







# NAHUALAC

**(Relato sobre ofrendas contadas en el Iztaccíhuatl)**

Margarita Loera Chávez y Peniche<sup>1</sup>

Mauricio Ramsés Hernández Lucas<sup>2</sup>



México, 2017

<sup>1</sup> Doctora en Historia por la Universidad Iberoamericana; investigadora de la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia; coordinadora del Proyecto Eje de Investigación, Estudio, Conservación y Restauración del Patrimonio Cultural y Ecológico en los Volcanes y de la Línea de Investigación Historia del Campesinado en México en el Posgrado de Historia y Etnohistoria de la Escuela Nacional de Antropología e Historia; miembro del Sistema Nacional de Investigadores y Cronista Municipal de Calimaya, Estado de México, en el volcán Nevado de Toluca o Xinantécatl.

<sup>2</sup> Doctor en Historia y Etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia; asistente de investigación en la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia y profesor de la licenciatura de Etnohistoria en la Escuela Nacional de Antropología e Historia.



Nahualac

(Relato sobre ofrendas  
contadas en el Iztaccíhuatl)

Primera edición: 2017.

© Margarita Loera Chávez y Peniche

© Mauricio Ramsés Hernández Lucas

ISBN: 978-607-97122-1-1

Sacromonte-Chalchiumomozco editores, AC.

Presidente: C. Roberto Conde.

Apoyo de imagen y fotografía de portada: Mauricio Ramsés Hernández Lucas.

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 grabación, sin la previa autorización por escrito de los titulares de esta edición.

Impreso y hecho en México.



## Índice de contenido

Agradecimientos

Planteamiento

Mirando al campesinado de los volcanes

El arte del ritual y las ofrendas contadas

Hacia la construcción del paisaje

Un acercamiento a la historia de Nahualac

Ritualizando en Nahualac en el siglo XX

Conclusiones

Bibliografía







***A los campesinos que  
habitan en las laderas de  
los volcanes Iztaccíhuatl  
y Popocatépetl.***







## AGRADECIMIENTOS

Esta obra es parte de las actividades del Proyecto Eje de Investigación, Estudio, Conservación y Restauración del Patrimonio Cultural y Ecológico en los Volcanes, adscrito a la Escuela Nacional de Antropología e Historia y a la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia, bajo la coordinación de la doctora Margarita Loera Chávez y Peniche. Agradecemos el apoyo brindado por las directoras de ambas instituciones, la maestra Julieta Valle Esquivel y la maestra María Eugenia del Valle Prieto.

Nuestra gratitud también al doctor Roberto Junto, Subdirector de Arqueología Subacuática y a la arqueóloga Iris del Rocío Hernández, investigadora de la misma institución, por habernos invitado a participar en el *Proyecto Arqueológico Nahualac*, aprobado bajo su coordinación por el Consejo de Arqueología del Instituto Nacional de Antropología e Historia, con el oficio número: 401.B (4)19.2016/36/1037, solicitándonos la responsabilidad de representar la disciplina de Etnohistoria. Gracias a su intervención es que invitamos al especialista ritual del cerro del Sacromonte en Amecameca a iniciar los trabajos arqueológicos de dicho proyecto con un ritual. Su aceptación a ascender y ritualizar tuvo que ver prioritariamente con el interés de los miembros de los comisariados de bienes comunales y ejidales de Amecameca para custodiar este sitio prehispánico ubicado en la alta montaña a los 4,000 msnm, y que para ellos también tiene gran valor sagrado. Por otro lado, con esta actividad, de alguna manera se ha reactivado el sitio como lugar de culto por los “graniceros”<sup>3</sup> o guardianes del tiempo de la región Iztaccíhuatl y Popocatepetl.

<sup>3</sup> El granicero ha sido definido de muchas maneras, aunque todas coinciden en describirlo como un hombre o una mujer que reside en dos mundos, pudiendo transitar de uno a otro para contactar a espíritus y guardianes de la naturaleza, ante quienes interceden por los demás hombres de su comunidad. Remontándonos a los primeros testimonios documentados, Fray Bernardino de Sahagún afirma que a este tipo de sacerdotes se les llamaba *nahualli*, *tlaciuhqui* o *teciuhtazqui* (y después de la Conquista serán conocidos como graniceros en forma general). Pero de acuerdo con sus conocimientos y funciones, se les atribuían también diversos nombres que significaban determinada habilidad con lo paranormal, algunos de ellos todavía conservando la lengua náhuatl: *teciuhtlazqui*, el que arroja el granizo, *teciupeuqui*, el que vence al granizo y *ehecatlazqui*, el que arroja los vientos y las nubes [...] “En la región de los volcanes del centro de México es conocido a la vez como *agorero*, término que podría derivarse de *zahorí*, refiriéndose al mago con poderes sobre meteoros, o *agorero* significando que hace augurios con el tiempo”. Aunque a veces se le confunde con espiritista y nahuatl, el *agorero* dice que sus poderes provienen de arriba, de fuerzas superiores que controlan el tiempo y los meteoros. En algunos sitios de los volcanes se les llama *claclasqui*, nombre que refiere al individuo encargado de ir a los cerros y pedir el agua para el temporal. De hecho, la palabra *temporalista* evoca el concepto de trabajar con el tiempo. Los graniceros afirman que los señores del tiempo los han escogido para curar. Dicen ser contactados por espíritus a través del sueño en los que reciben los dones para manipular el clima y curar. Piensan que si no hacen caso a las instrucciones dadas en el sueño, un rayo los alcanzará y les producirá un periodo de inconsciencia durante el que recibirán el don para curar y manejar las cosechas. En este estado inconsciente son instruidos por los “señores del tiempo”. Si la persona muere al momento de la descarga eléctrica del rayo, entonces se convierte en señor del tiempo. Tomado de Yleana Acevedo Whitehouse (2014), *El camino del héroe, soñador de lluvia y granizo: Elementos que conforman el mundo de los graniceros a través de una perspectiva arquetípica*, United States, Trafford Publishing, pp. 70-71.



Agradecemos también a Roberto Conde y a Gerardo Páez, miembros del comisariado comunal de Amecameca, por su amistad, por todas sus enseñanzas sobre la historia, la tradición y la memoria ancestral de la comunidad de Amecameca y de los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl, así como por sus cuidados y sabia compañía en los ascensos que para la realización de nuestros trabajos académicos hemos tenido que realizar en los mismos volcanes. Nuestro reconocimiento paralelo a ellos por haber seleccionado este trabajo como parte del programa editorial de la Asociación Civil Sacromonte Chalchihmomozco de la que ambos son dirigentes y con la que hacen un reconocimiento a las actividades del Proyecto Nahualac del Instituto Nacional de Antropología e Historia.


## PLANTEAMIENTO

A veces es una costumbre entre los arqueólogos iniciar una práctica de excavación solicitando permiso a los miembros de las localidades donde trabajan para la intervención, generalmente a través de la realización de un ritual. Esto podría interpretarse en realidad como una especie de solicitud para tener injerencia en el territorio y en el patrimonio cultural que les pertenece. Con ello, podríamos decir también que se intenta augurar buenos resultados en el trabajo arqueológico y una especie de anuencia para interferir en lo que fueron lugares y objetos sagrados para los antepasados de dichas comunidades. En muchas ocasiones estos rituales, ante la pérdida de las culturas ancestrales, son resultado de prácticas que se consideran antiguas, pero que en realidad responden a adaptaciones e inventivas presentes a las que comúnmente se les suele catalogar como "new age".

Sin embargo, el ritual que vamos a analizar en este trabajo es una prueba de que en los poblados aledaños a los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl, entre los que están los miembros de la comunidad de Amecameca en cuyo territorio se encuentra la zona arqueológica de Nahualac, sí existe una herencia cargada de reminiscencias ancestrales. Ésta denota la liga de los habitantes de la zona con los ciclos de la naturaleza, reflejando en los rituales una memoria biocultural<sup>4</sup>, que significa un respeto y

<sup>4</sup> Víctor Toledo y Narciso Barrera-Bassols asocian la memoria biocultural con dos tipos principales de diversidad "[...] la biológica y la cultural, de cuyo encuentro se derivan al menos otras dos más: la diversidad agrícola y la diversidad de paisaje. La diversidad cultural incluye, a su vez, tres modalidades de heterogeneidad: la genética, la lingüística y la cognitiva, en tanto que la diversidad biológica suele expresarse en cuatro niveles: el de paisaje natural, el de hábitats, el de especies y el de genomas". Desde esta perspectiva, su obra alude





un conocimiento hacia el medio ambiente, que en su esencia más íntima proviene de tiempos antiguos, pero que está inserta en las lógicas y contradicciones de las estructuras hegemónicas contemporáneas respecto al problema de la sustentabilidad<sup>5</sup> y cuyo estudio es el objetivo fundamental de estas páginas.

El sitio de Nahualac donde se está llevando a cabo la práctica arqueológica, es uno de los adoratorios más antiguos y más altos en la zona de los volcanes, pero obviamente hace mucho tiempo que se encuentra inactivo. Difícilmente los especialistas que aceptaron realizar el ritual tienen una idea concreta de la forma como se sacralizaba cuando la zona arqueológica tenía vigencia en las sociedades toltecas de los años 900-1250 (horizonte Tula-Mazapa). Este es el objetivo científico del Proyecto multidisciplinario de Nahualac. En realidad pensamos que las reminiscencias que pueden detectarse en el ritual que vamos a analizar en estas páginas son un asunto de la memoria subconsciente, y que seguramente su existencia se explica en función de los requerimientos culturales y medioambientales del campesino contemporáneo. Aquí reside acaso la principal propuesta del trabajo.

La forma como ritualizaron en noviembre de 2016 fue revelada en sueños a la líder espiritual, llamada doña Flora, la “mayora” de la “gobernación”, o sea de la cueva de Alcalica, la más importante de la región desde el punto de vista sagrado; después de su revelación onírica, ella, a quien se le solicitó el permiso para sacralizar en Nahualac, dio la anuencia y las indicaciones de cómo debía llevarse la práctica al especialista ritual

---

directamente a aspectos relacionados con diversidad cultural y biológica en los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl. Víctor Toledo y, Narciso Barrera-Bassols (2008), *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*, España, Icaria editorial, pp. 16-17.


<sup>5</sup> Enrique Leff vincula la sustentabilidad con significados económicos, sociales y estrategias políticas. En este sentido define dicho concepto como “[...] una necesidad de restablecer la naturaleza en la teoría económica y en las prácticas del desarrollo, internalizando condiciones ecológicas de la producción que aseguran la sobrevivencia de la vida y un futuro para la humanidad. [...] el discurso sobre la sustentabilidad no es homogéneo ni está libre del conflicto de intereses –muchas de las veces contrapuestos– de los actores sociales que movilizan y resisten este proceso de cambios históricos, no sólo como visiones diferenciadas entre países, sino dentro de cada nación. De la voluntad de capitalizar a la naturaleza a través del mercado, a la descentralización de la economía y la construcción de una racionalidad ambiental basada en principios no mercantiles (potencial ecológico, equidad transgeneracional, justicia social, diversidad cultural y democracia), la sustentabilidad se define a través de significados sociales y estrategias políticas diferenciados”. Enrique Leff (2004), “Economía ecológica, ecología productiva”, en: *Saber ambiental: sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder*, México, Siglo XXI Editores, p. 44.

o “granicero” del Amaqueme, que es el cerro desde donde se tiene un control visual del paisaje sagrado de los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl. Es decir, se trata de dos personajes de relevancia espiritual de ese entorno. Varias cuestiones interesantes saltan a la luz de estos hechos.

Por un lado, el especialista que llevó el liderazgo del ritual en Nahualac es descendiente directo del cacicazgo de Panoaya, uno de los barrios precolombinos de Amecameca que fue fundado como tal por el rey de España en 1534<sup>6</sup>. Es decir, tiene un origen que puede remontarse hasta la época prehispánica y es interesante anotar, por un lado, que el territorio que le fue reconocido al cacicazgo por merced real ocupaba la zona aledaña a Nahualac a una altura que está entre los 3,800 y 4,000 msnm. Y por el otro, a partir de documentación de origen virreinal<sup>7</sup> sabemos que algunos miembros del cacicazgo ocupaban los puestos políticos de la República Indígena de Amecameca y otros familiares tenían cargos en la jerarquía cívico-religiosa del lugar, por lo que podemos pensar en una posible secuencia histórica en los conocimientos que expresa como líder espiritual y “granicero” del punto sagrado más importante de Amecameca que es el Sacromonte. Estamos, por tanto, hablando de un personaje muy interesante cuyo nombre omitimos a solicitud de él, por lo que

<sup>6</sup> El 11 de julio de 1534 el rey Carlos V otorgó Real Cédula en la que confiere a don Pedro Paéz Ysitalpopala y a don Tomás Silva Eshaultute el título de caciques de Panoaya en Amecameca y les hace merced de varias tierras en el poblado y en la montaña justamente cerca del sitio arqueológico de Nahualac. Testimonio otorgado por el virrey Enríquez el 11 de julio de 1578, Archivo General de la Nación (AGN), *Tierras*, 994, fs. 117-123v a pedimento de los propios caciques. Con el tiempo estos caciques se tornaron en los líderes más importantes de la república de Indios de Amecameca y el cacicazgo duró hasta la Independencia, aunque su influencia en la región continuó siendo importante en el siglo XIX y aún en el XX. El maestro que realizó el ritual sigue viviendo en la residencia que en el siglo XVIII adquirieron los caciques al pie del cerro del Sacromonte, el sitio sagrado más importante de la región y que tiene estrecha liga con los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl. Aunque quienes recibían el título de caciques rotaban el cargo de gobernador constantemente en Amecameca a lo largo del Virreinato, parte de la familia participaba en los cargos cívico-religiosos. Esto explica en cierta forma que aún en la actualidad nuestro especialista ritual de apellido Páez, de la descendencia del cacicazgo, siga siendo líder espiritual de la comunidad y su intervención trasciende al orden civil como es el cuidado del patrimonio cultural y ambiental del cerro del Sacromonte, uno de los cuatro santuarios más importantes del centro de México. Es parte también importante del comisariado de bienes comunales de Amecameca y jefe de la danza de la virgen de la Asunción de Amecameca y emulación de la deidad del Iztaccíhuatl. Este tipo de actividades religiosas las encontramos como práctica común de sus antepasados en la documentación del Archivo Nacional Agrario, expediente de Amecameca. Véase también Rodolfo Aguirre Salvador (2005), “Un cacicazgo en disputa: Panoaya en el siglo XVIII” en y Rodolfo Aguirre Salvador y Margarita Menegus (coords.), *El cacicazgo en la Nueva España y Filipinas*, México, Centro de Estudios sobre la Universidad, Universidad Nacional Autónoma de México, Plaza y Valdés SA de CV, pp. 87-163.

<sup>7</sup> Véase Margarita Loera Chávez y Peniche (2014), “Ritual de montaña de origen mesoamericano, en letras del siglo XVII”, en *Historias. Revista de la Dirección de Estudios Históricos* del Instituto Nacional de Antropología e Historia, núm. 88, mayo-agosto, México, DF, pp. 21-42.



en adelante le denominaremos don Jerónimo; pero su apellido Páez sí es importante considerarlo por la relación que existe con los antiguos caciques, la cual queda confirmada por el hecho de seguir residiendo en el cerro del Sacromonte justamente en la casa que fue adquirida en el siglo XVIII por los caciques.<sup>8</sup>

Otro aspecto importante a resaltarse en nuestro análisis es que nos percatamos que el ritual que don Jerónimo realizó en Nahualac el 3 de noviembre de 2016 tenía diferencias con lo que comúnmente habíamos visto como rituales “graniceros”. Cuando le preguntamos el porqué de esas diferencias, que en su momento referiremos, él nos aclaró que porque se trataba de un “ritual de permiso”, a pesar de haberse llevado a cabo a principios de noviembre. También observamos que contenía una ofrenda similar a las que Danièle Dehouve ha denominado “ofrendas contadas”, es decir, aquéllas cuya numerología es representativa de las manifestaciones del universo, o sea, un conocimiento “cosmoteísta” que hace referencia a un saber ancestral que para el presente esta autora ha podido detectar en otras regiones de México, como son en concreto los pueblos tlapanecos de la montaña de Guerrero.<sup>9</sup> El asunto nos llevó a observar que quienes hemos trabajado desde el punto de vista etnográfico los rituales de los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl jamás habíamos reparado en este detalle tan importante. Nuevamente volvimos a consultar a don Jerónimo quien nos hizo ver que incluso los rituales que se efectúan en la región de Morelos llevan una contabilidad, aunque distinta numéricamente hablando. La explicación de ello es ahora uno de los objetivos centrales de estas páginas y proponemos hipotéticamente que es muy probable que tenga que ver con las migraciones que se llevaron a cabo en tiempos prehispánicos entre varios puntos importantes desde el centro de lo que hoy es México y la zona de Guerrero, ya que se tienen re-

<sup>8</sup> De estos hechos, además de los datos registrados en el Archivo General Agrario en los expedientes del municipio de Amecameca, la propiedad conserva inscripciones que dan cuenta de ellos. La relación de los Páez con el Sacromonte e incluso con sus construcciones está documentada por Chimalpahin desde el año de 1583 y su participación en el culto al lugar es algo común en la historia de Amecameca. Véase Domingo Franciso de San Antón Munón Chimalpahin Cuauhtlehuantzin (1965), *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan* (prefacio de Ángel María Garibay. Paleografía, Traducción e introducción de Silvia Rendón), México, Fondo de Cultura Económica.

