácter acuático y que por destino se le enviaba al Tlalocan (paraíso terrenal), donde se encontraba una montaña y sobre ésta un árbol, de los cuáles emergían elementos acuático e ígneos. Allí habitaban Tláloc y sus tlaloques, quienes se encargaban de distribuir el preciado líquido por todo el globo terráqueo. Esta sabiduría promovió el sacrificio de infantes, porque se pensó que el llanto de los niños deleitaba a los dioses de la lluvia.<sup>210</sup> Sin embargo, hoy en día ya no se hace ningún tipo de “sacrificio”, lo que nos permite pensar que es una discontinuidad entre el ritual prehispánico y el ritual contemporáneo.

- 3) *Artefactos ceremoniales*. Las herramientas rituales de los graniceros y los misioneros del temporal son flores, papel, sahumerio, palma bendita, varas, escoba, candeleros, jícaras, velas, piedras, agua y cruces. Éstos se emplean para diversos fines que van desde pedir la lluvia hasta atajar el granizo, cortar las nubes, alejar tempestades, levantar sombras, curar, pedir buenos temporales, limpiar y adornar los templos. Todo es continuidad, similitud, pero con significados implícitos resistentes que nos permiten revalorizar la historia de antiquísimos rituales en el Altiplano central. Por ejemplo, la cruz en la concepción católica simboliza la muerte de Jesucristo, pero al vestirla, con flores, papel y listones denota en la cultura de San Pedro Nexapa el culto “inconsciente” hacia la diosa Iztaccíhuatl.
- 4) *Cantos, alabanzas y oraciones*. Sin palabra no hay ritual y ésta se compara con la flor y canto de la poesía náhuatl de la región Chalca-Amaqueme. A través de los cantos, se deleita e invoca a los espíritus, incluso al ser humano, para convocar una guerra, despedir a un difunto y excitarlo a la danza. Por estas razones, en la actualidad, los especialistas rituales invitan a los ancestros a pasar y deleitarse. Por ejemplo en Nexapa se canta *Paloma Blanca*, canto dedicado a la Virgen de la Asunción, lo que indica que es una advocación de la Iztaccíhuatl. Para San Miguel Metepec la petición y agradecimiento para el Popocatepetl es explícita puesto que se alude a Jesucristo quién reside en la cueva del divino rostro.

<sup>210</sup> Véase Fray Diego Durán. *op. cit.*: 164.

## LOS ESPÍRITUS DE LOS VOLCANES

### OFRENDAS PARA LOS ESPÍRITUS DE LA SIERRA NEVADA Y EL POPOCATÉPETL

En ambos casos notamos continuidades como el sentido de pervivencia con respecto a las deidades que se invocan y habitan en los templos sagrados. No obstante la sustitución de la lengua náhuatl por el español deja mucho de qué hablar, porque la metáfora original del paisaje se nutrió con la implantación de la región católica.

- 5) *Comunión ritual con la naturaleza.* Esta conexión con los ancestros se manifiesta por medio de la ingesta y repartición de los diversos alimentos y bebidas ofrendados; hay que merecerlos siempre desde los orígenes. Anteriormente se realizaba la fiesta *tepeihuitl*, dedicada a los cerros que eran simbolizados en pequeños montes de masa vestidos con tiras de papel. El principal de todos éstos era Popocatepetl y los otros los cerros circundantes. Al final se los comían. Dicha idea queda plasmada en la ingesta de la ofrenda, pero particularmente en el performance (vasos y jícara con agua) de los cuatro rumbos cardinales que elaboran los misioneros del temporal.

### 3.4. OBSERVACIONES FINALES

En materia de análisis etnohistórico encontramos una referencia que alude el mismo Fray Diego Duran en la parte sur de la comarca de Tetela y Ocuituco, sitios que se encuentran al pie del volcán, y donde actualmente la corporación de misioneros del temporal de San Miguel Metepec visita:

[...]hay un cerro á donde acudían toda esta comarca con sus ofrendas y sacrificios y oraciones el cual se llama Teocuicani que quiere decir el cantor divino el cual está tan cerca del volcán que del uno al otro puede haber poco más de una legua. Es tan alto y áspero que es cosa de ver: á este llamaban cantos divino por que las mas veces que hay en él nubes asentadas que son los que congela el volcán dispara grandes truenos y relámpagos y tan sonoros y retumbantes que es espanto oír su tronido y voz ronca. Toda esta comarca acudía á este cerro a sacrificar y á ofrecer incienzos y comidas y olin y papel y plumas ollas olatos escudillas jícara y otros generos de vasijas y juguetes y á matar hombres en el cual cerro había una casa muy bien edificada de toda esta comarca á la cual llamaban Ayauchally que quiere decir la casa de descanso y sombra de los dioses en esta casa tenían un ídolo grande verde que llamamos piedra de hijada tan grande como un muchacho de ocho años tan rico ypreciado.<sup>211</sup>

<sup>211</sup> Fray Diego Durán. *op. cit.*: 170-1.

En efecto proponemos que el sitio mencionado se trata de la Cueva del Divino Rostro del Popocatepetl situada al sur de la ladera del volcán a 4030 msnm., debido a las características geomorfológicas que describe Fray Diego Durán, es decir, por su altitud y aspereza del sendero para llegar a dicha cueva coinciden con nuestras observaciones con respecto a los efectos atmosféricos, ya que en esa parte nacen las nubes debido a la humedad concentrada, mismas que nevan al volcán. Además es una zona donde los rayos y los relámpagos caen por ser una región de alto magnetismo. A pesar de esas condiciones, si se tratara de la misma cueva, continúa siendo un sitio altamente visitado por los pueblos aledaños. (Véase mapa mental 1 y 2). Con un solo fin desde el pasado hasta el presente:

El principal intento de reverenciar estos cerros y de hacer oraciones y plegarias en ellos no era el objeto ultimado hacellos al cerro ni tampoco hemos de entender que los tenían por dioses ni los adoraban como á tales que su intento á mas se estendía que era pedir desde aquel cerro alto Todopoderoso y Señor de lo criado y el Señor por quien vivían que son los tres epítetos con que estos índios clamaban y pedían tranquilidad de los tiempos por que en su infidelidad segun relación universal padecían muy ordinarias pestilencias y hambres y otras aflicciones.<sup>212</sup>

De manera similar sucede con un templo ubicado en las faldas de la volcana Iztaccíhuatl, donde el mismo Fray Diego Durán registró una ceremonia dedicada a la diosa o mujer blanca.

La fiesta de la diosa que esta ciega gente celebraba en nombre de Iztacihuatl, que quiere decir mujer blanca era la sierra nevada á la cual demas de tenella por diosa y adoralla por tal con su poca capacidad y mucha rudeza ceguedad y brutal ignorancia tenianle en las ciudades sus templos y hermitas muy adornadas y reverenciadas donde tenían la estatua de esta Diosa y no solamente en los templos pero en una cueva que en la mesma sierra había.<sup>213</sup>

Este antecedente histórico nos hace reflexionar sobre la posibilidad de que este espacio sagrado se trate del templo que actualmente se le conoce como la cueva de

<sup>212</sup> *Ibid.*: 171.

<sup>213</sup> *Ibid.*: 163.