<sup>9</sup> Danièle Dehouve (2007), *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, México, Plaza y Valdés editores.

gistros de “ofrendas contadas” desde el Clásico Temprano (200-600 d.C.) en Teotihuacán<sup>10</sup> hasta el Posclásico Tardío (1200-1521) en Tenochtitlan.<sup>11</sup>

Las “ofrendas contadas”, según Danièle Dehouve, simbolizan el mundo, el espacio y el tiempo. “Se trata de una representación basada en la clasificación de los elementos naturales; por enumeración y numeración, el depósito y el rezo que lo acompaña, deben figurarlo todo y mencionarlo todo, sin olvidar nada”. Además, en este tipo de ofrendas se incluye el “pasado mítico e histórico y el futuro revelado por adivinación.” Es decir, que las “ofrendas contadas” son un ejemplo vivo de la memoria, la cual permite a los especialistas rituales recordar los eventos del pasado. “Esa capacidad de recordar resulta crucial porque ayuda a comprender el presente y, en consecuencia, da elementos para la planeación del porvenir y sirve para remontar eventos similares ocurridos anteriormente, y aun sucesos inesperados.”<sup>12</sup>

En el depósito de las ofrendas en los volcanes, según pudimos constatar con don Jerónimo, el ser humano se relaciona y construye cultural y ritualmente su paisaje, entendido esto desde la formación pedagógica de la comunidad que las ofrece en agradecimiento por la bonanza de alimentos, a los que considera los dueños de los cerros, la lluvia, la

<sup>10</sup> Las interpretaciones arqueológicas sobre los depósitos rituales en la pirámide de La Luna se realizaron para celebrar y consagrar cada expansión arquitectónica. Estas ofrendas estaban acompañados por “sacrificios humanos; cientos de artefactos de obsidiana, jadeíta, concha, fibra, pizarra, pirita; dos pumas completos, un lobo, dos cráneos de puma, nueve águilas, un halcón de pradera, un cuervo, un búho de cuervos, seis serpientes de cascabel, así como numerosos moluscos.” Leonardo López Luján y Saburo Sugiyama (2017), “The ritual deposits in the moon pyramid at Teotihuacan”, en Matthew Robb (et. al), *Teotihuacan: City of Water, City of Fire*, United States, Fine Arts Museums of San Francisco, University of California Press, p. 83.

<sup>11</sup> En la ofrenda número 125 del templo de Tenochtitlan se localizaron “[...] 1,945 elementos faunísticos, que corresponden a un número mínimo de 1,264 individuos. Se clasificaron en cinco especies, diez clases, cuarenta y seis familias, cincuenta y ocho géneros y cincuenta y seis especies (Tabla 2.1). De las cinco especies actuales, los moluscos son los más abundantes (79 por ciento) con cuarenta y ocho especies y un género de caracoles, almejas y quitones. Lo sigue el *phylum Chordata* (12.9 por ciento), con tres géneros de peces (pez globo, pez aguja y pez pargo), una especie de reptil (serpiente de cascabel), dos especies de aves (codorniz moctezuma y águila real), y dos especies de mamíferos (mono araña y un cánido que podría ser un lobo o un perro). El *Phylum Coelenterata* (3.2 por ciento) está representado por un género (coral blando) y una especie (cuerno de ciervo), mientras que *Arthropoda* (3.2 por ciento) figura en la lista con dos especies (cangrejo araña y gamba de agua dulce). Finalmente, el *Phylum Echinodermata* Echinodermata (1.6 por ciento) incluye una sola especie (erizo de mar).” Leonardo López Luján, Ximena Chávez Balderas, Belem Zúñiga Arellano, Alejandra Aguirre Molina, and Norma Valentín Maldonado (2014), “Entering the underworld: animal offerings at the foot of the great temple of Tenochtitlan”, en Benjamin Arbuckle y Sue Ann McCarty (eds.), *Animals and Inequality in the Ancient World*, United State, University Press of Colorado, pp. 37 y 44.

<sup>12</sup> Víctor Toledo y Narciso Barrera-Bassols (2008), *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*, op. cit., p. 13.



vegetación y la fertilidad. Ejemplos importantes de esto los tenemos en la época prehispánica en Teotihuacán, como veremos adelante. Su vigencia en la actualidad se debe a que aún pervive en zonas donde existe campesinado, la práctica de la siembra y la cosecha en el contexto de calendarios derivados de los ciclos de la naturaleza. Los números rituales de una “ofrenda contada”, para el caso que vamos a analizar, como son el dos, el cuatro, el siete, el nueve, el trece y el veinte, están asociados simbólicamente con la construcción del cuerpo humano y el mundo. Es decir, concuerdan con todo lo antes dicho y su análisis detallado es también parte fundamental de este trabajo, cuya base teórica se ubica en los campos de la historia del campesinado en el centro de México, los postulados de Danièle Dehouve, respecto al ritual y a las “ofrendas contadas”, y lo que significa la construcción de un paisaje.

Nos preguntamos como consecuencia de todo lo anterior, ¿por qué don Jerónimo aceptó realizar el trabajo solicitado y por qué llevó a cabo una ofrenda tan diferente a otras que le habíamos visto practicar en el cerro del Sacromonte y los volcanes? Creemos que el análisis del significado de la misma puede ayudar a entender, por un lado, cómo miran aún la zona arqueológica en cuestión, en el contexto del paisaje de los volcanes, es decir en su espacio sagrado, y por el otro, la cuestión del tiempo también resulta esencial, ya que el ascenso a Nahualac para la realización del episodio sagrado fue el 3 de noviembre, justamente cuando el especialista ritual nos comentó que los “señores” que custodian el espacio se encontraban en retirada<sup>13</sup> después de recibir las ofrendas campesinas en las que acostumbran compartir los productos cosechados durante el cierre del año agrícola, tanto en los altares de sus viviendas como en los sitios sagrados del Iztaccíhuatl y el Popocatepetl. ¿Se trató de un evento más de su calendario ritual? o ¿el hecho de haberse llevado a cabo en Nahualac le dio una particular importancia? De una u otra forma la relación con las “ofrendas contadas” que se realizaban durante tiempos prehispánicos y que hoy parecen ser algo todavía vigente en

<sup>13</sup> En la concepción de la observación de la naturaleza y del mundo del especialista ritual, don Jerónimo nos comentó que la forma correcta de dirigirse a los espíritus (o las “potencias”, como las denomina Danièle Dehouve en sus trabajos) es con el sustantivo masculino del plural “señores”, vocativo de cortesía que se antepone al nombre, apellido o tratamiento de una persona, y en este caso al de un difunto o al de una fuerza meteorológica animada. Información recopilada durante el trabajo de campo en Amecameca, verano de 2016.



México, es motivo de particular atención. Lo cierto es que don Jerónimo y el resto de los campesinos que le acompañan no han dejado de estar atentos al proceso de trabajo arqueológico en la zona y que ya son varios más los rituales que se han llevado a cabo como protección al sitio desde entonces. Se trata, por último, de una manifestación de resguardo del patrimonio cultural por parte de la comunidad, asunto que es también prioritario en la actividad diaria que realiza don Jerónimo y el grupo de personas que siempre le acompañan en sus actividades y que obviamente están fuertemente ligados a la tradición campesina de Amecameca.

## **MIRANDO AL CAMPESINADO DE LOS VOLCANES**

La forma de organización socioeconómica campesina, su unidad familiar y la relación de la comunidad de Amecameca con los pisos altitudinales de su paisaje: parcelas cultivadas, praderas para el ganado, bosques preservados o degradados, cursos del agua libres o canalizados, caminos y asentamientos humanos construidos con peculiares formas por la calidad de los materiales locales empleados o por las condiciones que el clima impone, son muestra de esta integridad.

El estudio del campesinado en México ha sido un tema de análisis desde disciplinas tales como la Economía, la Sociología, la Historia y la Antropología. Más allá de la racionalidad científica y metodológica del estudio del campesinado, la realidad es que el papel del campesino y su actividad ha sido un punto clave para el desarrollo económico, social y cultural en la evolución de la humanidad y en concreto de México. “En esencia el campesino debe de sostener una simbiosis con la tierra [...] es necesario que [...] tenga relación con la tierra, debe tener acceso a ella para hacerla producir. El campesino es un tenedor de tierra para cultivar en ella.”<sup>14</sup>

Por lo regular el campesino forma una familia y la autoabastece, dando pie a una economía campesina, la cual entendemos como la actividad agrícola que se fundamenta en el trabajo del propio productor y su familia. A esta economía se le ha llamado de subsistencia y se com-

<sup>14</sup> Arturo Warman (1988), *Los campesinos, hijos predilectos del régimen*, México, Editorial Nuestro Tiempo, p. 116.







plementa con el trabajo asalariado. En tal sentido, Alexander Chayanov formuló la teoría de la organización y funcionamiento de la explotación agrícola doméstica, basada en el trabajo familiar. Para este autor la Unidad Económica Campesina tiene ciertas características tales como: “no utilizar fuerza de trabajo asalariada, el trabajo es directamente con la tierra, combina actividades artesanales y comerciales sobre la base de fuerza de trabajo familiar”<sup>15</sup>

Esta Unidad Económica Campesina permite el desarrollo de lo que se reconoce como economía campesina, porque se logra a partir de la producción familiar, la cual utiliza la fuerza de trabajo doméstica para explotar moderadamente los recursos naturales que permiten asegurar la sobrevivencia del núcleo familiar. Es importante resaltar que la economía campesina es una economía que depende directamente de los recursos naturales, y por ende, de la observación de los ciclos de reproducción de ciertos animales, aves, plantas, así como del comportamiento climatológico y otros hechos y fenómenos que se suscitan en el paisaje. Todo esto ha permitido que la producción campesina se caracterice por su alta diversidad productiva. Por otra parte, la Unidad Económica Campesina es una unidad económica mercantil, porque se reproduce a partir de la fuerza de trabajo familiar y se inserta en el capitalismo vía el crédito y la circulación de mercancías.

La explotación agrícola familiar permite ejemplificar dicha inserción en el sistema capitalista a partir de una lógica que tiene una doble funcionalidad: en principio porque sirve para el autoabastecimiento, y en segundo lugar para vender los excedentes extraídos del paisaje al mercado. “Las tierras con aptitud agrícola están fundamentalmente en manos de las familias campesinas que las cultivan en forma intensiva para asegurar su alimentación y, si hay excedente, sirven para abastecer los mercados locales.”<sup>16</sup> Más allá de la economía campesina y su doble funcionalidad, no es suficiente trabajar la tierra: el pequeño campesino y su familia espe-

<sup>15</sup> Alexander Chayanov (1985), *La organización de una unidad económica campesina*, Buenos Aires, Nueva edición.

<sup>16</sup> Alejandro Gaos (1988), “El desarrollo de las comunidades campesinas: posibilidad o realidad”, en Gaos, Alejandro y Varela, Guillermo (eds.), *Comunidades campesinas y desarrollo sostenible*, Perú, Grupo Allpa, pp. 7-14.





cializada, fuerza laboral básica de la pequeña agricultura, buscan constantemente otras actividades productivas que fortalezcan su autosuficiencia, pues la mayor parte de su producción es para el autoconsumo.

En la propuesta de Arturo Warman, la estrategia clave de un modelo de Economía Campesina es “aportar ingresos” y “eliminar gastos”. Dicha propuesta ilustra cómo un campesino es parte de una familia. El campesino individualmente es parte de una familia que no sólo se realiza junto a su consumo, sino que constituye también la verdadera unidad productiva en la que participan todos sus integrantes, independientemente de su edad o sexo.

Dentro de esta unidad la actividad económica tiene dos direcciones: aportar ingresos y eliminar gastos monetarios, evitando la participación en el mercado de productos y de trabajo. Este segundo sentido tiene muchas de las actividades de los campesinos como el trabajo de las mujeres y los niños en la parcela, las numerosas e importantes tareas de recolección o el intercambio recíproco de trabajo entre diferentes unidades familiares.

Otras actividades, como el cultivo de maíz, tienen signo doble y aportan ingresos al mismo tiempo que evitan la concurrencia al mercado y permiten la realización de actividades complementarias, como la cría de animales domésticos o los cultivos en el solar, que en algún momento se convierten en ingresos, y que están al cuidado de mujeres y niños. Muchas artesanías, el pequeño comercio y hasta la emigración como sirvientas en las ciudades cercanas son trabajos que proporcionan dinero, pero que realizan los que desde el punto de vista del capitalismo son económicamente inactivos.

Todas estas tareas se combinan en una estrategia compleja que apenas da para la subsistencia de conjunto y para la que es tan importante lo que se gana como lo que se deja de gastar. En el campo hay poca gente inactiva económicamente aunque hay mucha gente desocupada –que no es lo mismo– y el trabajo de todos tiene importancia.<sup>17</sup>

<sup>17</sup> Arturo Warman (1988), *Los campesinos, hijos predilectos del régimen*, op. cit., p. 149.





**Foto 1.** Campesinos de Amecameca sembrando maíz.

En el caso concreto del poblado de Amecameca proponemos que hay una parte importante de la población que continúa inserta en una economía de corte campesino, por las siguientes razones: en primer lugar porque los bienes producidos por la unidad familiar campesina son consumidos localmente, y los excedentes, si los hay, se destinan a gastos rituales y festivos, así como a la conservación y restauración de su patrimonio cultural y ecológico.

Esto se logra por medio de la *reciprocidad y redistribución*. Por la primera entendemos un patrón de intercambio a través de presentes en el contexto de relaciones de largo plazo, mientras que en la segunda deducimos que es un patrón de intercambio basado en líderes de parentesco que reciben y redistribuyen bienes de subsistencia.<sup>18</sup> En este senti-

<sup>18</sup> Stuar Plattner (1981), *Antropología económica*, México, Alianza editorial, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, p. 34 y Karl Polany (1976), *Comercio y mercados en los imperios antiguos*, Madrid, Labor Universitaria, pp. 296-302.

do, la parte de población aún importante de campesinos en Amecameca cabe en la definición que dio Erik Wolf:

a) El campesino es un productor agrícola; b) es propietario de la tierra y controla efectivamente el terreno que cultiva, y c) cultiva para su propia subsistencia, pues aunque venda parte de sus cosechas lo hace para cubrir sus necesidades cotidianas y para mantener un estatus establecido (en oposición al farmer, que vende sus cosechas para obtener ganancias que pueda reinvertir).<sup>19</sup>

Sin embargo, la Economía Campesina de Amecameca se ve obligada a complementar sus actividades agrícolas con otras relacionadas con el trabajo asalariado. En este sentido, se aborda desde la propuesta generada por Hubert Carton de Grammont, punta de lanza en las investigaciones de la nueva ruralidad, y que influenciado por Alexander Chayanov analizó la familia rural como un sistema económico desde dos perspectivas de estudio: Unidad Económica Campesina Pluriactiva y Unidad Familiar Rural.

Proponemos hablar de Unidad Económica Campesina Pluriactiva cuando se trata de unidades campesinas mercantiles (parcial o totalmente) y de Unidad Familiar Rural cuando se trata de hogares sin actividad agropecuaria propia o cuando éstas sean exclusivamente de autoconsumo. En el primer caso, las actividades del hogar se vinculan al ámbito del trabajo propio, mientras en el segundo pertenecen al ámbito del trabajo asalariado (raras veces de negocios propios). La Unidad Económica Campesina Pluriactiva se define como una unidad de producción que: 1) se organiza en torno al trabajo familiar propio para producir mercancías; 2) se vende, aunque sea parte, la producción en el mercado; 3) existe una lógica patriarcal y patrimonialista de la organización del trabajo que se centra en la producción agropecuaria, aunque deja espacio para actividades complementarias como son las artesanías, el trabajo asalariado a domicilio o el trabajo asalariado fuera del predio; 4) tiene una racionalidad propia, aunque se vincula al sistema capitalista dominante, esencialmente a través del mercado de producto.

<sup>19</sup> Eric Wolf (1955), "Types of Latin American Peasantry: a preliminary discussion", en *American Anthropologist*, New Series, vol. (57), núm. 3, Part. 1, United States, June, pp. 453-454.



Por su lado, la Unidad Familiar Rural se define por: 1) organizarse esencialmente en torno al trabajo asalariado; 2) puede existir una lógica patriarcal y patrimonialista de la organización del trabajo asalariado en diferentes actividades, pero el poder del jefe de familia se ve mermado por la ausencia de la tierra, y cada miembro de la familia tiene mayor autonomía para decidir sobre sus propias actividades; 3) el trabajo en la producción agropecuaria de autoconsumo subsiste como posibilidad pero en ocasiones se reduce a actividades de traspatio.<sup>20</sup>

La primera categoría de análisis, Unidad Económica Campesina Pluriactiva, se puede corroborar, en Amecameca, con la organización de algunas unidades familiares campesinas dedicadas a la producción de calabaza, maíz, haba y frijol. En segundo lugar, la mayor parte de granos de maíz son para autoconsumo interno, festividades y rituales locales, son la materia prima en la cocina tradicional campesina para elaborar atole, tamales y tortillas.

Además, los maíces de color rojo se utilizan en la medicina tradicional para “levantar la sombra de los enfermos de susto”. El totomoxtle u hoja de la mazorca se utiliza para envolver la masa y crear los ancestrales tamales; el olote y cañuela como alimento para los animales de carga, combustible de los fogones de aldea y para calentar los alimentos y el agua de los temazcales, como abono para las tierras de cultivo y, en algunos casos, la cañuela se utilizaba para construir casas. El resto de la producción de granos de maíz se vende a pequeñas empresas locales (tortillerías) y medianas empresas al interior de la república mexicana. El precio del maíz es muy inestable, por ejemplo, en el año 2011 un kilogramo de maíz costaba 15 pesos, y una carga<sup>21</sup> costaba 1,500, mientras que para el año 2015 bajó el precio del maíz y un kilogramo costaba 9 pesos y la carga, 900.

En tercer lugar, la lógica de la Unidad Económica Campesina gira en torno al jefe de familia, éste y el resto de los hombres se dedican a las

<sup>20</sup> Hubert Carton de Grammont (2009), “La nueva estructura ocupacional en los hogares rurales mexicanos”, en Hubert Carton de Grammont y, Luciano Martínez Valle (coords.), *La pluriactividad en el campo mexicano*, Quito, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, pp. 279-280.

<sup>21</sup> Carga equivale a cien cuartillos.





labores del campo más fuertes e intensas como, por ejemplo, limpiar la tierra entre los meses de noviembre y febrero: una actividad que consiste en terminar de pisar todo el maíz que se convirtió en mazorca, así como cortar toda la cañuela seca que se amontona a lo largo de los surcos formando “mogotes”; labrar la tierra y sembrar durante los meses de febrero y marzo, actividades que consisten en remover la tierra con la ayuda de la yunta y los animales de carga para formar surcos donde el campesino, con la asistencia de una coa, abre un pequeño hoyo en la tierra para sembrar sus semillas.


Los terrenos de cultivo son desyerbados por los niños y las mujeres, entre los meses de mayo y junio, así como el “diuno”, una actividad que hacen los hombres que consiste en volver a remover la tierra con la yunta y permitir la filtración de la humedad y el calor. El crecimiento y desarrollo de los primeros elotes se da cuando caen con regularidad e intensidad las primeras lluvias que corren entre los meses de julio, agosto y septiembre, momento de cosechar los primeros frutos para elaborar el chileatole tan típico de la región.

Las mujeres y niños acompañan a los hombres al campo, les dan de comer y los asisten en varias actividades como son seleccionar semillas, retirar la hoja de la mazorca, cosechar las habas, los frijoles, así como cocinar los productos del campo o vender comida al turismo que visita la zona de los volcanes.

En cuarto lugar, Amecameca y su Economía Campesina tienen una racionalidad propia que les permite interactuar con el sistema capitalista por medio del mercado. El mercado como unidad económica permite a los campesinos de estos lugares ofrecer el excedente al exterior, insertos en una red económica más extensa de interacción y dominación.

Por ejemplo, los productos del campo se venden en los mercados regionales más importantes económicamente, como son el de Chalco, el propio de Amecameca y el de Ozumba, donde se concentran pequeños, medianos y grandes productores de los estados de Puebla, Morelos, México y la Ciudad de México. Una gran parte de los productos del campo





se destinan a la Central de Abasto, el Mercado la Merced y el Mercado de Sonora.

En los poblados de estudio también se corroboró la existencia de la Unidad Familiar Rural. Algunas familias carecen de tierras, o por otras razones abandonan el trabajo agrícola y prefieren los trabajos asalariados en los diversos centros económicos de la región como son Chalco, Amecameca y Ozumba, mientras que otro sector prefiere migrar a la Ciudad de México e incluso a Estados Unidos y Canadá, donde se integran a las labores domésticas y del campo. En una familia campesina, cuando un miembro migra a otro país, éste trabaja y parte de las ganancias obtenidas son enviadas a la comunidad campesina donde se redistribuye una parte para el seno familiar y otra parte para cubrir los gastos de las fiestas patronales.

Hay una tercera alternativa cuando se carece de tierras y no hay trabajo asalariado, la Economía Campesina se activa a través de los cultivos de traspatio. De éstos se obtienen plantas de ornato, comestibles y medicinales, así como frutas (manzanas, peras, capulines, nueces de castilla, aguacates y duraznos). También se crían gallinas, pollos, cerdos, guajolotes, conejos, vacas, borregos y caballos. En algunos casos, cuando los solares de traspatio son muy grandes, se pueden sembrar magueyes o se utilizan como viveros donde se hacen bancos de semillas de los árboles de la región. La mayoría de los productos obtenidos es para el autoconsumo y el excedente se vende o se intercambia local y regionalmente.

Respecto a su tenencia de la tierra, los poblados cuentan con una superficie urbana donde se asientan sus viviendas y en algunos casos estas cuentan con grandes solares. Su traza urbana es reticular y tienen caminos que conectan los poblados con las cimas de los volcanes. Véamos adelante los datos concretos del municipio de Amecameca que es la comunidad a la que pertenece nuestro especialista ritual, don Jerónimo, quien es miembro del comisariado comunal.

La superficie total del municipio de Amecameca se compone por 18.70% de propiedad privada y 81.30% de propiedad social, de la cual a su vez

70.98% corresponde a bienes comunales y el 10.32% restante a bienes ejidales.

Cuadro 1. Tenencia de la tierra de Amecameca

<b>Propiedad Comunal</b>	<b>12,898.49 ha</b>	<b>70.98%</b>
<b>Propiedad Ejidal</b>	<b>1,875.35 ha</b>	<b>10.32%</b>
<b>Propiedad Privada Total</b>	<b>3,398.16 ha</b>	<b>18.70%</b>
<b>Total</b>	<b>18,172.00 ha</b>	<b>100.00%</b>

*Plan Municipal de Desarrollo Urbano de Amecameca (2003)*, México, Gobierno del Estado de México, Secretaría de Desarrollo Urbano y Vivienda, p. 49.

A continuación se desglosan los ejidos y comunidades que se localizan dentro del municipio.

Cuadro 2. Ejidos y comunidades del municipio de Amecameca

<b>Localidad</b>	<b>Ejido o B.C.</b>	<b>Superficie</b>	<b>Miembros</b>
<b>Amecameca</b>	<b>B.C.</b>	<b>10,490 ha</b>	<b>594</b>
<b>Sta. Isabel Chalma</b>	<b>B.C.</b>	<b>955 ha</b>	<b>98</b>
	<b>Ejido</b>	<b>60 ha</b>	<b>78</b>
<b>Santiago Cuautenco</b>	<b>B.C.</b>	<b>1,421 ha</b>	<b>86</b>
	<b>Ejido</b>	<b>93 ha</b>	<b>129</b>
<b>San Francisco Zentlalpan</b>	<b>Ejido</b>	<b>398 ha</b>	<b>144</b>
<b>Zoyatzingo</b>	<b>Ejido</b>	<b>159 ha</b>	<b>99</b>
<b>San Pedro Nexapa</b>	<b>Ejido</b>	<b>600 ha</b>	<b>144</b>
<b>Huehualco</b>	<b>Ejido</b>	<b>562 ha</b>	<b>84</b>

*Plan Municipal de Desarrollo Urbano de Amecameca (2003)*, op. cit., p. 49.

Estos núcleos agrarios cuentan con un órgano interno denominado Comisariado ejidal y otro llamado Comisariado de bienes comunales. Dichos órganos ejecutan y hacen cumplir los acuerdos tomados por las asam-



bleas legalmente constituidas. Los comisariados se integran por un presidente, un secretario y un tesorero, propietarios y sus respectivos suplentes, comisiones y secretarios auxiliares. Las obligaciones y facultades de los comisariados se deben apegar a la ley.<sup>22</sup>

La forma en que funcionan estas comunidades agrarias es por medio de los ejidatarios, quienes han formado Asociaciones Civiles y Sociedades de Productores Rurales, para generar empleos a partir de cosecha de semilla de pinos para crear bancos de semillas y reforestar los distintos pisos altitudinales, el ecoturismo y la venta moderada de sus recursos naturales. Por ejemplo, la comercialización de árboles de navidad que se siembran en los ejidos con apoyos económicos provenientes de Probosque y del Parque Nacional Izta Popo.

Respecto a la cuestión ideológica, para la organización de las actividades religiosas de los campesinos y pueblos vecinos de Amecameca existen mayordomías o sistemas de cargos que se ocupan de las festividades y del cuidado de los santos. Se trata de cargos cívico-religiosos que se llevan a cabo anualmente por dos instancias: las autoridades eclesiásticas y los mayordomos de la comunidad.

Según Pedro Carrasco, "Uno de los aspectos básicos de las comunidades campesinas de Mesoamérica es la jerarquía cívico-religiosa que combina la mayoría de los cargos civiles y ceremoniales, en un escalafón de cargos anuales."<sup>23</sup>

En la comunidad, los cargos más altos los ocupan los mayordomos. Los mayordomos tienen la función de cubrir una serie de características y obligaciones. Éstas, según Frank Cancian, son las siguientes:

Cuando ya se hayan casado y construido casa, un hombre es elegible para los cargos de mayordomo, que son casi por completo de carácter religioso. Implican patrocinio de fiestas y la responsabilidad de santos. En algunas comunidades parte de sus obligaciones

<sup>22</sup> Actúa apegado a los artículos 32 y 33 de la *Ley Agraria*. Tiene la función de proteger los bienes de la comunidad, no puede vender, sólo puede hacer una cesión de derechos agrarios. Véase *Ley agraria y glosario de términos jurídicos-agrarios 2014* (2014), México, Procuraduría Agraria, Secretaría de Desarrollo Agrario, Territorial y Urbano.

<sup>23</sup> Pedro Carrasco (1976), "La jerarquía cívico religiosa de las comunidades indígenas mesoamericanas: antecedentes prehispánicos y desarrollo colonial", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, XII, México, p. 165.



incluye la abstinencia sexual antes de llevar a cabo rituales importantes. Su oficio normalmente lleva consigo gastos considerables para la bebida y la comida consumida por los demás cargueros y los miembros de la comunidad.<sup>24</sup>

Desde la institución eclesiástica, las figuras que representan los cargos religiosos son: el párroco de la Virgen de la Asunción de Amecameca, el padre de la comunidad, sus ayudantes y los gestores. Una figura muy carismática es el sacristán.

Los sacristanes son especialistas rituales relacionados con los cargos de mayordomos, y por lo regular son cinco o menos. Pueden ser ayudantes de un sacerdote residente o visitante. En muchas comunidades es una posición de por vida que exenta al individuo de las obligaciones de servir en la jerarquía regular.<sup>25</sup>

El resto de los ciudadanos de la comunidad se involucra en el trabajo comunitario o tequio para obtener reconocimiento social y efectuar votos religiosos por medio de los cuales se obtiene ayuda espiritual. Desde el punto de vista económico las fiestas religiosas populares<sup>26</sup> son costeadas por la unidad familiar campesina. Según Wolf:

En este sistema, la dirección del culto religioso, incumbe, por turno, a todas las familias de la comunidad. Cada año, un grupo diferente de hombres es encargado de celebrar los oficios religiosos; cada año un grupo diferente asume la responsabilidad de las compras y empleo del alimento, del vino, de las velas, del incienso, de los cohetes y todos los gastos necesarios.<sup>27</sup>

<sup>24</sup> Frank Cancian (1996), "Organizaciones políticas y religiosas", en Leif Korsbaek (trad.), *Introducción al sistema de cargos*, México, Facultad de Antropología, Universidad Autónoma del Estado de México, p. 198.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 201.

<sup>26</sup> "Este concepto, de acuerdo con Félix Báez-Jorge, trata de una compleja articulación de fenómenos. Sus coordenadas analíticas son su dimensión histórica, los condicionamientos étnicos y su clase y su anatomía frente a la institución eclesiástica. Se trata de una religiosidad distante de la ortodoxia en la doctrina de la Iglesia, que tiene una pronunciada orientación terrenal. La religión popular enfatiza los aspectos devocionales y protectores, centrada en el culto a los santos; la importante función que desempeñan las imágenes, los santuarios y las peregrinaciones, tienen su origen en la religiosidad barroca". Johanna Broda (2009), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, p. 8 y Félix Báez-Jorge (1998), *Entre los naguales y los santos*, Xalapa, Universidad Veracruzana, pp. 236-241.

<sup>27</sup> Eric Wolf (1996), "El sistema de cargos en la comunidad mesoamericana", en Leif Korsbaek (trad.), *Introducción al sistema de cargos*, México, Facultad de Antropología, Universidad Autónoma del Estado de México, p. 179.





A través de las actividades anteriores, la unidad familiar campesina pone en marcha el principio económico de la reciprocidad. Este rasgo lo pudimos observar a la hora de que la comunidad donó alimentos, bebidas y otros artefactos rituales a los santos y a las vírgenes. O cuando las unidades familiares sacrificaron animales y prepararon alimentos para repartirlos entre las comparsas de música y danzas.

Así como en la confección de las ofrendas en los altares de la iglesia patronal y del santuario del Sacromonte, también observamos el sentido de la reciprocidad en la entrega de artefactos comprados, cartones de cervezas, rejas de refrescos, platos, vasos, cucharas, servilletas, manteles, sillas, mesas, lonas.

Además se incluyen los alimentos que se producen localmente como maíz, frijol, haba, calabaza, chile, cerdos, gallinas, guajolotes, pollos, conejos, borregos, toros y pulque. La reciprocidad lleva a explorar otros vínculos, los cuales, según Catherine Good se pueden definir así: "Estos vínculos de reciprocidad se expresan también en los otros planos: entre los grupos domésticos y el pueblo, y también entre pueblos. En todas las comunidades de la región los miembros dan trabajo o servicio a la colectividad."<sup>28</sup> Por ejemplo, la alianza de todas las unidades familiares con los delegados y los mayordomos, así como con las autoridades eclesiásticas para solventar todos los gastos que conlleva organizar la vida ceremonial. El sistema de cargos o mayordomías vinculadas a las actividades ceremoniales de la comunidad campesina, juega una importante función histórica en el presente: "Las mayordomías jugaban, como en la actualidad, el papel de redistribuir en el conjunto social una parte del excedente económico individual o familiar."<sup>29</sup>

En la antigüedad y en la época actual los sistemas de cargos son una unidad de intercambio y redistribución, es decir, son un módulo de equilibrio y sustento. En palabras de Eric Wolf: "Al igual que un termostato que se mueve bajo la influencia del calor, los gastos religiosos man-

<sup>28</sup> Catharine Good (2008), "Economía y cultura: enfoques teóricos y etnográficos sobre la reciprocidad", en Andrés Medina y, Ángela Ochoa (coords.), *Etnografía de los confines. Andanzas de Ann Chapman*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro de Estudios Mexicanos y Centro Americanos, p. 92.

<sup>29</sup> Margarita Loera Chávez y Peniche (1981), *Economía campesina indígena en la colonia. Un caso en el valle de Toluca*, México, Instituto Nacional Indigenista, Investigaciones Sociales, núm. 8, p. 100.





tienen la riqueza en un estado de equilibrio, al destruir cualquier acumulación de bienes que puede trastornarlo.<sup>30</sup>

El sentido de las festividades de los santos gira alrededor de los ciclos calendáricos agrícolas de las comunidades campesinas. “Además de los santos patronos, durante el ciclo de ceremonias y rituales anuales se celebraba a otros muchos santos, los cuales coincidían en el calendario agrícola con fuerzas de la naturaleza a las que se solicitaba sus favores en torno al calendario anual agrícola.”<sup>31</sup>

En el caso de Amecameca, las fiestas patronales relacionadas con el ciclo agrícola son las siguientes: dos de febrero, día de la virgen de la Candelaria, el momento adecuado para llevar a bendecir a los niños Dios y a las semillas que posteriormente se sembrarán en los campos de cultivo durante los meses de febrero, marzo y abril.