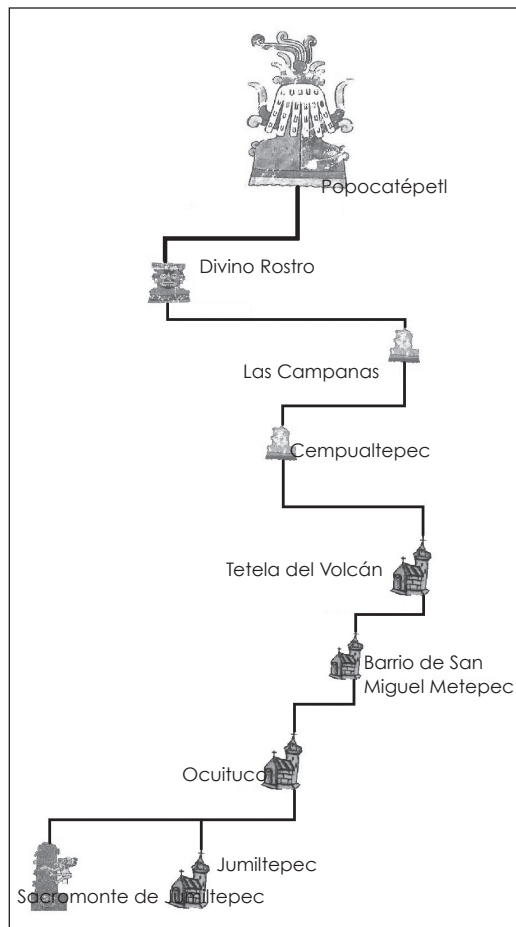
## LOS ESPÍRITUS DE LOS VOLCANES

OFRENDAS PARA LOS ESPÍRITUS DE LA SIERRA NEVADA Y EL POPOCATÉPETL

Alcalica (a 3110 msnm), lugar que es visitado y reverenciado por los ramales de graniceros de Amecameca y pueblos aledaños. Por un lado, se trata de un relicto donde se concentran y desprenden complejas redes de parentesco ceremonial y jerarquías políticas entre distintos ramales distribuidos en el área. Además porque es el sitio de mayor reconocimiento por los graniceros, ya que es considerado el templo principal habitado por el espíritu de Damiana, simbolizado por la estaca que gobierna sobre el resto de los templos (Véase mapa mental 3 y 4).

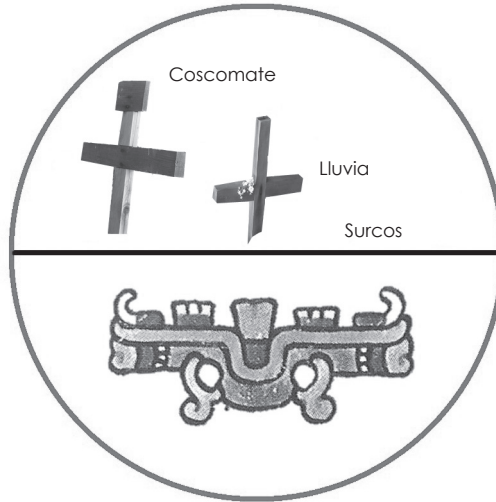
Mapa mental 1

La interconexión de los templos graniceros del Popocatepetl



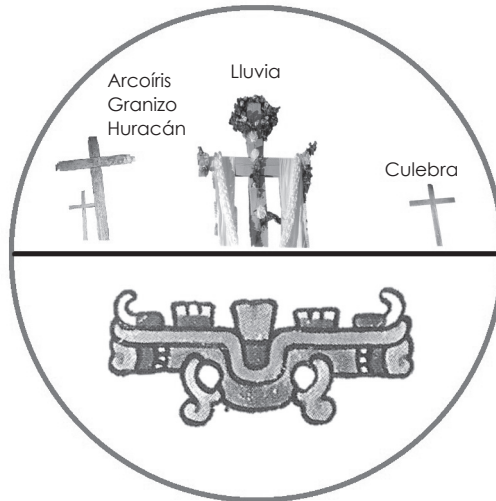
Mapa mental 2  
Distribución del espacio ritual

Cueva del Divino Rostro



Mapa mental 4.  
Distribución del espacio ritual.

Cueva de Alcalicia

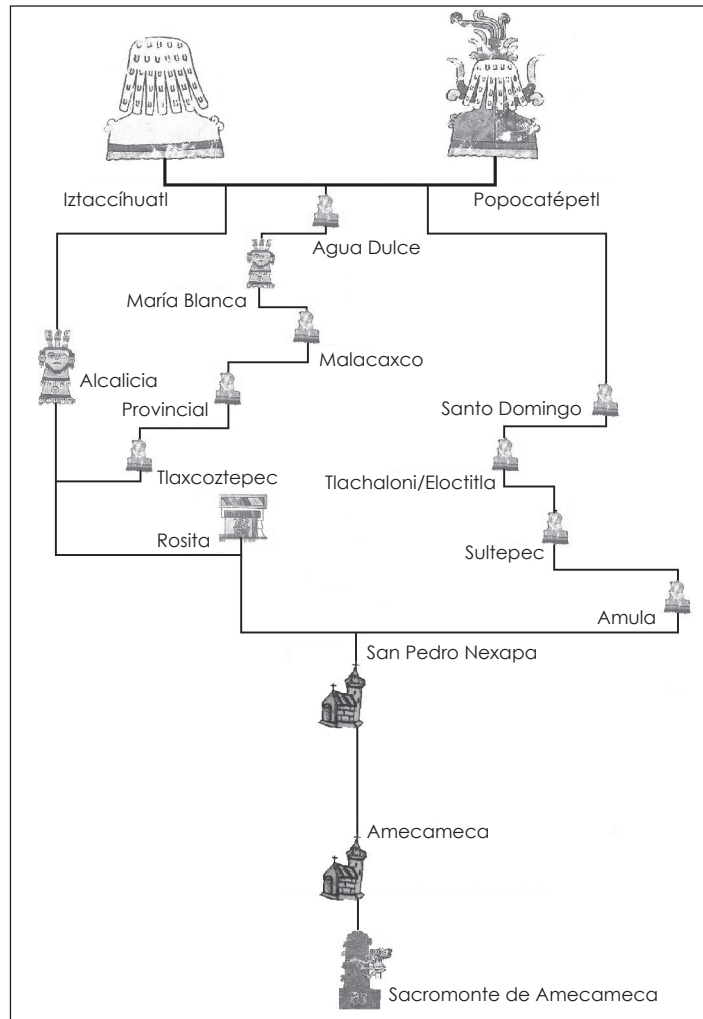


**LOS ESPÍRITUS DE LOS VOLCANES**

OFRENDAS PARA LOS ESPÍRITUS DE LA SIERRA NEVADA Y EL POPOCATÉPETL

Mapa mental 3.

La interconexión de los templos graniceros del Popocatépetl y el Iztaccíhuatl.