Durante estos meses se celebra el Miércoles de Ceniza, el inicio de la cuaresma y la fiesta al Señor del Sacromonte, así como la Semana Santa. Los campesinos son muy devotos al Señor del Santo Entierro, pues se piensa que es un santo de la renovación de la tierra y brindará su energía caliente para que abran las semillas de maíz. En el mes de mayo, las primeras matas de maíz empiezan a brotar y una corporación de graniceros, o especialistas rituales vinculados con los sistemas de cargos locales suben a ritualizar a los distintos templos de montaña y solicitar las lluvias para los campos de cultivo. Esta práctica ceremonial ancestral consiste en depositar ofrendas para los volcanes y en los distintos altares del paisaje ritual.

En el mes de junio es la celebración de San Pedro, en pleno apogeo de la época de lluvia. El hecho de que llueva ese día es signo de que el santo ha recibido con gratitud las oraciones, plegarias, votos, mandas y todo el sacrificio por parte de la comunidad. Es el momento clave para que crezcan sanas y fuertes las matas de maíz. Para el mes de agosto y septiembre se recolectan los primeros frutos de la tierra. Es cuando el ci-

<sup>30</sup> Eric Wolf (1996), “El sistema de cargos en la comunidad mesoamericana”, *op. cit.*, p. 180.

<sup>31</sup> Margarita Loera Chávez y Peniche (2005), La tierra de los santos. (El valle de Toluca en el siglo XVIII), en Hilario Topete Lara, Leif Korsbaek y, María Manuela Sepúlveda Garza (eds.), *La organización social y ceremonial*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, p. 15.





clo del maíz se define, es decir, si el temporal fue muy bueno, los elotes se terminarán de desarrollar, y cuando hubo un mal temporal, los elotes no madurarán. La celebración de la fiesta mayor es la virgen de la Asunción, que se lleva a cabo el 15 de agosto.

En el mes de noviembre la corporación de graniceros sube a ofrendar a los templos de la montaña para agradecer por las cosechas recibidas de maíz, frijol, haba, calabaza, chile y diversos frutos, hongos y plantas comestibles, sostén alimenticio para la comunidad. También es el tiempo de venerar a los ancestros muertos, pues se piensa que una vez al año retornan para tomar un poco de los aromas de las ofrendas que se confeccionan en los altares familiares y en el campo santo.

En el mes de diciembre se hace una festividad a la Virgen de Guadalupe y, con esta ceremonia, se cierra el ciclo anual religioso y agrícola de los habitantes. Para entender en forma completa la vida ceremonial y los ritmos cíclicos de la agricultura y las festividades populares religiosas, presentamos un esquema interpretativo sobre estas actividades que hicimos a partir de información proporcionada por don Jerónimo.

Entrevista a don Jerónimo:

Miren, [empezó a explicar señalando con su vara de mando]<sup>32</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. Ésta 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, haz de cuenta que es un círculo [el movimiento, según narra, 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 izquier-

<sup>32</sup> Los corchetes son comentarios nuestros.



do 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 dos 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 a al dos de noviembre pasando por el 15 de agosto, brazo izquierdo]. 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 sólo 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 Tlaloque 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, están todos los agradecimientos de las cosechas y el descanso de la tierra [del 2 de noviembre al 2 de febrero].

Que el dos 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 huma-





nos, 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 nueve lunas del lado que rige el temporal del agua. Contando de abril, no de marzo, abril, mayo, junio, julio, agosto, septiembre, octubre 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 respecto a la cruz de temporal.

Ésta [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 que ésta 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...<sup>33</sup>

<sup>33</sup> Margarita Loera Chávez y Peniche, y Mauricio Ramsés Hernández Lucas (2015), *Los espíritus de los volcanes*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional de Antropología e Historia, pp. 89-91.







<b>29 de junio</b>	<b>San Pedro</b>	<b>Patronal Nexapa</b>
<b>8 de julio</b>	<b>Santa Isabel</b>	<b>Patronal Chalma</b>
<b>25 de julio</b>	<b>Santiago apóstol</b>	<b>Patronal Cuauhtenco</b>
<b>15 de agosto</b>	<b>La Asunción</b>	<b>Patronal Amecameca</b>
<b>29 de septiembre</b>	<b>San Miguel Arcángel</b>	<b>Barrio de Panoaya</b>
<b>1 de noviembre</b>	<b>Todos los Santos</b>	<b>Fiesta tradicional</b>
<b>2 de noviembre</b>	<b>Fiesta difuntos</b>	<b>Fiesta tradicional</b>
<b>13 de noviembre</b>	<b>San Diego</b>	<b>Patronal Huehuecalco</b>
<b>12 de diciembre</b>	<b>Virgen de Guadalupe</b>	<b>Fiesta patronal</b>
<b>25 de diciembre</b>	<b>Nacimiento de Cristo</b>	<b>Fiesta tradicional</b>

Fuente: Alejandro López (1999), *Amecameca. Monografía municipal*, México, Instituto Mexiquense de Cultura, p. 27.



**Foto 2.** La Santa Cruz de temporal.



**Foto 3.** La Santa Cruz solar de la danza conchera o Santo Súchil.

## **EL ARTE DEL RITUAL Y LAS OFRENDAS CONTADAS**

Los rituales contemporáneos que se realizan en el poblado de Amecameca conservan elementos que tienen raigambre en la época prehispánica. Lo importante en ellos ha sido el fuerte lazo de convivencia con la naturaleza. A partir de aquí se ha creado un particular sistema de creencias y tradiciones, modificados a través del tiempo en forma subordinada a las estructuras dominantes de cada momento. Primero, por el contacto español que desarticuló la religión prehispánica. Así, los rituales a la naturaleza de corte mesoamericano se vieron disminuidos, pero emergieron los cultos populares que se acoplaron a la liturgia católica, los símbolos dominantes y los santos católicos.

...los santos venerados por los pueblos indios se imaginan vinculados a las entidades sagradas autóctonas, rectoras del orden cósmico y terrenal: en tal dimensión, son parte sustantiva de las cosmovisiones. De tal manera,...el Sol, la Luna, el cielo, el rayo, el



aire, el maíz, la lluvia, la tierra, los cerros, se refieren directamente asociados al culto a los santos, se incorporan a las hagiografías locales. Con su arcaica configuración luminosa defienden los perfiles singulares de estas devociones populares, cohesionadas y dinamizadas al margen del canon eclesiástico; y es precisamente al antiguo sustrato cultural mesoamericano a donde debe acudir para explicar, de manera complementaria, esa riquísima veta del imaginario colectivo en el que los héroes culturales, ancestros y deidades locales se asocian (o confunden) de manera selectiva, con los santos, en la infinita dimensión del tiempo mítico.<sup>34</sup>

El culto y veneración a la montaña, entre los campesinos de la región de estudio, se encuentra enmarcado en el canon eclesiástico, y para interpretarlo es prioritario acercarnos a la perspectiva que tienen los campesinos sobre la sabiduría del trabajo ritual, la confección de las ofrendas y de la construcción del paisaje, a través de su cosmovisión. Un ejemplo que nos puede ayudar a interpretar las creencias sobre la naturaleza y el cosmos lo podemos obtener de los rituales agrícolas que se desarrollan durante la época de secas y la época de lluvia en los distintos puntos del paisaje. Se trata de “peticiones de lluvia” y de “agradecimientos”.

Estos ritos agrícolas se ejecutan en los altares domésticos y en los templos del paisaje. Tienen una estricta organización ceremonial de carácter vertical, a la que se puede denominar, entre otros apelativos, “mesa granicera”; está comandada por un caporal que por lo general ha ocupado cargos administrativos y ceremoniales en el interior de su comunidad, además de ser altamente reconocido por la población, y en particular por las familias campesinas de organización social con carácter horizontal, que apoyan y sostienen a la “mesa granicera.”<sup>35</sup> En conjunto, los especialistas rituales que conforman la mesa se llaman el “ramal de graniceros

<sup>34</sup> Félix Báez-Jorge (1998), *Entre los nagueles y los santos*, op. cit., p.56.

<sup>35</sup> El especialista ritual o caporal es un “sujeto carismático” que desempeña un rol de líder, el cual “[...] cuenta con una cualidad extraordinaria (condicionada mágicamente en su origen, lo mismo si se trata de profetas que de hechiceros, árbitros, jefes de cacería o caudillos militares), de una personalidad, por cuya virtud se la considera en posesión de fuerzas sobrenaturales o sobre humanas –o por lo menos específicamente extracotidianas y no asequibles a cualquiera– o como enviados del dios, o como ejemplar y, en consecuencia, como jefe, caudillo, guía o líder”. Max Weber (2002), *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 193.



vivos”, y están situados en un plano terrenal donde confluye la dimensión profana (material); por otra parte, se compone por la dimensión sagrada (inmaterial) o topografía de los muertos, llamado en sus creencias “ramal de graniceros muertos”. El “ramal de graniceros muertos” se conforma por deidades, fuerzas naturales, santos católicos y difuntos, los cuales se dice viven en la montaña sagrada, elevación que se visualiza en el paisaje y que se cree es la morada de los dioses de la lluvia.

Los rituales tienen muchos significados, por ejemplo, son actos formales a través de los cuales se construye la tradición, la memoria y el mundo. “...los sujetos que actúan en el ritual interpretan los mensajes simbólicos que se emplean con el fin de construir, memorizar, transformar sus propios conceptos del mundo y de sí mismo.”<sup>36</sup> Es decir, que “realizar un rito es «crear» el mundo.”<sup>37</sup> A través del ritual se mantienen activos los saberes tradicionales locales de carácter biocultural que se transmiten vía la experiencia y la tradición oral. Esto permite que los rituales generen en la comunidad un alto grado de respeto hacia el medio ambiente en general, con la finalidad de preservar los ciclos de la naturaleza.

La conservación del medio ambiente se logra por medio del ejercicio ritual, lo cual implica cumplir una serie de normas que en la visión del mundo de los dirigentes espirituales de Amecameca se conoce como “tiempo de abstinencia y penitencia”<sup>38</sup>, o dicho de otra manera, tiempo de “transición”. La antropología los ha clasificado como “rituales de paso”, porque indican una transformación del tiempo calendárico, del paisaje agrícola, del cosmos y del cuerpo humano. También son tratados

<sup>36</sup> Stanislaw Iwaniszewski (2008), “Apuntes para la arqueología del ritual: los lugares de culto en la Sierra de Río Frío”, en Patricia Fournier y, Wiesheu Walburga (coords.), *Festines y ritualidades. Arqueología y antropología de las religiones*, vol. II, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, p. 28.

<sup>37</sup> Johannes Nehurat (2010), “Anacronismo, *páthos* y fantasma en los medios de expresión huichol”, en Elizabeth Araiza (ed.), *Las artes del ritual. Nuevas expresiones propuestas para la antropología del arte desde el occidente de México*, México, El Colegio de Michoacán, p. 100.

<sup>38</sup> Los dirigentes espirituales entran en un periodo de peligro, tabú o contaminación, el cual les puede ocasionar enfermedades que los puede conllevar a la muerte. Durante este lapso de tiempo, el granicero debe asegurar su vida, su salud y su pureza mediante la abstinencia sexual, comer de forma moderada, la penitencia y la purificación. El propósito es entregar por completo su energía a los dueños de los cerros y los manantiales para propiciar los buenos temporales y asegurar la alimentación de su comunidad. Al respecto de los peligros que corren los especialistas rituales, el lector puede recurrir a la etnografía de Calixta Guitera Olmes (1986), *Los peligros del alma: visión del mundo de un tzotzin*, México, Fondo de Cultura Económica. Y en relación con la pureza y el peligro, se puede consultar la obra de: Mery Douglas (1991), *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, México, Siglo XXI Editores.



como "rituales de fertilidad", ya que tienen lugar en el ciclo de la vida.<sup>39</sup> Esto se puede comparar con las etapas de la vida individual donde las edades, rangos, estatus y ocupaciones están separadas. También con rituales de paso, acompañados de actos especiales, pasos que no se refieren exclusivamente al ser humano sino también al cosmos.

En el universo hay etapas y momentos de transición, marcha hacia delante y estadios, de detención relativa, de suspensión. También se deben relacionar con las ceremonias de paso humanas que se refieren a las transiciones cósmicas: de un mes a otro (ceremonias de la luna llena, por ejemplo), de una estación a otra (solsticios, equinoccios), de un año a otro (día y Año Nuevo, etc.).<sup>40</sup>

Es importante mencionar que los ritos que se ejecutan en Amecameca son "rituales indirectos" y "positivos o de voluntad" (comprenden los siguientes pasos: deliberación, decisión y ejecución) donde se ponen en juego las esencias cósmicas: frías y calientes, celestiales e infraterrestres, fuentes de vida y muerte, las cuales intervienen en el beneficio del cuerpo humano y la naturaleza, es decir:

...una especie de choque inicial, que pone en movimiento una potencia autónoma o personificada, o toda una serie de potencias de ese orden, por ejemplo, un demonio o una clase de espíritus, o una divinidad, las cuales intervienen en beneficio de aquél que ha realizado el rito: voto, oración, cultos en el sentido habitual de la palabra, etc. El efecto del rito directo es autónomo, el rito indirecto, por reacción.<sup>41</sup>

Para disponer de las fuerzas de la naturaleza y del cosmos, los especialistas rituales pronuncian una serie de oraciones, cantos y plegarias, en horas específicas del día y de la noche, en lugares especiales como los altares domésticos, las cimas de los cerros, las cuevas y los manantiales, los cuales fungen como umbrales de la tierra por donde emergen los espíritus o potencias. Por lo tanto, el ritual tiene una función comunicativa o expresiva:<sup>42</sup> "...las actividades rituales y los procesos mediante los cuales los hombres –a través de sus capacidades innatas y de las mediciones culturales– se transmiten mensajes e información."<sup>43</sup>

<sup>39</sup> Arnold Van Gennep (2005), *Los ritos de pasaje*, España, Alianza editorial.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>42</sup> Edmund Leach (1975), *Sistemas políticos de la alta Birmania*, España, Seix Barral.

<sup>43</sup> Rodrigo Díaz Cruz (1998), *Archipiélagos de rituales: teorías antropológicas del ritual*, México: Universidad Autónoma Metropolitana, España: Anthropos, p. 274.



En este sentido, el ritual es un ritual oral<sup>44</sup> que hace referencias a las cosas sagradas de una comunidad. Comunidades estrictamente orales, donde se cree que durante la ejecución de los rituales “todo habla” y, por ende “todo es simbólico” y “mítico.”<sup>45</sup>

El ritual contiene una connotación ideal (mítica) que simboliza los principios de la organización social. El ritual comunica lo mismo que el mito, éste con palabras, aquél, en forma de acción. “El ritual y la mitología «representan» una versión ideal de la estructura social. Es un modelo como la gente supone que debe de estar organizada su sociedad pero no es necesariamente la meta hacia la que se esfuerza.”<sup>46</sup> En efecto, “el mito implica ritual, y el ritual implica mito, son una y la misma cosa: «el mito considerado como una exposición en palabras dice lo mismo que el ritual considerado como una expresión en forma de acción».”<sup>47</sup> Respecto a las acciones y los rituales: “El ritual no denota un tipo de acción, sino un aspecto de casi cualquier acción. Así, una acción dada puede contener, por lo menos, dos aspectos significativos: el ritual: –que «dice» o comunica información a través de pautas simbólicas– y el técnico– que establece o busca establecer relaciones intrínsecas por casualidad.”<sup>48</sup>

En concreto, el ritual como acción comunicativa transmite la información de los individuos que participan en cualquier acción, en particular su estatus. El ritual, por lo tanto, “sirve para manifestar el estatus del individuo en cuanto persona social en el sistema estructurado en que se encuentra en el momento actual.”<sup>49</sup> Por esta vía, el ritual es una forma de exposición simbólica del orden social o, mejor dicho, de la estructura social.

<sup>44</sup> Las plegarias, los cantos y las oraciones deben considerarse rituales orales. Estos rituales son “actos tradicionales eficaces refiriéndose a las cosas denominadas sagradas”. En consecuencia, la plegaria es “rito religioso, oral, refiriéndose directamente a las cosas sagradas”. Marcel Mauss (1968), “La prière (1909)”. Œuvres. Présentation de Victor Karady. vol. I: *Les fonctions sociales du sacré*, Paris, Les Editions de Minuit: 409 y 414, apud Danièle Dehouve (2011a), “Analogía y contigüidad en la plegaria indígena mesoamericana/Anexo: una plegaria tlapaneca”, en *Itinerarios*, vol. 14, p. 155.

<sup>45</sup> Durante la ejecución de los rituales es muy importante poner atención a todos los elementos de la ofrenda y del paisaje, porque permiten pronosticar el temporal y el devenir de la comunidad.

<sup>46</sup> Edmund Leach (1975), *Sistemas políticos de la alta Birmania*, op. cit., pp. 308-309.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>48</sup> Rodrigo Díaz Cruz (1998), *Archipiélagos de rituales: teorías antropológicas del ritual*, op. cit., p. 239.

<sup>49</sup> Edmund Leach (1975), *Sistemas políticos de la alta Birmania*, op. cit., p. 33.



El ritual se compone de distintas secuencias ceremoniales. “Las secuencias ceremoniales son las que acompañan el paso de una situación a otra y de un mundo (cósmico o social) a otro. Dada la importancia de estas transiciones, considero legítimo distinguir una categoría especial de *ritos de paso*, los cuales se descomponen al analizarlos en *ritos de separación*, *ritos de margen* y *ritos de agregación*.”<sup>50</sup>

En este sentido, el ritual de Nahualac se puede interpretar en relación con estas tres secuencias rituales. Por ejemplo, en la primera secuencia, el especialista ritual, en concreto el caporal del grupo, o don Jerónimo, al darle la indicación de que debe acudir a Nahualac a montar una ofrenda se separa de todas las actividades político-administrativas y cívico-religiosas, que se llevan a cabo en la vida cotidiana. Entra en el periodo de “peligro y pureza”, de penitencia, de ayuno, de abstinencia sexual y de vigilia. Esta dimensión denominada ritual “preliminar” o de “separación” es “La primera fase (de separación) y comprende la conducta simbólica por la que se expresa la separación del individuo o grupo, bien sea de un punto anterior fijo en la estructura social, de un conjunto de condiciones culturales (un «estado»), o de ambos...”<sup>51</sup>

Don Jerónimo, en la segunda secuencia ritual, denominada rito “liminar”, se carga de atributos y se coloca en una posición designada “persona liminal” o “gente de umbral”, cuya conducta debe ser pasiva, sumisa y humilde.

Los atributos de la liminalidad o de los *personajes liminales* («gentes de umbral») son necesariamente ambiguos, ya que esta condición y estas personas aluden o se escapan del sistema clasificatorio que normalmente establecen las situaciones y posiciones en el espacio cultural. Los entes liminales no están ni en un sitio ni en otro; no se les puede situar en las posiciones asignadas y dispuestas por la ley, la costumbre, las convenciones y el ceremonial. Así, la liminalidad se compara frecuentemente con la muerte, con el encontrarse en el útero, con la invisibilidad, la oscuridad, la bisexualidad, la soledad

<sup>50</sup> Este tipo de rituales también se llaman “ritos preliminares”, “ritos liminares” y “ritos posliminares”. Arnold Van Gennep (2005), *Los ritos de pasaje*, op. cit., p. 25.

<sup>51</sup> Víctor Turner (1988), *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, España, Taurus, p. 101.





y los eclipses solares o lunares. La conducta de las gentes de umbral suele ser pasiva o sumisa, deben de obedecer implícitamente a sus instructores y aceptar cualquier castigo que pueda afligirles, por arbitrario que sea, sin la menor queja.<sup>52</sup>

Don Jerónimo se encuentra en una situación ambigua ya que no puede encontrarse ni en el espacio urbano ni en el paisaje ritual. Probablemente las coordenadas espaciales que ocupa una persona liminal, se encuentran a disposición de los "señores del monte". Un "no espacio" y un "no tiempo", conocido como el mundo onírico. Allí, don Jerónimo entra en una estrecha relación con los fenómenos meteorológicos animados, desarrolla batallas, recibe indicaciones, viaja al más allá, al mundo de la muerte.<sup>53</sup> Después del "viaje onírico" regresa al tiempo y espacio de los mortales y discute e interpreta con doña Flora los códigos que le fueron entregados por los graniceros muertos. Estas indicaciones se deben llevar a cabo al pie de la letra, de lo contrario su vida corre peligro y puede desembocar en la muerte. Una vez que se cumplió con el mandato de lo "alto", la gente de umbral se debe dirigir a las potencias con respeto, sumisión y tristeza, al punto de soltar el llanto; de lo contrario, los graniceros muertos no recibirán las ofrendas.

Durante esta segunda frecuencia ritual, la comunidad o comitatus surge de forma reconocible, porque se identifica como una sociedad, "... sin estructurar o rudimentariamente estructurada, y relativamente indiferenciada, de individuos iguales que se someten a la autoridad genérica de los ancianos que controlan el ritual."<sup>54</sup> En este sentido, la comunidad campesina durante la fase liminal muestra un gran sentido de unidad, fraternidad, compañerismo y homogeneidad. Esto se puede ver con la redistribución de los alimentos en las ofrendas, en el trato al prójimo durante los rituales, así como en la solidaridad que se visualiza a la hora de hacer actividades en grupo. En el ritual nada es para sí, al contrario, se

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>53</sup> Para poder acceder al mundo invisible, la gente de umbral debió ejecutar previamente un ritual de agregación o de hospitalidad al otro mundo. Estos por lo general se realizan en los templos de la montaña. Allí, en la cima de los cerros, en las cuevas y manantiales, al pie de las cruces donde se localiza sentada la potencia, se comparte un poco de la ofrenda dirigida a los ancestros con la comunidad. Se toma un poco de comida y bebida alcohólica. "...comer o beber con un muerto agrega a la comunidad de los muertos permitiendo por consiguiente viajar entre ellos sin peligro..." *Ibid.*, p. 229.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 103.







integra a todos los sujetos sociales presentes. Es una visión totalizadora o, mejor dicho, monista, donde se integran todos los elementos de la vida social profana y la vida ceremonial.

La tercera secuencia ritual se conoce como rito de “agregación”. El rito de “reagregación o reincorporación” es cuando se consuma el paso de un estadio a otro. “El sujeto ritual, ya sea individual o colectivo, se halla de nuevo en un estado relativamente estable y, en virtud de ello, tiene derechos y obligaciones vis a vis, otros de tipo claramente definido y «estructural», de él se espera que se comporte de acuerdo con ciertas normas dictadas por la costumbre y ciertos principios éticos vinculantes para quienes ocupan posiciones sociales en un sistema de tales posiciones vinculantes.”<sup>55</sup>

En nuestro estudio de caso, hasta que se termine el espacio de quince días, tiempo en el que estuvieron los arqueólogos instalados en el sitio arqueológico de Nahualac, el especialista se halla en un tiempo y espacio de estabilidad.

En general, el ritual puede estar integrado por una multiplicidad de elementos, por ejemplo: “1) repetición, 2) acción, 3) comportamiento «especial», 4) orden, 4.1) reglas y guías, 5) estilo presentacional evocativo y puesta en escena, 6) dimensión colectiva, 6.1) dimensión pública, 7) felicidad e infelicidad, 8) multimedia, 9) tiempo y espacio singulares.”<sup>56</sup> Estos elementos dependen de la interpretación directa del antropólogo sobre el ritual.

Un elemento que se nos hace indispensable ubicar en este trabajo es el “lenguaje ritual”, analizado más adelante, cuando hablemos del tema de las ofrendas, que de acuerdo con Danièle Dehouve son rituales orales. Por el momento sólo diremos que el lenguaje ritual de los graniceros vivos es un lenguaje de carácter biocultural.

En este estudio integraremos los elementos que propone Danièle Dehouve para el análisis del contenido del ritual. En el siguiente apartado hemos

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>56</sup> Rodrigo Díaz Cruz (1998), *Archipiélagos de rituales: teorías antropológicas del ritual*, op. cit., p. 227.



enumerado, en la totalidad del ritual, 18 episodios rituales, dentro de los cuales debemos aclarar que los actos rituales o las secuencias de preparación corresponden a los números 2 y 4; el recorrido ritual, así como el tiempo y espacio sagrado, corresponde al número 3, mientras que el objetivo: destinatarios, pertenece a los números 5, 6, 7, 8 y 9.

En este análisis del ritual, los actores rituales, especialmente los sacrificadores, que son los graniceros, aparecen prácticamente en todas las frecuencias ceremoniales, en cambio la víctima y el sacrificante aparecen pocas veces. Sin embargo, podemos plantear hipotéticamente que los asistentes a los rituales ocupan el papel de víctimas, pues simbólicamente entregan su energía a los cerros.

Cuadro 4. Análisis del ritual

Ritual		Objetivo:	
1ª) Episodios		1ª) Destinatario	
2ª) Acto ritual		2ª) Víctima	
3ª) Recorrido ritual	3.1ª) Tiempo ritual	3ª) Actores rituales	3.1ª) Sacrificador
	3.2ª) Espacio ritual		3.2ª) Sacrificante

Fuente: Danièle Dehouve (2011<sup>b</sup>), **Curso categorías de la Antropología para el estudio del ritual**, México, Universidad Iberoamericana, 3, 4, 10, 11 y 12 de octubre.

### La ofrenda

Uno de los episodios rituales de suma importancia en este trabajo es el que corresponde a la entrega de la ofrenda. El depósito ritual, en palabras de Danièle Dehouve, es un acto donde se entregan dones en especie como comida, bebida y objetos sagrados. El depósito tiene el propósito de crear y construir el tiempo y el espacio, sagrado y profano, y al mismo tiempo, construir la organización del espacio y de la práctica ritual. En general, el ofrendar tiene como objetivo mantener el mundo del ser humano, de la naturaleza y del cosmos en marcha. Esto se logra a través de la comunicación que el especialista ritual entabla a la hora de invitar a



las deidades para agradecer o solicitar sus dones. Se trata, prácticamente, del núcleo vital de la ofrenda durante el periodo liminal del proceso ritual que es comunicar.

La ofrenda incluye una serie de elementos que debemos tomar en cuenta para su análisis. Es una práctica ritual<sup>57</sup> y una representación simbólica. La ofrenda como práctica ritual la debemos entender como un acto ritual de carácter figurativo, basado en representaciones miniaturizadas, apreciables a través de los cosmogramas que se elevaron a la hora de extender las ofrendas. La ofrenda como representación simbólica se interpreta a través de los objetos rituales utilizados durante el ritual, objetos altamente significativos porque comunican un mensaje y marcan un comportamiento.

La ofrenda es un eje rector en la organización social de los pueblos; según Danièle Dehouve es el eje conductor de la sociedad, pues se enmarca en la organización política-religiosa de los pueblos, así como en un tiempo y espacio socialmente construidos. “La conformación de los grupos ceremoniales, la sucesión de los ciclos anuales de la organización del espacio social dependen del depósito, el cual aparece como un acto ritual fundamental...”<sup>58</sup>. Para generar un análisis con los elementos etnográficos que hemos obtenido de las ofrendas, se deben tomar en cuenta los siguientes parámetros: tipo, preparación, orientación, tiempo, espacio, objetos, cosmogramas, deidades y números a quienes se dedican.

La ofrenda se integra en la organización a la vez comunitaria y ceremonial de las localidades. El encargado de organizar esta práctica ritual es don Jerónimo, representante de los graniceros de Amecameca, quienes han ocupado cargos de carácter cívico-religioso de su población de origen. Además cuentan con reconocimiento local y regional por su trabajo como pedidosores de la lluvia.

El tiempo en el que se lleva el mayor número de ofrendas a la cima de los cerros es en el mes de mayo. Durante este mes se ejecutan rituales

<sup>57</sup> Danièle Dehouve (2013), “El depósito ritual tlapaneco”, en Johanna Broda (coord.), *Convocar a los dioses: ofrendas mesoamericanas. Estudios antropológicos, históricos y comparativos*, México, Instituto Veracruzano de Cultura, Gobierno del Estado de Veracruz, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Colección Voces de la Tierra), p. 60.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 56.





de petición de lluvias para la bonanza de alimentos, y los interlocutores son los cerros, las cuevas, los manantiales, las barrancas, los abrigos rocosos y los texcales. En el mes de octubre y noviembre se hacen réplicas de estas ofrendas en honor a los difuntos y a los ancestros, y son depositadas en los altares domésticos, el campo santo y los cerros. En el mes de diciembre se realizan los rituales de agradecimiento por las bonanzas recibidas y se depositan ofrendas en algunos lugares sagrados del paisaje circundante, en especial en aquellos sitios que se encuentran ubicados al pie de los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatépetl.<sup>59</sup>

Las ofrendas se llevan a cabo en el paisaje urbano (cotidiano-profano y sagrado) y el paisaje de la montaña (profano-sagrado). En el centro del paisaje rural se ubican los altares domésticos de los campesinos, el campo santo y en la periferia del paisaje ritual, cerros, cuevas, manantiales, barrancas, abrigos rocosos y texcales.

Los espíritus de la montaña se hacen presentes en muchas partes del paisaje ritual, en el campo santo, en las cimas de los cerros, las cuevas y los manantiales. Por lo general, se sientan a flor de tierra, donde se yerguen las cruces que representan los cuatros postes que sostienen al universo.

Todos los elementos que componen la ofrenda se colocan en los sitios donde emerge o baja el agua proveniente del Iztaccíhuatl y el Popocatépetl. En general, los objetos se depositan al oriente porque los graniceros creen que la mayoría de los huracanes provienen del océano Atlántico, por donde se cree habitan los huracanes que proporcionan lluvia para los campos de cultivo del centro de México. Estas ofrendas se colocan de forma vertical, a flor de tierra, formando un cuadrado como si fuera un petate, una mesa o un asiento.

En Amecameca existen diversas ofrendas otorgadas a las deidades y antepasados del temporal. Por ejemplo, existen las ofrendas de “petición de calor o humedad”, dirigidas al Sol. Para hacer este tipo de ofren-

<sup>59</sup> El tiempo para depositar las ofrendas en los cerros es muy preciso. Deben estar tendidas a las 12 del día, porque es la hora en que descienden los espíritus o potencias y los ancestros. Además es la hora en que el sol se encuentra en su punto más alto, y por lo general la vida y la alegría que envuelve a la naturaleza hace permisible las peticiones.





da hay que elaborar un manojito de hierbas, consideradas calientes, como la ruda, la Santa María y el pirul, una raja de ocote y una tira de algodón. La acción ritual consiste en encender el manojito y depositarlo a media noche al pie de los distintos santuarios de Morelos, durante los cuatro viernes que corresponden a la cuaresma<sup>60</sup>.

Por otra parte, existen las ofrendas de “petición de lluvias”, dirigidas a los antepasados y a las potencias de la montaña y de la lluvia. Estas ofrendas consisten en la elaboración de adornos de papel, platillos de comida, bebidas y ramos de flores, los cuales se depositan a las doce del día sobre la tierra y al pie de las cruces que custodian las cimas de los cerros, el interior de las cuevas y los manantiales. Una vez que llegan las lluvias y comienzan a crecer los hongos, los elotes, las habas y los chilacayotes, se depositan ofrendas de agradecimiento en los distintos templos de la montaña. Hermanadas a estas ofrendas están las dedicadas a Todos Santos y difuntos, las cuales se depositan en los altares domésticos y en el campo santo en noviembre.

Finalmente existen las ofrendas de expulsión, protección o solicitud de permisos, las cuales consisten en alejar a los aires asociados con los fenómenos meteorológicos de la lluvia, el rayo, el granizo y el arcoíris. Estas ofrendas son solicitadas después de que el especialista ritual ha soñado o realizado un diagnóstico a una persona por medio del método de la limpia con huevo al enfermo.

Todas las ofrendas en su conjunto son horizontales, se depositan a flor de tierra, aunque algunas se entierran, al pie de las cruces que delimitan el territorio. Se orientan hacia el Este por donde nace el Sol y por donde se yerguen los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl.

Durante la confección de las ofrendas observamos que sobresalen los números. Es decir, las ofrendas son contadas con los números cuatro y siete. Las ofrendas contadas con el número siete se relacionan con los pedimentos de lluvia en la época de secas (siembra) y las ofrendas contadas

<sup>60</sup> Para más detalles sobre los recorridos rituales de don Jerónimo, el lector puede ver la obra de Margarita Loera Chávez y Peniche (2015), *El Amaqueme y la construcción del paisaje en el Iztaccíhuatl y el Popocatepetl*, México, Sacromonte-Chalchiumomozco Editorial, pp. 98-114.





con el número cuatro se vinculan con las lluvias (cosecha). La importancia de los números radica en que éstos "...se utilizan de varios modos: ordenar el número acompaña la enumeración, simbólico (designa los seres y las cosas) o cuantitativo (otorga una mayor o menor eficacia ritual.)"<sup>61</sup>

En este análisis nos importa abordar el significado de las ofrendas contadas desde la óptica simbólica o cuantitativa, es decir, las flores, las frutas, los utensilios de cocina, las bebidas, las ceras y los objetos ceremoniales están siempre contados. Los números más comunes que encontramos en la región de estudio fueron los números dos, cuatro, siete, nueve, trece y veinte. Estos números se emplean a la hora de montar la ofrenda sobre la cima de los cerros, cerca de un manantial y al pie de la Santa Cruz. El significado de los números es el siguiente:



**Foto 4.** Ofrenda de petición de lluvias en la cima del cerro.

*El dos.* Está asociado con el movimiento, con la dualidad y con la recreación terrenal: frío-caliente, arriba-abajo, salud-enfermedad, sagrado-profano, femenino-masculino, pureza-peligro, bueno-malo. En síntesis, con el dueño de la vida y de la muerte, del universo y del cuerpo mismo. Ello remite al papel esencial de la cosmovisión

<sup>61</sup> Danièle Dehouve (2007), *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, op. cit., p. 96.





sobre la creación de la humanidad y con las funciones que se ligan con la fertilidad, el rito y el poder.