## CONCLUSIONES

Una primera cuestión al que nos enfrentamos quienes trabajamos los rituales a la montaña en comunidades de origen mesoamericano, es la explicación en la larga temporalidad, al menos desde la época prehispánica hasta la actualidad, de una serie de elementos resistentes al cambio ligados a su estructura ancestral de origen campesino, su relación con la tierra y el entorno natural aledaño como forma importante de su subsistencia y por ende de prácticas religiosas en las que se rinde culto a las fuerzas cósmicas para solicitar los favores del ciclo de la vida. Autores como Carton de Grammon y Alfredo López Austin<sup>214</sup> tratan el asunto, el primero haciendo énfasis en el fenómeno de la pluriactividad económica y el segundo llamando la atención en lo que él llama “núcleo duro” y que son esos elementos es-

<sup>214</sup> Humbert Carton de Grammont. Las perspectivas de la organización en el campo: descorporativización, democracia o neocorporativismo. *Trance* (Travaux et recherches dans les Amériques du Centre), 1 Número 7, 1995; y Alfredo López Austin. *Tamoanchan...*, *op. cit.*

tructurantes en una determinada pervivencia que presentan la característica de ser resistentes al cambio porque van adaptándose a los procesos hegemónicos de los distintos momentos históricos. Fenómeno que en un sentido semejante dio cuerpo ya años antes a la famosa obra de Fernan de Braudel y que sustenta lo que él llama “la larga duración” en su proceso de historiar.<sup>215</sup>

En México, sin embargo, concretamente en el tema de los rituales de montaña realizados por habitantes de comunidades campesinas aledañas a ellas o a las altas cimas de los volcanes, los estudiosos se han centrado fundamentalmente primero en el periodo prehispánico, llegando hasta principios del siglo xvii apoyándose en datos arrojados por la arqueología, códices prehispánicos y obviamente por algunos cronistas que hablan de ello en diferentes regiones.

Como segunda cuestión tenemos que la Etnología y la Antropología han arrojado importante información muy a finales del siglo xix, pero sobre todo en el xx y lo que va del xxi. La interrogante de la sobrevivencia ha quedado entonces en el periodo que abarca del siglo xvii al siglo xix. Acentuamos lo anterior porque aunque el conjunto de nuestra obra, como lo asentamos en nuestra introducción, responde a estudios realizados en diversos tiempos, todos ellos han sido resultado de las discusiones de los seminarios realizados desde el año 2003 hasta la fecha por el Proyecto Eje: Investigación, Estudio, Conservación y Restauración en los Volcanes, adscrito a la Escuela Nacional de Antropología e Historia y la Dirección de Estudios Históricos del INAH. En ellos la idea de explicar los rituales en la larga temporalidad ha sido una de nuestras inquietudes importantes y en la cual, como se observa en el contenido de los trabajos de estas páginas, hemos avanzado favorablemente gracias a la investigación e interpretación de fuentes muy diversas entre las que destacamos las documentales y las arquitectónicas. Por otro lado, el hilo conductor con el que comúnmente trazamos el contenido de los trabajos responde a la estructura teórica que se planteó al inicio de la obra, y que consideramos cumple con la debida seriedad académica.

Nuestro propósito inicial fue mostrar cómo en algunos de los poblados donde centramos nuestro estudio, ubicados en las laderas del volcán Xinantécatl o Nevado de Toluca y en los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl, la religión hegemónica católica y la memoria ritual campesina indígena han podido existir en forma pa-

<sup>215</sup> Fernand Braudel. *El mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. Tomo I y II. FCE. Madrid. 1976.

LOS ESPÍRITUS DE LOS VOLCANES  
CONCLUSIONES

ralela desde la conquista hispana hasta el presente. Esto es así porque a pesar del intento de imposición de los conceptos de corte monoteísta del catolicismo, como forma dominante y universal de esta religiosidad por herencia del judaísmo, hubo a la par una cierta pervivencia del politeísmo, o mejor, del cosmoteísmo de origen mesoamericano, gracias a la existencia, impulsada desde las estructuras dominantes, de un amplio calendario de culto a los santos y a las diversas representaciones de las vírgenes y de la cruz de la religiosidad que se impuso.

Observamos también que no existe un continuismo planeado o una sustitución exacta de las cualidades comunes entre el panteón de deidades prehispánicas y los santos o las figuras católicas en general. En este caso con las relacionadas con el paisaje de cada una de las áreas aledañas a los volcanes que estudiamos. Pensamos que aunque en los primeros tiempos del siglo XVI pudiera haber existido alguna intencionalidad en este sentido, lo que en realidad hay detrás del culto a los santos en años posteriores y en forma más o menos general, ha sido la necesidad de dar continuidad al culto, para que los calendarios agrícolas se mantuvieran regulados por las fuerzas sacras de la naturaleza y del cosmos, y así lograr simbólicamente el equilibrio de la vida del entorno y del humano como parte inherente al mismo. Así sugerimos, que el culto agrícola se fue ajustando a la liturgia católica, aunque hubo varios casos en que las coincidencias en las características intrínsecas a las representatividades religiosas de sendos orígenes son obvias.

En realidad, una vez que la institucionalidad de las religiones prehispánicas fue destruida con la conquista hispana y se inició el proceso de evangelización en los pueblos de indios, estos mantuvieron múltiples elementos de sus antiguas cosmovisiones y calendarios. Coincidiendo con Johanna Broda podemos aseverar que esta continuidad se explica por el hecho de que han seguido existiendo gran parte las mismas condiciones geográficas, climáticas y de los ciclos de la agricultura. Ha perdurado la dependencia de las comunidades de una economía agrícola precaria, y el deseo de controlar los fenómenos meteorológicos. Por lo tanto, algunos elementos tradicionales de la cosmovisión, de los cultos del agua y de la fertilidad agrícola, han seguido correspondiendo a las condiciones materiales de existencia de las comunidades, lo cual hace comprender su continuada vigencia y el sentido que sobre ellas han retenido sus miembros.<sup>216</sup> En este contexto los santos venerados por

<sup>216</sup> Johanna Broda y Catherine Good Eshelman. *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. IINAH/UNAM. México. 2004: 63-5.

los pueblos indígenas han podido imaginarse vinculados a las antiguas entidades sagradas, rectoras del orden cósmico de acuerdo con sus antiguas cosmovisiones, en las que el sol, la luna, el cielo, el rayo, el aire, el maíz, la lluvia, la tierra, los manantiales, los cerros, etcétera, están directamente asociados con ellos, se incorporan a sus hagiografías locales y se cohesionan al margen del canon eclesiástico católico, pero subsisten paralelamente. En ese plano los ancestros y entidades que resguardan o representan las fuerzas de la naturaleza se asocian, o quizá pueden confundirse, con las cualidades o características de los númenes católicos, para traspasar a la infinita dimensión del tiempo sacro al que se accede a partir de los rituales.

Así, aunque la permanente y cíclica actividad de los rituales, ha puesto de manera simbólica en marcha al cosmos, no necesariamente ha remitido siempre a un exacto y específico pasado, sino más bien a la pervivencia fracturada de ancestrales cosmovisiones. Dicho en otras palabras, la práctica ritual más que sostener una semántica vinculada con un orden histórico concreto e inquebrantable, ha mantenido un orden conectivo y en cierta medida atemporal con las fuerzas del cosmos. Atrás del rito se encuentra “una memoria vinculante”, un oficio de memoria que ha puesto en funcionamiento una tremenda reserva de saber mundano y de memoria biocultural. Su objetivo no ha sido necesariamente explicar el mundo, sino aportar sentido al mundo, reforzándolo y rejuveneciéndolo a partir del culto, de las palabras sagradas y de los actos rituales.<sup>217</sup> Jan Assmann llama a este tipo de expresión, religión invisible y dice que esta última actúa en contraposición con la religión visible, es decir, la del canon de la institucionalización y la universalidad.<sup>218</sup>

Es verdad que el cosmoteísmo de origen mesoamericano logró sobrevivir gracias a la figura de los santos católicos, lo que nos lleva junto con el último autor anotado, a serias reflexiones con respecto a si el catolicismo es nítidamente una religión de corte monoteísta, o lo que ha operado detrás del mismo es una imposición conceptual religiosa de pretensión universal, en la que ha destacado una agresiva implantación de lo verdadero contra lo falso, en detrimento de toda expresión religiosa de carácter local.<sup>219</sup>

<sup>217</sup> Véase Jan Assmann. *Religión y memoria cultural. Diez estudios*. Edición y traducción de Marcelo G. Burello y Kanen Saban. Ediciones LiLMOD/Libros Araucaria. Argentina. 2008: 199.

<sup>218</sup> *Ibid.*: 153.

<sup>219</sup> Véase Jan Assmann. *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*. Trad. Guadalupe González Diéguez. Ediciones Akal. Toledo. 2003.

Por el contrario, los estudios que se incluyen en estas páginas abordan como eje indispensable el concepto de paisaje. En términos de Criado Boado, éste se puede definir

[...]como esa acción ejecutada por el hombre en la que utiliza una realidad dada: el espacio físico, para crear una realidad nueva: el espacio social: humanizado, económico, agrario, habitacional, político y territorial, y al que le aplica un orden imaginado del que deriva el espacio simbólico: sentido, percibido, y pensado. Esta concepción supone que la dimensión simbólica constituye una parte esencial del paisaje social y que una comprensión integral del mismo debe dar cuenta de ella.<sup>220</sup>

En nuestra construcción etnohistórica, enfatizamos que el paisaje sagrado de nuestros pueblos de estudio se extiende desde los volcanes, las montañas que los circundan, los lagos, ríos y demás sitios simbólicos del entorno, hasta los poblados, sus templos, ermitas, cruces de caminos, templos y oratorios familiares, incluyendo específicamente los de sus líderes religiosos.

Los procesos narrados, no se dieron sin las inherentes contradicciones entre hegemonía y campesinado. Obviamente, no sucedieron sin las naturales controversias entre la religión visible e invisible en las que subyace el mundo hegemónico y la lucha del campesinado indígena por su sobrevivencia. Es decir que la memoria, la religión y el ritual, si bien tienen la función de poner en marcha el cosmos, también hacen visible la concreción del todo social en movimiento con todas sus contradicciones.

Nos proponemos por último hacer de estas páginas un llamado a la necesidad de atender con mayor énfasis, ante las necesidades del mundo presente, a una importante rama de la Historia que es la Historia Ambiental, y que como veremos a continuación es una parte del saber poco atendido a pesar de que sus orígenes datan de los primeros años del siglo xx.

John McNeill admite que la historia ambiental puede ser concebida de muchas formas, pero la define concretamente como “la historia de las relaciones mutuas entre el género humano y el resto de la naturaleza”.<sup>221</sup> En este sentido la historia ambiental o ecohistoria es una disciplina historiográfica que ha escogido como objeto de estudio

<sup>220</sup> Felipe Criado Boado. En los bordes del paisaje *op.cit.*: 6-7.

<sup>221</sup> J. Mc Neil. Naturaleza y cultura de la historia ambiental. *Nómadas*, No. 22, Abril. 2005: 13.

el pasado no de la humanidad en sí, sino del medio ambiente en cuanto condicionante (a veces determinante) y condicionado de y por, las actividades de los grupos humanos. Cuando su rango temporal se escapa de la época en que hay presencia humana, se difumina y confunde con los estudios paleoclimáticos, paleobotánicos o paleoecológicos en general sin relación con la historia. Todas esas disciplinas, que por sí solas son ciencias auxiliares de la Historia, han adquirido protagonismo en la Historia Ambiental.

Esta disciplina integra elementos de historia agraria, en la forma en que la Escuela de *Annales* utilizó la geografía humana de orientación francesa de Vidal de la Blache<sup>222</sup> y como hemos dicho de Fernand Braudel y su famosa obra *El Mediterráneo y el Mundo Mediterráneo en la época de Felipe II*,<sup>223</sup> que comienza con lo que puede considerarse una ecohistoria de la Cuenca del Mediterráneo bajo su concepto de la larga duración; *La tierra y la evolución humana* de Lucien Febvre<sup>224</sup>; o la *Historia rural francesa* de Marc Bloch.<sup>225</sup>

El medio natural, la geografía, una aburrida constante en los estudios, se convirtió desde entonces en un punto de reflexión, cuando nuevos estudios mostraron sus variaciones en el tiempo largo. La mutua interrelación entre las estructuras geográficas, económicas, sociales y políticas, planteadas en sus dimensiones temporales, pasó a ser el centro de atención de los historiadores.<sup>226</sup>

Pero no es hasta la decisiva importancia que alcanzó el movimiento ecologista a finales del siglo xx, y el debate sobre el calentamiento global o *global warming*, que la Historia Ambiental se ha lanzado como una disciplina autónoma, no siempre bien entendida por sus autores, lo que les hace recibir la crítica de algunos historiadores clásicos (por ejemplo, Josep Fontana).

Ahora bien, no existe una única forma de hacer historia ambiental y es por ello que intelectuales como Donald Worster y John McNeill encuentran diferentes áreas

<sup>222</sup> P. Vidal de la Blache. (et.al). *Geografía, ciencia humana*. Centro Editor de América Latina. Buenos Aires. 1977.

<sup>223</sup> *Op. cit.*

<sup>224</sup> Lucien Febvre. *La tierra y la evolución humana*. UTEHA. México. 1955.

<sup>225</sup> Marc Bloch. *Historia rural francesa*. Barcelona. Crítica. 1978.

<sup>226</sup> F. S. C. Cardoso y H. Pérez Brignoli. *Los métodos de la historia*. Crítica. Barcelona. 1976: 389-90.

de investigación dentro de esta disciplina. McNeil señala la existencia simultánea de una historia ambiental que estudia los cambios en los ambientes físicos y biológicos y la forma en la que éstos afectan a las sociedades; de una historia ambiental cultural e intelectual que presta atención a las representaciones e imágenes sobre la naturaleza y como éstas revelan rasgos característicos de las sociedades que las han producido. En el otro extremo hay una historia ambiental política, que analiza las políticas y las legislaciones que han determinado la relación entre los individuos y el medio ambiente. La Historia Ambiental, desde la visión de Worster, tiene tres grandes líneas de trabajo que se enfocan en las características de los ambientes naturales en épocas pasadas, en la relación entre los cambios ambientales y las tecnologías de producción y, por último, en las percepciones ideológicas, éticas, leyes y mitos que la sociedad construye para referirse a la naturaleza.<sup>227</sup>

#### LA HISTORIA AMBIENTAL EN AMÉRICA LATINA Y MÉXICO

La Historia Ambiental apareció de forma más temprana en Estados Unidos y Europa, pero durante las siguientes décadas el interés colectivo por la materia se fue expandiendo, legitimando e incluso institucionalizando. América Latina tuvo que esperar a la creación formal de la **Sociedad Latinoamericana y Caribeña de Historia Ambiental** (SOLCHA) en 2006, aunque desde 2003 se dio paso a la realización de encuentros regionales que ya en seis oportunidades han reunido a la comunidad de historiadores ambientales latinoamericanos y latinoamericanistas aportando al intercambio académico en la región.