*El cuatro.* Personifica el espacio horizontal, la tierra. Ésta es concebida con la forma de un cuadrilátero y está dividida en cuatro cuadrantes, cada uno representando una dirección cardinal; se distinguen por sus diferentes colores y elementos. El norte es blanco y representa al viento; el oeste es rojo y representa al fuego; el sur, azul, y representa al agua, y el este es amarillo y representa la tierra. Los cuatro puntos cardinales se asocian, por lo tanto, con el tiempo cíclico de la naturaleza, de la agricultura y de las fiestas católicas<sup>62</sup>. Un elemento clave asociado con el numeral es el tzacul o petate, que tiene la figura de un cuadrilátero, sobre el que se tienden los objetos ceremoniales y que tiene también la función de asiento y de mesa. Allí los espíritus o potencias descienden y toman los aromas de las ofrendas de comida y bebida. Por otra parte, se cree que es el vehículo por donde se contacta con el cielo y con el inframundo. Es decir, el petate que se coloca en el ritual es el simulador del umbral por donde nacemos, el portal por donde morimos y metafóricamente, el espejo del cielo.

*El siete.* Representa a los cerros, proveedores de alimentos, y a la lluvia, dotadora de fertilidad y de la vida en general. Es a la par la fecha calendárica del maíz. Se asocia con la masculinidad, la danza, el canto, la alegría solar, y goza de una connotación altamente positiva. Por ejemplo, en la estructura del pensamiento mesoamericano, la deidad del maíz tenía el nombre calendárico *Chicomecoatl*, que quiere decir "siete serpiente", que era la deidad responsable de los mantenimientos agrícolas. Otro caso relacionado con el siete es *Chicomoztoc* o "siete cuevas", el lugar mítico y de origen, que paralelamente se liga con un lugar de abundancia, al igual que Tamoanchan, Tlalocan y Tollan.<sup>63</sup>

<sup>62</sup> Ver entrevistas a don Jerónimo y Esquema 1. Calendario climático y festivo en la comunidad de Amecameca.

<sup>63</sup> Véase Alfredo López Austin (1994), *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, Sección de Obras de Antropología.





*El nueve.* Es el numeral de la feminidad, de la luna, de la noche, de las estrellas, de las “plantas de poder” o alucinógenas, de la velación, de la vigilia, del silencio y la penitencia. Se encuentra asociado con el inframundo, con las artes de la brujería, con el maleficio y la enfermedad, con la adivinación, la curación y la salud. Por ejemplo, en el sistema conceptual mesoamericano se estructuró el eje vertical del universo concebido en tres peldaños divididos en la tierra, el cielo y el inframundo; éste último situado en el interior de la tierra y conformado por nueve estratos llamados Chicahuimictlan, por donde tenían que cruzar los muertos hasta llegar al Mictlan. Allí es donde moraban Mictantecuhtli, Señor de los Muertos y Mictēcacíhuatl, Señora de los Muertos, ambos insaciables devoradores de carne y sangre humana, pero también proveedores de la vida.

*El trece.* Simboliza al cielo (diurno y vespertino). En el pensamiento mesoamericano el cielo se constituyó por trece niveles donde se creía moraban deidades tales como Ometecuhtli, Señor Dos y Omecihuatl, Señora Dos, así como el sol, las estrellas como Venus, las constelaciones, los meteoros, los guerreros y las mujeres que murieron durante el parto, entre otros. También es el último de los números de la serie del calendario adivinatorio o *Tonalpohualli*, el cual simboliza la lejanía, el poder y la fuerza de la luna y el sol. Es, por lo tanto, la base numérica del tiempo ritual del ser humano: *Ce* (Uno), *Ome* (Dos), *Yei* (Tres), *Nahui* (Cuatro), *Macuili* (Cinco), *Chicucace* (Seis), *Chicome* (Siete), *Chicuey* (Ocho), *Chiconahui* (Nueve), *Matlactli* (Diez), *Matlactli Ihuan Ce* (Once), *Matlactli Ihuan Ome* (Doce) y *Matlactli Ihuan Yei* (Trece).

El veinte. Es un número que expresa una cantidad alta: mucho o bastante. Por ejemplo, existe un cerro en la zona de los altos de Morelos conocido como *Cempualtepec* (*Cempualli Tépetl*), que significa “Cerro Veinte” o *Cempualtlaca* (*Cempualli Tlaca*), que quiere decir “Hombre Veinte”. La asociación del veinte con el cerro se explica porque en la cima del cerro, que es considerado un eje rector del paisaje circundante, hay muchas cruces puestas cuando hacen plegarias los especialistas rituales llamados los “misioneros





del temporal". Con ello piensan que se convoca a muchos espíritus de los graniceros muertos y que con ello se crea una red. Otro ejemplo relacionado con el número veinte es la flor de muerto o *Cempasuchil* (*Cempualli Xochitl*) que significa "Veinte Flor" y se utiliza para confeccionar las ofrendas del día de muertos el 2 de noviembre y las que se ponen ese mismo día en los panteones. Resulta ser muy muy apropiada para convocar los espíritus de los difuntos considerando sus abundantes pétalos amarillos. En la cosmovisión mesoamericana, el veinte era el último signo calendárico y está representado por una flor. Es, por lo tanto, la base numérica de los veinte signos que construyen el calendario adivinatorio o Tonalpohualli, el cual se compone de *Cipactli* (Cocodrilo), *Ehécatl* (Viento), *Calli* (Casa), *Cuetzapallin* (Lagartija), *Coatl* (Serpiente), *Miquiztli* (Muerte), *Mazatl* (Venado), *Tochtli* (Conejo), *Atl* (Agua), *Itzcuintli* (Perro), *Ozomaztli* (Mono), *Malinalli* (Hierba torcida), *Acatl* (Caña), *Ocelotl* (Jaguar), *Cuauhtli* (Águila), *Coxcacuauhtli* (Cóndor), *Ollin* (Movimiento), *Tecpatl* (Cuchillo de Pedernal), *Quiauhitl* (Luvia) y *Xochitl* (Flor).

Cuadro 5. Los números y su significado cultural

<b>Números</b>	<b>Simbolismo</b>
<b>El dos</b>	<b>Creación, Dualidad, Viento</b>
<b>El cuatro</b>	<b>Cuadrilátero, Umbral, Agua</b>
<b>El siete</b>	<b>Maíz, Cerro, Fuego</b>
<b>El nueve</b>	<b>Inframundo, Nahualismo</b>
<b>El trece</b>	<b>Cielo, Abundancia</b>
<b>El veinte</b>	<b>Sol, Abundancia</b>

La presentación de la parafernalia ritual se hace ante los que se considera que son los guardianes de la montaña y del agua. Después de hacer una presentación, los especialistas rituales colocan una parte de la ofrenda sobre las cruces y otra porción al pie de las cruces sobre la tierra, para que las potencias y fuerzas de la naturaleza la coman absorbiendo sus olores.



### **Objetos ceremoniales que se colocan sobre las cruces**

- a) Flores.
- b) Adornos de papel.
- c) Listones de colores.
- d) Mantas.
- e) Enramadas.

### **Objetos ceremoniales que acompañan la ofrenda de los espíritus de los graniceros difuntos**

- a) Mantel, tzacual o petate.
- b) Fruta: papaya, guayaba, melón, sandía.
- c) Comida: mole, arroz, ayocotes, tamales, tortillas azules, pan.
- d) Bebidas: agua, refrescos.
- e) Bebidas alcohólicas: pulque.
- f) Velas y veladoras.
- g) Flores.
- h) Sahumador.
- i) Confeti.
- j) Cigarros.
- k) Juguetes.

### **Objetos ceremoniales dedicados a las potencias o fuerzas de la naturaleza**

Estos son más pequeños y los presenta el caporal, después las mujeres colocan sobre la tierra los siguientes elementos:





- a) Comida: mole, arroz, ayocotes, pollo y tortillas azules.
- b) Bebidas alcohólicas: pulque y tequila.
- c) Confeti.
- d) Cigarros.

El conjunto de la ofrenda culmina cuando se arroja sobre los depósitos confeti y al mismo tiempo se lanzan tres cohetes. Éste es el momento indicado para comer con las potencias o fuerzas de la naturaleza y los espíritus de los ancestros.

### **La Santa Cruz**

Es uno de los elementos más importantes en las mesas graniceras y en los templos del paisaje ritual. Las cruces más grandes siempre se localizan al centro de los templos de montaña y funcionan como vehículos para entablar una comunicación con los difuntos; las más pequeñas siempre se localizan aparte, en sitios específicos, y representan a los espíritus de las potencias del huracán y del arcoíris.

El color de las cruces es casi siempre azul o blanco y simbolizan el cielo y las nubes. Más que un símbolo cristiano se trata de un cosmograma o un objeto que orienta el tiempo y el espacio, pues representa las cuatro direcciones del universo y es un punto que une el cielo, la tierra y el inframundo. Sirve como una referencia espacial y temporal, porque a través de su culto se ordena todo un calendario agrícola y un calendario católico.<sup>64</sup> Esta fusión es lo que ha permitido que sobreviva el culto de los graniceros hasta la actualidad.

### **El papel**

Los graniceros confeccionan flores de papel de color blanco y azul que posteriormente se colocan sobre la cruz y al rededor en el área

<sup>64</sup> En la época prehispánica como en la actualidad, los diseños cruciformes aludían al centro y a los cuatro rumbos cardinales. Estos rumbos estaban poseídos por los espíritus o las potencias del viento, la lluvia, la tierra, el fuego y la fertilidad; también por los de las aves, los árboles, los numerales, los signos calendáricos, las casas y los colores. Véase, por ejemplo, la lámina 1 del Códice Fejérváry-Mayer (1994) [versión de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y, Luis Reyes García], España: Sociedad Estatal Quinto Centenario, Austria: Akademische Druck-Und Verlagsanstalt, México: Fondo de Cultura Económica.



campestre. Esta costumbre es lo que quizá dio el nombre de Amaquemecan, que uno de sus significados al traducirlo al español es "el lugar donde se revisten con papel los objetos rituales". Respecto a los colores azul y blanco, significan la analogía con los elementos atmosféricos. El blanco representa las nubes, la nieve o el granizo; el azul el cielo, el agua dulce y el mar. Así las flores de papel están totalmente vinculadas con el culto al agua y a los muertos.<sup>65</sup>

### **El listón de color blanco**

Simboliza el vestido de la Santa Cruz y alude a las nubes, el granizo, la helada y la nieve. Acaso por ello el templo de María Blanca es base dentro del ramal de los graniceros de Amecameca.

### **Las enramadas**

Se colocan en los templos de montaña y en los altares domésticos. Están hechas a base de papel y tienen figuras de flores. Su función es realzar los adoratorios de las potencias atmosféricas, pero también son metafóricamente el enlace entre el cielo y la tierra.<sup>66</sup>

### **Flores silvestres y de ornato**

Los templos, donde se depositan las ofrendas se adornan con ramilletes de flores de diversos colores y olores. Por lo general, se llevan flores nombradas en la región como nube, gladiola blanca o roja, rosas de Castilla, crisantemos, perritos de variados colores, alcatraces y astromelias, incluso, los difuntos, por medio de las revelaciones oníricas, solicitan el tipo de flor que se debe de ofrendar.<sup>67</sup>

<sup>65</sup> En la época prehispánica el papel se goteaba con hule y se contextualizaba en las ofrendas dedicadas a Tláloc, y se les llamaba *amatetehuitl*. Por ejemplo, en la fiesta de *Atlcahualo* se confeccionaban banderas o "Pantli" con carrizos y papeles de diversos espesores, los cuales "...simbolizaban la muerte cuando eran puestas en las manos de los condenados al sacrificio, que habría de elevarlos a los cielos y a la dicha eterna, en vez de ir a parar a las tinieblas del «Lugar de los muertos», el Mictlan." Salvador Mateos Higuera (2009), *Enciclopedia gráfica de México*, tomo V, *Objetos de culto*, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, p. 189.

<sup>66</sup> "En *Colhuacan*, lugar inmediato a la primitiva *Aztlan*, se hizo el primer adoratorio durante la peregrinación para el dios *Huitzilopochtli* en una pequeña cueva y se adornó con ramas, las que más tarde fueron usadas profusamente en los templos y las casas como señal de veneración o regocijo a las ceremonias y festividades." *Ibid.*, p. 208.

<sup>67</sup> "En el México antiguo, la flora representaba la vida, la muerte, los dioses, la creación, el hombre, el lenguaje, el canto y el arte, la amistad, el señorío, el cautivo en guerra, la misma guerra, el cielo, la tierra y un signo calendárico. Acompañaba al hombre desde su concepción y nacimiento hasta su entierro. Evidentemente, la flor fue uno de los elementos básicos en la comunicación simbólica prehispánica. Igual que la pluma y la cuenta de jade, era símbolo de lo «precioso»." Doris Heyden (1983), *Mitología y simbolismo de la flora en el México prehispánico*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, p. 9.





## Los alimentos

Se componen de los platillos tradicionales de la región: mole rojo y verde, arroz, frijoles, tortillas de maíz azul, tamales de haba y de frijol. Las bebidas, por lo general, son dulces o alcohólicas, tales como alcohol de caña o aguardiente, pulque y refresco. Las frutas que se ofrecen son, por ejemplo: papaya, melón, sandía, guayabas, naranjas, plátanos, manzanas y mangos. También se ponen los tradicionales panes o cocoles provenientes del pueblo de Zentlalpan, y el mamón proveniente del poblado de Tepetlixpa; dulces y cigarros. En algunas ocasiones especiales se depositan alimentos que degustaron los ancestros; por ejemplo, en el templo del Provincial se deposita una ofrenda de sardinas, pues al guardián de aquel templo le gustaba mucho este alimento.

El altar principal lleva la mayor cantidad de alimentos y bebidas. Al templo del huracán, por lo regular, se le ofrece un platillo, un vaso de agua y un cigarro. El objetivo de tender los platillos sobre la tierra, así como las frutas, bebidas y demás, es para que las potencias y los difuntos recojan los olores que expiden los alimentos. En entrevista con el caporal de la corporación, nos comentó que los espíritus comen muy poco. Esto se puede comprender, en el sentido de que los olores son etéreos y volátiles. En otras palabras, se trata de una comunicación ritual que involucra el sentido del gusto.

## Los toritos y el silbato

Otros artefactos rituales que acompañan la mesa son, por ejemplo, juguetes de barro provenientes de Tepalcingo o Tlayacapan, Morelos. Entre éstos destacan los *toritos*, que simbolizan la tierra y se asocian con el trabajo agrícola campesino. Por otra parte, simbolizan el poder<sup>68</sup>, la fuerza, la virilidad, el sol, la luna, la tierra, el cielo, la lluvia y el calor. Por lo general, los templos dedicados al huracán contienen estos juguetes de barro en forma de toritos y de silbato.

<sup>68</sup> "...los rituales pueden controlar el estado del mundo porque en ellos se invoca el poder." Edmund Leach (1975), *Sistemas políticos de la alta Birmania*, op. cit., p. 387.





Ambos tienen la función de invocar la fuerza del viento y de la lluvia, así como de levantar la humedad a la hora de labrar la tierra con la yunta.<sup>69</sup>

## El sahumador

Es un instrumento milenario de carácter ritual. Podríamos decir que es el objeto ritual más importante, porque con éste se elabora todo el proceso de la petición y agradecimiento de lluvias. Es, por así decirlo, el portador del fuego y el vehículo que esparce el alimento sagrado de los ancestros, el aroma del copal y por ende el que porta la plegaria hecha humo para que llegue a los espíritus o potencias. Entre el ramal de graniceros, doña Natalia Hernández le canta al sahumador con la siguiente letra: *Ser sahumador, incienso ya encendió, la vela se prendió, granizo ya cayó, el aire lo llevó, arcoíris ya salió, a donde voy, selva quedo.*<sup>70</sup>

## El copal o incienso

Es una resina que al contacto con el fuego se derrite y produce un humo aromático. En el ritual granicero de petición, agradecimiento y de Todos Santos, el uso de copal es esencial para abrir y cerrar el evento. Sirve también para purificar los artefactos rituales y a las personas, para hacer llegar las plegarias e invocar a las potencias, y para expulsar aires y curar enfermedades. Metafóricamente es una llave para abrir y cerrar los umbrales celestiales y terrenales. La función que desempeña el humo es alimentar y convocar a los espíritus de los ancestros. Es, en otras palabras, una comunicación ritual que involucra el sentido del olfato.