Sobre los estudios históricos ambientales en América Latina han surgido varios artículos, entre los que destacamos el de Silvia Meléndez, “La historia ambiental: aportes interdisciplinarios y balance crítico desde América Latina”<sup>228</sup>; Claudia Leal, “Presentación del dossier sobre historia ambiental latinoamericana”<sup>229</sup> y Stefania Gallini, “Historia, ambiente, política: el camino de la historia ambiental en América

<sup>227</sup> S. Meléndez Dobles. La historia ambiental: aportes interdisciplinarios y balance crítico desde América Latina. Cuadernos Digitales. <[www.historia.fcs.ucr.ac.cr/cuadernos/c19-his.pdf](http://www.historia.fcs.ucr.ac.cr/cuadernos/c19-his.pdf)>. Consultado Noviembre, 2002.

<sup>228</sup> *Ibid.*: 9.

<sup>229</sup> C. Leal León. Presentación del dossier sobre historia ambiental latinoamericana. *Historia Crítica*, No. 30, Julio-Diciembre, 2005: 6.



Latina”.<sup>230</sup> Estos dan una idea de las tendencias metodológicas y temáticas que la disciplina ha tomado en esta parte del mundo.

También lucen obras sobre historia ambiental latinoamericana y su proceso histórico, como la de Luis Vitale en *Hacia una historia del ambiente en América Latina*,<sup>231</sup> donde esbozó la “periodización” de la historia del ambiente en América Latina, como el “proceso histórico de los ecosistemas latinoamericanos”, transitando desde el medio natural prehomínico y las culturas aborígenes hacia la sociedad industrial y urbana, para llegar a la actual crisis ambiental.

La historia socioambiental de América Latina entre sus precursores cuenta en forma destacada con Ángel Palerm y Erick Wolf, *Agricultura y civilización en Mesoamérica*,<sup>232</sup> con John Murra, *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*<sup>233</sup> y Sanoja y Vargas, *Antiguas formaciones y modos de producción venezolanos*.<sup>234</sup> Con respecto a los estudios sobre historia ecológica destacan autores como Gligo y Morello con “Notas sobre la historia ecológica de la América Latina”.<sup>235</sup>

Varios autores en nuestros días no han entregado recuentos actualizados sobre el saldo que han dejado los colonialismos e imperialismos a lo largo de la historia en sus impactos ecológicos, la transformación de la naturaleza y la devastación de los recursos de diversos territorios en América Latina. Ejemplo de esto son: Eduardo Galeano, *Las venas abiertas de América Latina*,<sup>236</sup> Heckadon Moreno y McKay, *Colonización y destrucción de bosques en Panamá*.<sup>237</sup> En otras regiones y continentes, Crosby, *Ecological imperialism*<sup>238</sup>; Gagdil y Guha, *This fissured land*.

<sup>230</sup> S. Gallini. Historia, ambiente, política: el camino de la historia ambiental en América Latina. *Nómadas*, No. 30, Abril, 2009: 93-4.

<sup>231</sup> L. Vitale. *Hacia una historia del ambiente en América Latina*. Nueva Sociedad/Nueva Imagen. México. 1983.

<sup>232</sup> A. Palerm y E. Wolf. *Agricultura y civilización en Mesoamérica*. SepSetentas. México. 1972.

<sup>233</sup> J. V. Murra. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. IEP. Perú. 1975.

<sup>234</sup> Sanoja y Vargas. *Antiguas formaciones y modos de producción venezolanos*. Monte Ávila. Caracas. 1974.

<sup>235</sup> N. Gligo y J. Morello. Notas sobre la historia ecológica de la América Latina, en *Estilos de desarrollo y medio ambiente en la América Latina*. O. Súnkel y N. Gligo. FCE. México. 1980.

<sup>236</sup> E. Galeano. *Las venas abiertas de América Latina*. Siglo XXI. México. 1993.

<sup>237</sup> Heckadon Moreno y A. Mackay. *Colonización y destrucción de bosques en Panamá*. Asociación Panameña de Antropología. Panamá. 1984.

<sup>238</sup> A. Crosby. *Ecological imperialism*. Cambridge University Press. Nueva York. 1986.

## LOS ESPÍRITUS DE LOS VOLCANES

### CONCLUSIONES

*An ecological history of India*<sup>239</sup> y *Ecology and equity. The use and abuse of nature in contemporary India*<sup>240</sup>.

En México, la historia ambiental es una disciplina que ha ido incrementado su importancia, es importante mencionar los trabajos de Narciso Barrera Bassols, *Historia ambiental de la ganadería en Veracruz: 1519-1990*,<sup>241</sup> y el que realizó con Víctor M. Toledo, *La memoria biocultural*,<sup>242</sup> ambos interesados en la historia de los agrosistemas, y también el de Enrique Leff, *Historia ambiental*; en éste la historia ambiental propone ser estudiada desde tres perspectivas, 1) la historia ambiental como hermenéutica epistemológica, 2) la historia epistemológica y epistemología política del concepto de ambiente, y 3) como la hermenéutica de las narrativas sobre las relaciones sociedad-naturaleza. En resumen la historia ambiental debe de ser comprendida como una historia hermenéutica epistemológica.

La historia ambiental permite ver la complejidad ambiental en la historia pasada, y abre al mismo tiempo una acción prospectiva hacia la construcción de una racionalidad ambiental; es un saber que establece, entre lo que ha sido, la realidad presente y lo que aún no es. La historia ambiental es una hermenéutica epistemológica que se construye y se hace visible a partir de la definición de un concepto que abre la mirada sobre lo que hasta entonces era invisible, impensable.<sup>243</sup>

<sup>239</sup> M. Gadgil y R. Guha. *Ecology and equity. The use and abuse of nature in contemporary India*. Routledge. Londres y Nueva York. 1995.

<sup>240</sup> M. Gadgil y R. Guha. *Ecology and equity. The use and abuse of nature in contemporary India*. Routledge. Londres y Nueva York. 1995.

<sup>241</sup> N. Barrera Bassols. *Historia ambiental de la ganadería en Veracruz: 1519-1990*. CIESAS. Maestría. México. 1995.

<sup>242</sup> N. Barrera Bassols y V. M. Toledo. *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Icaria. Barcelona. 2008.

<sup>243</sup> E. Leff. *Historia ambiental, Saber ambiental. Sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder*. Siglo XXI. México. 2010: 331.



## BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

### **Albores, Beatriz y Johanna Broda (Coords.)**

- 1997 *Los graniceros. Cosmovisión y Meteorología indígena en Mesoamérica.* El Colegio de México y Universidad Nacional Autónoma de México. México.

### **Assmann, Jan**

- 2003 *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo.* AKAL Ediciones. Madrid.

### **Burello, G., Marcelo y Karen Saban**

- 2008 *Religión y memoria cultural. Diez estudios.* Edición y traducción de Marcelo G. Burello y Karen Saban. Ediciones Lilmod y Libros de la Araucaria, (Colección estudios y reflexiones). Argentina.

### **Arrangoiz, Othón**

- 1979 *Teatro de evangelización en Nueva España.* Universidad Nacional Autónoma de México. México.
- 1767 *Atlas Eclesiástico del Arzobispado de México.* Biblioteca Pública de Toledo. España.

### **Barrera Bassols, Narciso**

- 1995 *Historia ambiental de la ganadería en Veracruz: 1519-1990.* CIESAS. Maestría.

### **Barrera Bassols, Narciso y Toledo, V. M.**

- 2008 *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales.* Icaria. Barcelona.

**Benítez, Fernando**

1975 *Viaje al centro de México*. Fondo de Cultura Económica. México.

**Benítez, Víctor Alfonso**

2010 *Las sociedades que viven de los sueños. El sueño en la vida ritual al pie de los volcanes*, tesis para optar por el grado de licenciado en Etnohistoria. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.

**Berger, John**

2008 *Puerca tierra*. Alfaguara, Madrid.

**Braudel, Fernand**

1976 *El mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. Tomo I y II. FCE. Madrid.

**Broda, Johanna**

1991 Cosmovisión y observación de la naturaleza: un ejemplo de culto a los cerros, en *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupome (eds.) . UNAM-IIH. México. 500-15.

2004 ¿El culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual, en *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas. Los ritos agrícolas*. Johanna Broda y Catherine Good Eshelman (coords.) UNAM/IIH. México.

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

2001 *La Montaña en el Paisaje Ritual*. Conaculta/INAH/UNAM. México

**Cardoso F. S.,, Ciro y Pérez Brignoli, Hector**

1976 *Los métodos de la historia*. Crítica. Barcelona

**Carmagnani, Marcelo**

1988 *El regreso de los dioses. El proceso de reconstrucción de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*. Fondo de Cultura Económica. México.

**Carton de Grammont, Hubert**

1987 Boletín Agro números 4, 5 y 6 UNAM-IIS/CEA, México.

1995 *Globalización, deterioro ambiental y reorganización social en el campo*. UNAM. México.

1995 Las perspectivas de la organización en el campo: Descorporativización, democracia o neocorporativismo. *TRACE (Travaux et Recherches Dans les Amériques du Centre)* No. 27.

1987 *Catalogo de la Fototeca de la Coordinación Nacional de Monumentos Históricos*. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.

## LOS ESPÍRITUS DE LOS VOLCANES

### BIBLIOGRAFÍA

#### Criado Boado, Felipe

- 1999 "En los bordes del paisaje", en Felipe Criado Boado (ed). *Del terreno al espacio: planteamientos y perspectivas de la Arqueología del paisaje*. Universidad de Santiago de Compostela. España.

#### Códice Borbónico

- 1992 El Libro Del Cihuacoatl. Homenaje para el fuego nuevo. Libro explicativo del llamado Códice Borbónico, [Códices mexicanos III], Introducción y Explicación de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García, Sociedad Estatal Quinto Centenario / Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt. Fondo de Cultura Económica, México Austria.

#### Códice Borgia

- 1974 Akademische Druck y Verlagsanstalt (eds.) Reproducción facsimilar, Graz, Austria.

#### Códice Borgia

- 1995 Los templos del cielo y de la oscuridad: Oráculos y liturgia. Libro explicativo del llamado Códice Borgia, [Códices mexicanos V], introducción y explicación de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García, Madrid, Sociedad Estatal Quinto Centenario / Akademische Druck und Verlagsanstalt, Graz /Fondo de Cultura Económica, México / Austria, 1995.

#### Codex Telleriano-Remensis

- 1995 Ritual, divination, and history in a pictorial Aztec manuscript, by Eloise Quiñones Keber; foreword by Emmanuel Le Roy Ladurie; illustrations by Michel Besson, Austin, University of Texas Press.

#### Códice Vindobonensis I

- 1996 Fondo de Cultura Económica. México.

#### Contel, José

- 2008 Tláloc, el Cerro, la Olla y el Chalchihuitl. Una interpretación de la Lámina 25 del Códice Borbónico. *Itinerarios, Revista de Estudios Lingüísticos, Literarios, Históricos y Antropológicos*, vol. 8. Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos. Polonia.

#### Chevalier, François

- 1956 La formación de los grandes latifundios en México; tierra y sociedad en los siglos XVI y XVII en México. *Problemas agrícolas e Industriales de México*, vol. 8, 1-4.

#### Chimalpáhin, Domingo

- 1965 *Relaciones Originales de Chalco Amaquemecan*. Trad. Silvia Rendón. Fondo de Cultura Económica. México.

- 1998 *Las ocho Relaciones y el Memorial de Colhuaccan*, paleografía y traducción de Rafael Tena. Conaculta. México.

**De la Garza, Mercedes**

- 1990 *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

**De la Maza, Francisco**

- 1951 *El Tlalocan Pagano de Teotihuacan y el Tlalocan Cristiano de Tonantzintla, en Homenaje al doctor Alfonso Caso*. Imprenta Nuevo Mundo México.

**De Mendieta, Jerónimo**

- 1945 *Historia Eclesiástica Indiana*. Editorial Salvador Chávez Hayhoe. México.

**De Sahagún, Bernardino**

- 1985 *Historia General de las cosas de la Nueva España*. Editorial Porrúa. México.
- 1997 *Primeros Memoriales de Fray Bernardino de Sahagún, Códice Matritense del Real palacio de Madrid, Paeography of text náhuatl and english, with aditions by H.B. Nicholson, Arthur J.O., Charles E. Dibble, Eloise Quiñones Keber and Wayne Ruwet, Published by the University of Oklahoma Press in colaboration with the Patrimonio Nacional and the Real Academia de Historia de Madrid.*

**De la Serna, Jacinto**

- 2003 *Tratado de las supersticiones, idolatrías, hechicerías, ritos y otras Costumbres gentiliicias de las razas aborígenes de México*. Biblioteca Virtual Universal. México.

**De Torquemada, Fray Juan**

- Monarquía Indiana*. Ediciones de Nicolás Rodríguez Franco. (T. III, Lib. XX, cap. XVII). Madrid: 422.

**Díaz Cíntora, Salvador**

- 2001 *Atribuible a la niña Juana Inés Ramírez de Azuaje, Loa satírica mixta de una comedia representada en el atrio del convento dominico de Nuestra Señora de la Asunción de Amecameca en la Festividad de Corpus Christi, en Letras Libres, año III, número 34, México.*

**Díaz Gómez, Floriberto**

- 2001 *Derechos Humanos y Derechos Fundamentales de los Pueblos Indígenas, La Jornada, Suplemento Cultural, Semanal, número 314, 12 de marzo 2001.*

**Dobles, S.**

- 2002 *La historia ambiental: aportes interdisciplinarios y balance crítico desde América Latina. Cuadernos Digitales, Publicación electrónica en historia, archivística y estudios sociales, Vol. 7. No. 19.*

## LOS ESPÍRITUS DE LOS VOLCANES

### BIBLIOGRAFÍA

#### Durán, Diego

- 1990 *Códice Durán, (ilustraciones a la obra de fray Diego Durán)*, Editado por Arrendadora Internacional, México.
- 2002 *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*. Conaculta. México.
- 2004 *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*. Conaculta/Editorial Cien textos fundamentales para el mejor conocimiento de México. México.

#### Escalante, Pablo

- 1997 El Patrocinio del Arte Indocristiano en el siglo XVI. La Iniciativa de las Autoridades Indígenas en Tlaxcala Cuauhtinchan, en *Patrocinio y Circulación de las Artes. XX Coloquio Internacional de Historia del Arte en México*, UNAM/IIIE. México.

#### Fabila, Manuel

- 1941 *Cinco siglos de legislación agraria (1493-1940)*. Banco Nacional de Crédito Agrícola, 1941 T.L.XXX. México

#### Febvre, Lucien

- 1955 *La tierra y la evolución humana*. UTEHA. México.