<sup>69</sup> El toro es un animal europeo que, junto al caballo, fue introducido a la Nueva España en el siglo XVI. En el viejo continente su simbolismo "...aparece desde el norte de Europa hasta la India como emblema de poder divino, en especial asociado con dioses lunares, solares y del cielo o la tormenta..." Jack Tresidder (2008), *Diccionario de los símbolos*, México, Grupo Editorial Tomo, p. 230. En este sentido podemos observar un sincretismo visible entre Europa y América a través del culto a los huracanes por medio de los toros.

<sup>70</sup> En la época prehispánica, a los sahumadores se les nombraba *tlemaitl* o "mano de fuego", "porque eran llevados y manejados por las manos para ejecutar el "incensamiento", *tlenamaquilitzli*, moviéndolos hacia uno y otro lado para que el aire avivara el fuego hacia las cuatro divisiones de la tierra y que a todos los números les llegara la plegaria hecha humo." Salvador Mateos Higuera (2009), *Enciclopedia gráfica de México*, tomo V, *Objetos de culto*, op. cit., p. 173.





En la actualidad, los graniceros adquieren esta resina en el mercado anual que se instala el Miércoles de Ceniza, en los alrededores del cerro del Sacromonte, con los indígenas nahuas y tlapanecos que provienen del estado de Guerrero. Existe una gran variedad de resinas, entre las que figuran el copalillo, sahumero o mirra, táscate, nacahuita, etc. La resina de copal se extrae del árbol de *Bursea bipinnata* (Moc. & Sessé ex DC.) Engl., y tiene una amplia distribución por el territorio mexicano. El acopio de resinas de copal de pencas se hace cada año durante los meses de la temporada de lluvias. En la época prehispánica los especialistas ceremoniales portaban el *copalli* o incienso en una bolsa hecha a base de papel o algodón; a este artefacto lo nombraban *Copalxiquipilli* (en el *Código Borbónico*, lámina 4, se presenta una bolsa de copal, como ofrenda preciosa, por la flor que la acompaña).

Los hallazgos arqueológicos de dicha materia son "...artefactos elaborados con resina de copal, que se encuentra en las ofrendas del recinto sagrado de Tenochtitlan en forma de barras, bollas, cilindros, conos, en bases globulares, cónicas y piramidales de los cuchillos de pedernal, las figuras antropomorfas y la pedacería amorfa"<sup>71</sup>.

### La escoba de cambray

Es símbolo de purificación y remoción; se utiliza para barrer templos, para "levantar sombra de difuntos" (por caída de rayo), expulsar aire de relámpago, trueno y centella. Estos artefactos los confeccionan los campesinos de Amecameca con una hierba de nombre "popotillo" (*Muhlenbergia cuadridentata* (Kunth) Trin. POA); crece en la alta montaña, especialmente al rededor del templo de María Blanca y Agua Dulce, cerca de los 4,000 msnm. La época de recolección es en tiempo de secas (invierno).<sup>72</sup>

<sup>71</sup> Aurora Montúfar López (2012), "El copal: producción, circulación, y usos", en Leonardo López Luján (coord.), *Humo aromático para los dioses: una ofrenda sahumadores al pie del Templo Mayor de Tenochtitlan*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, p. 115.

<sup>72</sup> El acto de barrer se nombraba *tlachpanaliztli* y era una obligación de hijos, mujeres y hombres, barrer muy de madrugada casas y patios. "Luego se hace la ofrenda, la colocan frente al diablo; entonces ofrecíanla. Luego (con esto tomaba éste el sahumero), con (el que) el sacerdote incensaba." Francisco del Paso y Troncoso (s/f), *Ofrendas que se ofrecían a los demonios*, México, Biblioteca de Historiadores Mexicanos, Editor Vargas Rea.





## La jícara de color rojo

Simboliza a los cerros, pues éstos en su interior contienen el agua de la lluvia y el deshielo de los volcanes. Este receptáculo circular, cóncavo, donde se deposita agua proveniente de los manantiales, es un instrumento ritual con el que se conjura la lluvia. Los graniceros arrojan el agua de las jícaras y piden a los espíritus o potencias que rieguen el agua por todo el globo terráqueo. Anteriormente se utilizaban cántaros de barro o *Xocanil*. Las jícaras rojas son confeccionadas por grupos étnicos de Oaxaca y Guerrero. El material con que se elaboran son producto del árbol del huaje (*Leucaena esculenta*. [Moc. & Sessé ex. DC. Benth]). Los graniceros las adquieren en el mercado que se levanta cada Miércoles de Ceniza en los alrededores del Cerro del Sacromonte. En la visión mesoamericana estás jícaras se nombraban *Quiauhtzotzocolli* "cántaros de lluvia":

"Una mansión con cuatro grandes tinajas, barreñones, según cuenta la leyenda, cada uno con aguas prodigiosas, que al mejorar la tierra producían efectos distintos: una, la buena, era la fructificadora de los maíces, la que multiplicaba y henchía los granos haciendo que creciera la vegetación, para que el hombre y la bestia tuvieran alimentos. Otra creaba moho y pudría los frutos, negando la subsistencia. Otra más, trataba a la flora con crueldad helándola, dejándola parálitica o quemándola, en suma, dándole muerte. Y la última, negándole crecimiento y producto, porque su materia carecía de las sustancias o los dones que la primera tenía, por lo cual donde ella caía, era causa de sequía y con ella desolación y hambre."<sup>73</sup>

## Las velas

Son símbolo de iluminación espiritual. En la metáfora del ritual representa a los ancestros, solitarios y ambiciosos. En los templos se depositan velas alrededor y al pie de la Santa Cruz, algunas se encienden y otras no; las que no se utilizaron se reparten entre los gra-

<sup>73</sup> Salvador Mateos Higuera (2009), *Enciclopedia gráfica de México*, tomo V, *Objetos de culto*, op. cit., pp. 156-157.







niceros y sirven para ahuyentar las tempestades, éstas se encienden en los altares domésticos. Por otra parte, las velas se asocian con el fuego. Para la religión mesoamericana el fuego era el elemento más antiguo, relacionado con la energía divina, la purificación, la revelación, la regeneración, la pasión espiritual, la prueba, la ambición, la inspiración y el poder creativo y destructivo. En este sentido, el fuego como poder destructivo se asocia con el relámpago, es decir, con *Tláloc*.<sup>74</sup>

### **Las palmas benditas**

Son símbolo del viento, metafóricamente empujan nubes y cortan granizo. En la religión católica es un arma del Arcángel San Miguel. En la religión prehispánica es el símbolo de Éhecatl-Quetzalcóatl.

Esta planta fue en la época prehispánica un elemento indispensable dentro de las ofrendas porque se relacionó con el viento y la lluvia. Para los antiguos mexicanos, en su forma de observar la naturaleza, el uso de las palmas servía para asegurar el mantenimiento de las milpas y los campos de cultivo. Simbolizaban al dios del viento (Éhecatl), porque metafóricamente empujan las nubes, cortan el granizo e invocan a Tláloc que es el que modera las lluvias. Pero también se relacionan con el signo calendárico "*ce atl itonal* (Uno Agua)."<sup>75</sup>

### **Los candelabros**

Son símbolo del temporal, tienen la función de atajar el granizo, los ventarrones y tempestades. Estos artefactos son de barro cocido y se confeccionan con la figura del Arcángel San Miguel. En la religión cristiana él es el protector de la iglesia y es considerado abogado del pueblo elegido. En la religión mexicana los candelabros se asocian

<sup>74</sup> "En la mitología de los antiguos mexicanos, localizamos registrada una fecha importante que nos remitió al origen de esta deidad. El tercer sol, 4 Quiyáhuítl, se llama Quiyauhtonatíuh [o sol de lluvia]. Durante él sucedió que llovió fuego, y la gente se abrasó; también llovieron arenas [de ceniza], y dicen que entonces cayeron las arenas [de ceniza] que [ahora] vemos, que hirvió el tezontle y que se formaron los peñascos rojizos." *Anales de Cuauhtitlan* (2011) (Paleografía y traducción de Rafael Tena), México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Colección Cien de México, p. 31.

<sup>75</sup> Alfredo López Austin (1967), "*Términos del Nahuallatolli*", en *Historia mexicana. Revista del Colegio de México*, México, vol. 17, núm. 1, julio/septiembre, pp. 21-22.





con los *ehecatones*, servidores de Ehécatl-Quetzalcóatl, los cuales soplan el viento por los cuatro rumbos del universo.

### **El sonido del cohete**

Es la onomatopeya del relámpago. Después de las plegarias de petición de lluvias y del depósito de las ofrendas se tiran tres cohetes, metáfora de tocar las puertas del cielo; en otras palabras, es una señal que indica alegría y una invitación a la fiesta. Aquí se involucra el sentido auditivo.

### **El confeti**

Simboliza los colores del arcoíris, fuerza meteorológica animada que emerge de un templo dedicado al huracán y al arcoíris. En la semántica del color tienen un significado psicológico. Por ejemplo, los ancestros, se dice, prefieren los colores claros (asociados con la vida) que oscuros (relacionados con el duelo), porque atraen su atención, tales como el rojo, naranja, amarillo, verde, azul, índigo y violeta.<sup>76</sup>

### **El tlecuil**

Es el espacio donde se depositan leños para producir fuego, el fuego de hogar y de la cocina. En el caso de los templos de montaña, cada templo contiene un *tlecuil* con una base de piedras que forman un rectángulo. Este lugar sirve para recalentar los alimentos de los depósitos ceremoniales. Todos los alimentos se preparan primero en el *tlecuil* doméstico. Cada granicera, encargada de un templo, recolecta, selecciona y cocina los alimentos en su propio *tlecuil*. Los *tlecuiles* de montaña funcionan exclusivamente cada año para recalentar los alimentos tales como el mole, el arroz, los tamales y las tortillas que se depositan en las mesas. El *tlecuil* es el símbolo de la unidad entre el ser humano y la tierra. Es también una unidad de

<sup>76</sup> En este sentido proponemos que, el confeti se asocia con los siete colores del arcoíris, con *Xiuhcoatl*, de la voz náhuatl, "Serpiente de Fuego" y probablemente con *Chicomecoatl*, del náhuatl, "Siete Serpiente" o "Diosa del Maíz, guardianes del inframundo, la vegetación y la fertilidad. Véase Gabriel Espinosa Pineda (2008), "El aspecto masculino del arcoíris prehispánico", en *Cuicuilco, Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia*, México, Nueva época, vol. 15, núm. 43, mayo/agosto, pp. 159-184.





consumo en fractal<sup>77</sup>, porque primero se enciende el fuego de aldea y después el fogón de montaña. Es además un elemento tradicional que otorga identidad a los graniceros. En la semántica de los olores la comida de las ofrendas debe oler a campo o leña<sup>78</sup>. Incluso, se podría plantear que el hecho de que los alimentos estén calientes es porque involucran el sentido del tacto.

Como hemos podido apreciar, a lo largo de la descripción e interpretación de las ofrendas, éstas van más allá de un tipo de comunicación verbal. Las ofrendas, a través de su simbolismo en general, involucran algunos sentidos del ser humano: olfato, gusto y tacto. Este simbolismo, por lo tanto, moldea una forma de comportamiento que se experimenta a nivel grupal y a nivel individual. En el sentido grupal, la atmósfera que envuelve el conjunto de la ofrenda se puede traducir como una fiesta, en otras palabras, como una comunión ritual con la naturaleza.

Podemos afirmar que el ser humano se permite experimentar otras sensaciones distintas a las ordinarias. Éstas se sustentan en el hecho de ayunar, de hacer penitencia y de dejarse envolver por los colores del paisaje, el olor de los bosques y, en especial del copal. La altura de las montañas encamina a vivir, o mejor dicho, a sentir o a percibir el mundo sagrado bajo una verdadera experiencia religiosa, donde se entra en contacto con planos diferentes a la realidad cotidiana, que nada tienen que ver con lo que en occidente se deno-

<sup>77</sup> "El término *fractal* fue introducido en los años setenta por Benoît Mandelbrot para desinar conjuntos que poseen propiedades geométricas particulares: la similitud interna y la no variabilidad en los cambios de escala. Una estructura fractal es la misma de cerca como de lejos, como es el caso de multiples formas naturales a modo de la col romanesca o de los tubos ramificados de los bronquios. El fractal es una construcción geométrica, por lo cual el uso de este término en las producciones humanas debería, en sentido estricto, reservarse al hábitat y a las producciones plásticas en los cuales sea posible calcular la dimensión fractal". Ron Eglash (1999), *African Fractals. Modern Computing and Indigenous Design*, New Brunswick, Rutgers University Press, apud Danièle Dehouve (2014), *El imaginario de los números entre los antiguos mexicanos*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Centro de Estudios Mexicanos y Centro Americanos, p. 75.

<sup>78</sup> En la época prehispánica existían múltiples *tlecuiles* con diversas funciones ceremoniales. "Es posible distinguir en toda la producción de braseros, cuatro grupos: los pequeños y manuales; los medianos y comunes, que eran vendidos en el mercado, adquiridos por cuantos tenían adoratorios o altares en sus casas; los grandes y de ornamentación, mandados a hacer por los señores para sus templos privados o para obsequiar a los templos públicos, o también aquéllos que los alfareros labraban como un alarde de su arte y que al fin quedaban frente a la imagen de un dios, y por último, los monumentales e inamovibles del Recinto Sagrado." Salvador Mateos Higuera (2009), *Enciclopedia gráfica de México*, tomo V, *Objetos ceremoniales*, op. cit., p.191.g





mina un éxtasis o una alucinación. Entre los especialistas rituales se trata de un desprendimiento y de un redescubrimiento de las raíces ancestrales que han impulsado al humano a intentar incrementar el sentido de la vida y de la muerte.

## HACIA LA CONSTRUCCIÓN DEL PAISAJE

Pedro Sergio Urquillo Torres, en su obra “El paisaje en su connotación ritual. Un caso en la Huasteca potosina, México”, define el paisaje de la siguiente manera:

El paisaje ritual representa así el tránsito de lo morfológico a lo simbólico. Es producto de la cotidianeidad humana con el mundo natural y resultado de la sedimentación histórica de las diferentes generaciones que en él han marcado su presencia de forma tangible o intangible. Con esta connotación, el paisaje es un espacio sagrado cargado de significados culturales de profunda raigambre, que concilia el aquí y el ahora de la comunidad con su historia a través de la repetición de ciertas conductas consagradas. El ritual es un esfuerzo colectivo o estrategia social de refrendo o actualización de los convenios sagrados de reciprocidad entre las fuerzas de la naturaleza y los seres humanos. Para ello, el ritual apela a la memoria de la comunidad, que finca a la colectividad en el contexto cíclico de los pactos primordiales.<sup>79</sup>

Por otra parte, el paisaje ritual es una unidad *material* que se constata en la construcción urbana, las rutas de peregrinación que conectan con los santuarios, caminos que interconectan poblaciones y cerros, y unidad *natural* que se concibe en las escarpadas montañas, bosques y cuevas. Pedro Sergio Urquillo Torres y Narciso Barrera-Bassols, en “Historia y paisaje. Explorando un concepto geográfico monista” apuntan:

Como punto de partida, nuestra sugerencia es asumir una *postura monista*, en que la naturaleza y la sociedad se ubican inseparable

<sup>79</sup> Pedro Sergio Urquijo-Torres (2010), “El paisaje en su connotación ritual. Un caso en la huasteca potosina”, en GeoTrópicos. *Publicación electrónica*, México, NS. 2, abril, p. 3 [página web en línea], México, disponible en internet: [http://www.geotropico.org/NS\\_2\\_Urquijo.pdf](http://www.geotropico.org/NS_2_Urquijo.pdf)





mente en un marco común o como una totalidad, enfatizando la vinculación holística del ser humano en los procesos ecológicos e incluyendo aspectos que las ciencias biológicas pasaban por alto, tales como la mente humana, la religión, el ritual y la estética. La postura monista en el análisis ambiental nos permite superar la falsa dicotomía que ponderan las tesis dualistas y que suponen los órdenes naturaleza y sociedad como sistemas separados y autónomos, o, en el mejor de los casos, sutilmente matizados desde el enfoque de las esferas *dialécticamente interconectadas* por flujos de complementos y suplementos.<sup>80</sup>

En síntesis, esta postura monista se ha discutido en los círculos de reflexión antropológica de corte posmodernista y desde la perspectiva culturalista. Una obra angular que nos permite revisar las discusiones más recientes sobre la epistemología del dualismo conceptual “naturaleza-cultura” es *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*.<sup>81</sup> En uno de los artículos: “La ecología como semiótica”, se toca el “fundamento monista del contextualismo”. “Esto argumenta que la gente, su saber y su medio ambiente existen inseparablemente ‘cada uno dentro de los otros’. Cuando el medio ambiente es ‘separado de los agentes humanos y percibido como un hábitat exterior no humano’ subyugado por especialistas que imponen distinciones y categorías exteriores en interés del orden, la racionalidad y la uniformación, queda abierto a la ‘apropiación, la dominación, el ataque, la conquista y la domesticación’”<sup>82</sup>. En este sentido, el concepto de naturaleza, ecología o sistema viviente debe su valor simbólico y cultural a una red de “ecocosmografías tradicionales”. Por ejemplo, una propuesta muy convincente es la de Rappaport, quien sostiene que la conceptualización de la naturaleza genera proposiciones “cuya verdad depende de las creencias de los agentes”.