#### Florescano, Enrique

- 2002 *Historia de las historias de la nación mexicana*. Taurus. México.

#### Gadgil, M. y R. Guha

- 1992 *This fissured land. An ecological history of India*. Oxford University Press. Delhi.
- 1995 *Ecology and equity. The use and abuse of nature in contemporary India*. Routledge. Londres/New York.

#### Gallini, Stefania

- 2009 Historia, ambiente, política: el camino de la historia ambiental en América Latina. *Nómadas*, No. 30: 92-102.

#### García Castro, René

- 1999 *Indios, territorio y poder en la provincia Matlatzinca. La negociación de los Pueblos otomianos, siglos XV-XVII*. El Colegio Mexiquense/Conaculta/INAH/CIESAS. México.

#### Garza Merodio, Gustavo y Mariano Barrientos Vallvé

- 1998 El clima en la Historia. *Ciencias*, núm. 51.

#### Garibay K, Ángel María

- 1958 *Fuentes Indígenas de Cultura Náhuatl. Informantes de Sahagún 2. veinte himnos Sacros de los Nahuas*. Universidad Nacional Autónoma de México. México.
- 1963 *Historia de la Literatura Náhuatl*. Editorial Porrúa. México.



**Gerhard, Peter**

- 1970 El Señorío de Ocuituco. *Tlalocan. Revista para el conocimiento de las culturas indígenas de México*. Vol. 6, Núm. 2.

**Glockner, Julio**

- 1996 *Los volcanes sagrados. Mitos y rituales en el Popocatepetl y el Iztaccíhuatl*. Editorial Grijalbo. México
- 2001 Las puertas del Popocatepetl, en *La Montaña en el paisaje ritual*. Johanna Broda, Satanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.) Conaculta/INAH/UNAM. México.

**Gligo, N. y J. Morello**

- 1980 Notas sobre la historia ecológica de la América Latina, en *Estilos de desarrollo y medio ambiente en la América Latina*. O. Súnkel y N. Gligo, FCE. México.

**Gruzinski, Serge**

- 1985 *Les hommes-dieux du Mexique. Pouvoir indien et société coloniale XVIe-XVIIIe siècles*. Editions des Archives Contemporaines. Paris.
- 1991 *La colonización de lo imaginario. Sociedades Indígenas en el México Español. Siglos XVI-XXIII*. Fondo de Cultura Económica. México.

**Guzmán, Gastón, R. Gordon Wasson y Teófilo Herrera**

- 1975 Una iglesia dedicada al culto de un hongo, <Nuestro Señor del honguito>. En Chignahuapan Puebla. *Boletín de la Sociedad Mexicana de Micología*. Núm. 9:137-47.

**Heckadon Moreno, Stanley y Alberto Mackay**

- 1984 *Colonización y destrucción de bosques en Panamá*. Asociación Panameña de Antropología. Panama.

**Hernández Lucas, Ramsés y Margarita Loera Chávez y Peniche**

- 2008 *El Hongo Sagrado del Popocatepetl*. Conaculta-INAH-ENAH. México.
- 2003 *Historia del Señor del Sacromonte*, copia fiel del original realizada por el Presbítero de Amecameca Juan Martínez Medina, México. Parroquia de Amecameca.

**Hole, A. Charles**

- 1982 *Liberalismo Mexicano en la época de Mora 1821-1853*, México. Siglo XXI. España/ Argentina/Colombia.

**Horcasitas Pimentel, Fernando**

- 1949 Piezas Teatrales en Lengua Náhuatl. Bibliografía descriptiva. *Boletín Bibliográfico de Antropología*, Vol. XI.

**Icazbalceta, José María (Ed.)**

- 1971 *Colección de Documentos para la historia de México*. Vol. II. Editorial Porrúa. México.

LOS ESPÍRITUS DE LOS VOLCANES

BIBLIOGRAFÍA

Iwaniszewski, Stanislaw y Silvina Vigliani (Coords.)

2011 *Identidad, Paisaje y Patrimonio*. DEH/ ENAH/ INAH/Conaculta. México.

Iwaniszewski, Stanislaw

2001 Y los volcanes tienen género. Apuntes para el análisis de los sitios rituales en la Iztaccíhuatl y el Popocatepetl, en *La Montaña en el Paisaje Ritual*. Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.). Conaculta/INAH/UNAM. México

2011 El paisaje como relación, en *Identidad, paisaje y patrimonio*. Stanislaw Iwaniszewski y Silvina Vigliani, (coords.). DEH/ ENAH/ INAH/ Conaculta. México: 23-37.

Kirchohoff Paul, Lina Odena y Luis Reyes García

1976 *Historia Tolteca Chichimeca*. INAH. México

Murra, J. V.

1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. IEP. Perú.

Leal León, C.

2005 Presentación del dossier sobre historia ambiental latinoamericana. *Historia Crítica*, No. 30, Julio-Diciembre.

Leff, Enrique

2010 Historia ambiental, en *Saber ambiental. Sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder*. Siglo XXI. México: 327-341.

Lockhart, James

1992 *The nahuas after the conquest. A social and cultural History of the Indians of central Mexico sixteenth through eighteenth centuries*. University Press. Stanford

Loera Chávez y Peniche, Margarita

1979 *Calimaya y Tepemaxalco. Tenencia y transmisión hereditaria de la tierra, en dos comunidades indígenas de la época Colonial*. INAH. México

1992 *El Monumento Arquitectónico como Testimonio Histórico*, Tesis para optar por el grado de doctor en Historia, Universidad Iberoamericana. México.

2005 *Lugar donde se construyen casas* (Historia, memoria colectiva y testimonio histórico en Calimaya, Estado de México). Ayuntamiento de Calimaya 2003-2006 y Casa de Cultura. México.

2006 *Memoria india en templos cristianos*. Conaculta/INAH. México.

Loera Chávez y Peniche, Margarita, Iwaniszewski, Stanislaw y Ricardo Cabrera (coords.)

2007 *Páginas en la nieve. Estudios sobre la montaña en México*. Conaculta/INAH/ ENAH. México.

**Loera Chávez y Peniche, Margarita y Armando Arriaga Rivera**

- 2010 *En las laderas del volcán. (Medio ambiente y pasajes históricos en Calimaya de Díaz González, Nevado de Toluca)*. Conaculta/INAH/ENAH. México.
- 2011 *La Sierra Nevada de Calimaya, (Sus tiempos y espacios)*. Conaculta/INAH/ENAH. México.

**Loera Chávez y Peniche, Margarita**

- 2011 *Flor de Volcanes. Sor Juana Inés de la Cruz: Vida y Obra en la Región donde Nació*. Conaculta/INAH/ENAH. México.

**Loera Chávez y Peniche, Margarita y Ricardo Cabrera Aguirre (coords.)**

- 2011 *Moradas de Tláloc. Arqueología, Historia y Etnografía sobre la Montaña*. Conaculta/INAH/ENAH. México.

**López Austin, Alfredo**

- 1994 *Tamoanchan y Tlalocan*. Fondo de Cultura Económica. México

**López Camacho, María De Lourdes y Fernando Mondragón Nava**

- 1998 *Un Lugar Místico en Medio de los Volcanes en Amecameca*. Tesis de Licenciatura en Arqueología. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.

**Lorenzo, José Luis**

- 1957 *Las zonas arqueológicas de los volcanes. Iztaccíhuatl y Popocatepetl*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Departamento de Prehistoria, No. 3.

**Madsen, William**

- 1969 *The Virgin 's children: life in an Aztec village today*. Greenwood Press.

**Tucker, Tim e Ismael Arturo Montero García (coords.)**

- 2008 *Mapa de Cuauhtínchan II. Entre la ciencia y lo sagrado*. Mesoamerican Research Foundation. México.

**Martínez, Medina**

- 2003 *Historia del Señor del Sacromonte, Copia del Original de 1874*, Amecameca.

**Maruri, 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 para optar por el grado de Maestría en Antropología Social, México. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

**Menegus, Margarita y Rodolfo Aguirre (coords.)**

- 2005 *El cacicazgo en Nueva España y Filipinas*. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

## LOS ESPÍRITUS DE LOS VOLCANES

### BIBLIOGRAFÍA

#### Montero, Ismael Arturo

- 2004 *Atlas arqueológico de la alta montaña*. Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales. México.
- 2011 Apuntes arqueológicos para Amecameca y sus alrededores, en *Moradas de Tláloc*, Margarita Loera Chávez y Ricardo Cabrera, (coords.). Conaculta/INAH/ENAH. México.
- 1980 Monografía. Los municipios de Morelos, Gobierno del Estado de Morelos, (Colección Enciclopédica de los Municipios de México).

#### Munn, Henry

- 1976 Los hongos del lenguaje, en *Alucinógenos y chamanismo*. Michael J. Harner (comp.ed.). Editorial Punto Omega/Guadarrama. Madrid.

#### Muñoz Camargo, Diego

- 1988 Historia de Tlaxcala, paleografía, introducción, notas, apéndices e índices analíticos de Luis Reyes García, con la colaboración de Javier Lira Toledo. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social – Universidad Autónoma de Tlaxcala/Gobierno del Estado de Tlaxcala. México.

#### Noyola Rocha, Jaime

- 2011 *Bajo el abrigo de los volcanes*. Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Iztapalapa. México.

#### Nutini, Hugo C.

- 1995 La transformación del tezitlac o tiempero en el medio poblano tlaxcalteca, en *La cultura Plural. Homenaje a Italo Signorini*. Alessandro Lupo y Alfredo López Austin (coords.). UNAM/ Università Degli Studi di Roma "La Sapienza". México: 159-170

#### Ots Capdequi, José María

- 1959 *Instituciones*. Salvat Editores. Barcelona.

#### Palerm, A. y E. Wolf

- 1972 *Agricultura y civilización en Mesoamérica*. SepSetentas. México.

#### Prem, Hanns J.

- 2008 *Manual de la antigua cronología mexicana*. CIESAS/Porrúa. México.

#### Ragon, Pirre,

- 1988 La colonización de lo sagrado. La historia del Sacromonte de Amecameca, en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, número 78.

#### Reyes, Luis

- 1970 Una relación sobre los hongos alucinantes. *Tlalocan* vol. VI, núm. 2. La casa de Tláloc.

**Ricard, Robert**

1947 *La conquista espiritual de México*. Editorial Jus. México.

**Robichaux, David**

1997 Clima y continuidad de las creencias prehispánicas en la región de la Malinche México, en *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano*. Marina Goloubinoff, Esther Katz y Annamaria Lammel, (comps.) Ediciones Abya-Yala (Colección Biblioteca Abya-Yala, 1, núm. 50). Quito: 7-30.

**Rodríguez Hernández, Dalmasio**

1998 *Texto y fiesta en la literatura mexicana*. Conaculta/UNAM. México.

**Ruíz Medrano, Ethelia**

2001 El cerro y la Iglesia: la figura cosmológica del Altépetl Oztótl. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, Núm. 86, vol. 22.

**Santoja, M. E I. Vargas**

1974 *Antiguas formaciones y modos de producción venezolanos*. Monte Ávila. Caracas.

**Simeón, Remí**

1997 *Diccionario de la Lengua Náhuatl o Mexicana*. Siglo XXI. México

**Tanck de Estrada, Doroty**

2005 *Atlas Ilustrado de la Nueva España, 1800*. El Colegio de México, México.

**Toledo, Víctor M. y Narciso Barrera-Bassols**

2008 *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*, Icaria Editorial. Andalucía

**Vallejo Villa, Augusto**

2001 Historia de un hallazgo. A cerca de la loa. *Letras Libres*, año III, número 34: 80-1 y 119.

**Vera, Fortino Hipólito**

1981 *Itinerario Parroquial del Estado de México y reseña histórico geográfica y estadística de las parroquias del mismo arzobispado*. Biblioteca Enciclopédica del Estado de México. México.

**Vidal de la Blache, P. (et. al.)**

1977 *Geografía, ciencia humana*. Centro Editor de América Latina. Buenos Aires.

**Vitale, L.**

1983 *Hacia una historia del ambiente en América Latina*. Nueva Sociedad/Nueva Imagen. México

**Von Winning, Hasso**

1987 *La iconografía de Teotihuacán: los dioses y los signos*. 2 vols. IIE/UNAM. México.

**LOS ESPÍRITUS DE LOS VOLCANES**

**BIBLIOGRAFÍA**

**Wake, Eleanor**

- 2000 El Altépetl Cristiano: Percepción Indígena de las Iglesias en México, siglo XVI, en *Códices y documentos sobre México. Tercer Simposio Internacional*, Constanza Vega Sosa (ed.). INAH. México. 467-94.

**Wasson, Gordon**

- 1998 *El hongo maravilloso: Teonanácatl. Micolatría en Mesoamérica*. Fondo de Cultura Económica. México.

**Zavala, Silvio**

- 1938 *Francisco del Paso y Troncoso y su misión a Europa 1892-1916*. Publicaciones del Museo Nacional. México.



LOS ESPÍRITUS DE LOS VOLCANES

Se imprimió en octubre de 2015 en Reproducciones y Materiales, S.A. de C.V.

Monte Alegre 44 bis, colonia Portales Oriente, 03570 México, D.F.

Se compuso en tipos Adobe Garamond Pro de 16, 10, 9 y 8.5 puntos,

Century Gothic de 8 y 7 puntos y Frutiger de 6 puntos,

se imprimió en papel Bond ahuesado de 90 g.

Se encargó de la formación Juan Becerril y la edición

estuvo al cuidado de Sandra Hernández y los autores.







Este libro está compuesto por varios ensayos científicos, en los que los autores recorren el tiempo desde el siglo **xvi** hasta el siglo **xxi**. En ellos estudian los rituales que se llevan a cabo en los volcanes **Xinantécatl** o **Nevado de Toluca** e **Iztaccíhuatl** y **Popocatépetl**, así como en algunos poblados de origen prehispánico ubicados en sus laderas. Además de evidenciar pervivencias ceremoniales de origen mesoamericano ubicadas en los contextos macro estructurales de los distintos tiempos históricos, se enfatiza en que gracias a la figura de los santos católicos pudo coexistir con la religión hegemónica impuesta desde el siglo **xvi**, lo que podría denominarse como un **cosmoteísmo** practicado por los campesinos para contribuir, a partir del ritual, a una equilibrada marcha del cosmos, en beneficio de la vida.

ISBN 978-607-484-713-0



 **CONACULTA** •  **INAH** •  **ENAH**