<sup>80</sup> Pedro Sergio Urquijo-Torres y, Narciso Barrera-Bassols (2009), “Historia y paisaje. Explorando un concepto geográfico monista”, en *Andamios. Revista de investigación social*, México, vol. 5, núm. 10, abril, p. 229.

<sup>81</sup> Philippe Descola y, Gísli Pálsson (coords.) (2001), *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, México, SigloXXI Editores.

<sup>82</sup> Alf Hornborg (2001), “La ecología como semiótica. Esbozo de un paradigma contextualista para la ecología humana”, en Philippe Descola y, Gísli Pálsson (coords.) (2001), *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, México, Siglo XXI Editores, p. 66. También véase Elisabeth Croll y David Parkin (eds.) (1992), *Bush, Base; Forest, Farm: Culture, Environment and Development*, United Kingdom, Routledge.





Es un mundo en que lo legítimo y lo significativo, lo descubierto y lo construido, son inseparables, el concepto de ecosistema *no es simplemente un marco teórico* dentro del cual es posible analizar el mundo. Es él mismo un elemento fundamental en el mantenimiento de la integridad de ese mundo frente a ataques cada vez más fuertes. Para decirlo de otra manera, el concepto de ecosistema no es simplemente descriptivo [...] También es 'performativo'; el concepto de ecosistema y las acciones inspiradas por él son *parte de los medios de que el mundo dispone para mantener, si es que no en realidad para construir, ecosistemas.*<sup>83</sup>

Nuestra hipótesis es que el paisaje ecológico no está separado del paisaje urbano, así como lo está "naturaleza-cultura". Paisaje es el espacio de convivencia entre el ser humano y la naturaleza, convivencia de mutua aceptación que permite estructurar la vida del individuo en sociedad y, por ende, obtener de éste, el sustento: alimento, vivienda, vestido, incluyendo la apertura de los saberes locales ambientales. Desde esta posición, el ritual es un saber ancestral que busca regular la vida del hombre en sociedad, en relación con la naturaleza, y por supuesto, con los ciclos de la agricultura, incluyendo las formas de organización social y económica: jerarquía cívico-ceremonial. Por lo tanto, el modelo cívico-ceremonial de la comunidad campesina es una maqueta que estructura el paisaje ritual. Otra propuesta importante proviene desde la perspectiva teórica del arqueólogo polaco Stanislaw Iwaniszewski, quien propone que el paisaje debe entenderse como la construcción cultural que crea las relaciones de significado entre los diversos componentes del medio ambiente. El paisaje, desde el enfoque fenomenológico, se define como el mundo-de-la-vida y como la construcción cultural que resalta de la experiencia-de-vivir-en-el-mundo. En otras palabras:

El paisaje es el espacio vivencial subjetivamente centrado en el hombre y la relación del paisaje con el hombre consiste en `darle fondo', a partir del cual el hombre puede crearse a sí mismo.

<sup>83</sup> Alf Hornborg (2001), "La ecología como semiótica. Esbozo de un paradigma contextualista para la ecología humana", *op. cit.*, p. 75. También véase Roy Rappaport (1990), "Ecosystem, populations and people", en Emilio Moran (ed.) *The Ecosystem Approach in Anthropology. From Concept to Practice*, United States, University of Michigan Press, pp. 41-72.





De eso resulta que cuando el hombre se apropia del espacio circundante tiene que alejarse de su hogar. Para apropiarse del espacio, tiene que moverse recorriendo caminos. Los caminos relacionan al hombre con sus espacios circundantes y con otros lugares. Los lugares y caminos tienen direcciones, éstas ayudan al hombre a moverse en el espacio, lo orientan y lo relacionan con los lugares lejanos. Los caminos atraviesan paisajes que son más o menos familiares y conocidos por el hombre y entonces estructuran, junto con las direcciones, el espacio existencial del hombre. El espacio vivencial, que es estructurado, es un modo particular de vivir del hombre.<sup>84</sup>

Aunado a esto entendemos paisaje ritual como “casa o morada” de las deidades, los elementos de la naturaleza, del cosmos y de los difuntos. El paisaje es, por lo tanto, un espacio profano y sagrado donde el ser humano vive día a día en una convivencia mutua con los espíritus de la naturaleza, pues las comunidades campesinas creen que se posan en los cerros, las cuevas, y juegan el papel de guardianes del entorno natural.

Hipotéticamente planteamos que el ritual se lleva a cabo en el espacio urbano, así como en los diversos pisos ecológicos, por una serie de necesidades que demanda la vida cotidiana, como son las económicas, sociales, culturales, políticas y religiosas que establecen un alto grado de dependencia con la naturaleza para explotar el excedente de los recursos naturales que se distribuyen por toda la zona de los volcanes. Para llevar a cabo el ritual y la construcción del paisaje ritual<sup>85</sup> se requiere de una compleja forma de organización ritual, esencialmente de carácter campesino.

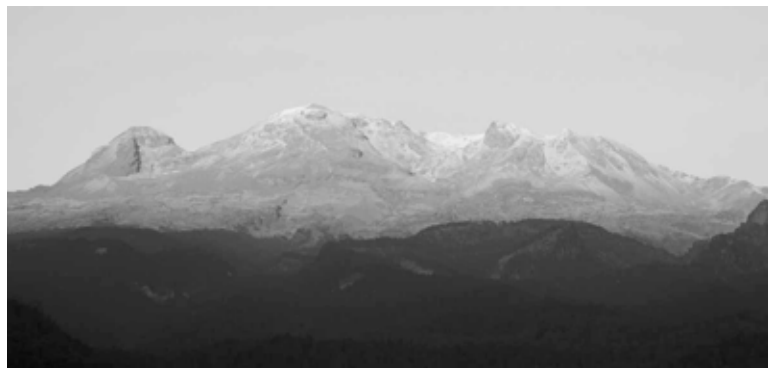
Esta estructura campesina posee una fuerte dependencia de la naturaleza que le permite acceder a ella para ritualizarla y explotarla en su

<sup>84</sup> Stanislaw Iwaniszewski (2011), “El paisaje como relación” en Stanislaw Iwaniszewski y Silvina Vigliani (coords.), *Identidad, paisaje y patrimonio*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, p. 35.

<sup>85</sup> Por construcción del paisaje ritual entendemos que “Cada cosmos es una construcción histórica y cultural producto de los pueblos que en su especificidad relativa toman conciencia del mundo reproduciendo procesos de significado muy específicos de su identidad...” Gustavo Aviña Cerecer y Walburga Wiesheu (coords.) (2009), *Construyendo cosmologías: conciencia y práctica*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, p. 8.



beneficio por medio de una estricta relación de compensación. Dentro de los elementos rituales que componen dicha estructura de pensamiento sobresale la idea de intercambio.<sup>86</sup> En concreto, esta última categoría de análisis nos permitirá entender la lógica campesina de reciprocidad en relación con el cosmos, la naturaleza, los difuntos y los santos.<sup>87</sup>



**Foto 5.** Paisaje ritual del volcán Iztaccíhuatl.

<sup>86</sup> Modelo tomado de Marcel Mauss, quien analizó las formas primitivas del contrato entre los grupos tribales de la costa del Pacífico en el noreste de Norteamérica, tanto en Estados Unidos como en la provincia de la Columbia Británica de Canadá. “*La obligación esencial del potlach es la de dar*. El jefe ha de dar *potlach*, por sí, por su hijo, su yerno o su hija y por sus muertos. No es de menos la *obligación de recibir*. No se tiene derecho a rechazar un don, a rechazar el *potlach*, pues actuar de ese modo pone de manifiesto que se tiene miedo de tener que devolver y de quedar «rebajado» hasta que no se haya devuelto. *La obligación de devolver es el todo en el potlach*, siempre que no consista en una pura destrucción. Generalmente, el *potlach* tiene que devolverse siempre ampliamente e incluso cualquier don ha de devolverse con usura.” Mauss Marcel (1979), *Sociología y Antropología*, Madrid, Tecnos, pp. 208-210.

<sup>87</sup> Otros estudios sobre el paisaje a los que puede remitirse el lector son los siguientes: Anthony Aveni (comp.) (1980), *Astronomía en la América antigua*, México, Siglo XXI Editores. Anthony Aveni (2005), *Observadores del cielo en el México antiguo*, México, Fondo de Cultura Económica, Sección de Obras de Antropología. Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (1991<sup>a</sup>), *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, Serie de la Historia de la Ciencia y la Tecnología. Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y, Arturo Montero (coords.) (2001), *La montaña en el paisaje ritual*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes: Instituto Nacional de Antropología e Historia. David Carrasco (1991), *To Change Place: Azteca Ceremonial Landscape*, United States, University Press of Colorado. Philip Arnold (1999), *Eating Landscape. Aztec and European Occupation of Tlalocan*, United States, University Press of Colorado. Margarita Loera Chávez y Peniche, Iwaniszewski Stanislaw y Ricardo Cabrera (coords.) (2011), *América, tierra de montañas y volcanes. I: Huellas de la Arqueología*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Margarita Loera Chávez y Peniche, Iwaniszewski Stanislaw y Ricardo Cabrera (coords.) (2013a), *América, tierra de montañas y volcanes. II: Voz de los pueblos*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Margarita Loera Chávez y Peniche, Iwaniszewski Stanislaw y Ricardo Cabrera (coords.) (2013b), *América, tierra de montañas y volcanes. III: Historia y Ambiente*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.



## UN ACERCAMIENTO A LA HISTORIA DE NAHUALAC

### Désiré Charnay: el siglo XIX

Nahualac fue uno de los primeros sitios arqueológicos de la alta montaña mexicana conocido por los habitantes de las poblaciones aledañas a los volcanes y escavado a finales del siglo XIX por un extranjero. Fue durante los años de 1859 y 1880 cuando el explorador, arqueólogo y fotógrafo francés Désiré Charnay viajó a México, bajo el patrocinio de su natal Francia y de Estados Unidos de Norte América, para explorar, describir y fotografiar las monumentales zonas arqueológicas de las antiguas culturas mesoamericanas del nuevo continente.

Los resultados de sus viajes quedaron plasmados en sus diarios de viajero, que posteriormente se publicaron en la obra conocida en francés, *Les Anciennes Villes du Nouveau Monde*<sup>88</sup>; y en inglés, *The Ancient Cities of the New World*<sup>89</sup>; en español la obra no ha sido traducida en su totalidad. Sin embargo, existe el libro *América pintoresca*, donde localizamos un apartado dedicado a las zonas arqueológicas de la alta montaña de los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl titulado: "Mis descubrimientos en México y en la América central."<sup>90</sup>

En los capítulos "Exploración de montaña" y "Cementerios de Tenenepanco y Nahualac" Charnay nos narra la travesía por México y en especial por la región de los volcanes. Durante su viaje describe a detalle cómo cruzó por ferrocarril desde la Ciudad de México hasta el pueblo de Amecameca, comunidad enclavada al pie de los montes de oriente. Durante sus recorridos logró realizar diversos descubrimientos arqueológicos tales como las zonas arqueológicas de alta montaña llamadas Tenenepanco y barranca de Nexpayantle, ambos ubicados en el volcán Popocatepetl, y Nahualac, situado en el volcán Iztaccíhuatl.

<sup>88</sup> Désiré Charnay (1885), *Les anciennes villes du nouveau monde. Voyages d'explorations au mexique at dans l'amérique centrale*, Paris, Librairie Hachette ETC.

<sup>89</sup> Désiré Charnay (1888), *The Ancient Cities of the New World. Being Voyages and Explorations in Mexico and Central America from 1857-1885*, New York, Harper & Brothers.

<sup>90</sup> Désiré Charnay (1884), "Mis descubrimientos en México y en la América Central", en *América pintoresca. Descripción de viajes al nuevo continente por los más modernos exploradores Carlos Wiener, Doctor Crevaux, D. Charnay, et al.*, España, Montaner y Simón Editores, pp. 265-340.



Respecto al primer sitio arqueológico Tenenepanco, Charnay cuenta que con la ayuda de algunos campesinos de la comunidad de Amecameca pudo acceder al volcán Popocatepetl. Durante el primer día de la expedición logró ascender al mítico Paso de Cortés, al “Rancho Tlamacas”, desde donde visualizó el primer cráter del Popocatepetl conocido como “El Pico del Fraile” a los 4,000 msnm. Encontró entonces un singular sitio percatándose de que en la superficie había material arqueológico (hallazgo de 1859).

En los días subsecuentes se iniciaron las excavaciones arqueológicas y se extrajeron trescientas setenta piezas. Durante el segundo día, se localizaron tumbas con osamentas acompañadas de objetos ceremoniales. En su diario anotó lo siguiente:

...Abrimos zanjas que cruzaban por toda la meseta y descubrimos tumbas intactas. La primera fue la de una mujer, cuya cabeza se pudo preservar, pero los miembros, el húmero, el fémur y la tibia estaban reducidos a pasta y tan podridos que no se les podía tocar.

Los muertos estaban sepultados a una profundidad que variaba entre sesenta centímetros y metro y medio, con el cuerpo encogido, las rodillas tocando a la barba, y los brazos también doblados, pero no había rastro de manos ni de pies. La tumba contenía sobre la cabeza del difunto una copa o una fuente de barro cocido, dos vasos retorcidos de tierra negra y otras vasijas. Todo ello estaba húmedo, los cacharros llenos de tierra y de agua, y hubimos de tomar las mayores precauciones para extraer de la tierra tan frágiles objetos. Una vez puestos al sol, se endurecieron, y se los podía limpiar y embalar.

En una de aquellas tumbas yacían cuerpos, el de un hombre y el de una mujer, en cuanto puede juzgar por sus osamentas, así como varios objetos de alfarería [...] Así es que encontré una multitud de objetos de piedras exquisitas, de esa piedra verde, dura y de tan hermoso pulimiento, especie de jade, serpentina, etc., que los indios estimaban más que la esmeralda y a la que llamaban *chalchihuitl*; también encontré muchas flechas de obsidiana, un gran número de





perlas de piedra dura para collares, al mismo tiempo que otras de barro cocido y algunas figurillas. Pero ¡cosa extraña! Ni una vasija; y lo más particular aún era que ni una sola de dichas perlas, ni siquiera uno de aquellos objetos de adorno estaba entero [...]

Por cada tumba registrada encontré generalmente dos intactas. Los muertos no estaban orientados, sino que parecían depositados en la tumba de cualquier modo.<sup>91</sup>

Durante el tercer día, se continuaron desenterrando más objetos rituales, utensilios domésticos, piedras preciosas, jarras zoomorfas, discos con glifos, figurillas y juguetes en formas de perritos con cuatro ruedas; éstos últimos sumamente importantes para Mesoamérica, ya que sólo se han realizado contados descubrimientos de estos artefactos en dicha área cultural, los cuales posteriormente fueron considerados como “juguetes de los dioses de la lluvia.”<sup>92</sup> Charnay al respecto anotó lo siguiente:

Afortunadamente, nuestras riquezas aumentan a diario; utensilios domésticos, jarrones de todas formas representado al dios Tláloc, el dios Tolteca por excelencia, el dios de la lluvia; copas para frutos y joyas con pies en forma de pico de pato o de cabeza de jabalí; vasos raros teñidos de colores vivos todavía; jícaras de chocolate con tortugas, una viuda nueva que surge como una resucitada de esa confusión de muertos. Caricaturas de guerreros antiguos; un aguador con sus correas llevando como hoy su gran cántaro a la espalda, juguetes de niños, un carrito de barro cocido, nuevo aún, con sus cuatro ruedas enteras y que una pobre madre enterró junto al cadáver de su hijuelo: ¡hallazgo inesperado, maravilloso para mí! Aquel carrito estaba formado por el cuerpo estirado de un animal de orejas muy tiesas y agudo hocico que se levanta hacia delante; es una cabeza de coyote, probablemente un zorro, cuya cola ocupa la parte trasera. Las ruedas se adaptan a cuatro pequeños fragmentos de barro cocido puestos a los lados. Repongo los ejes de madera, desaparecidos hace siglos, y mi carrito rueda.<sup>93</sup>

<sup>91</sup> *Ibid.*, pp. 285 y 286.

<sup>92</sup> Gordon F. Ekholm (1945-46), “Wheeled Toys in Mexico”, en *American Antiquity*, vol. 11, pp. 222-228.

<sup>93</sup> Désiré Charnay (1884), “Mis descubrimientos en México y en la América central”, *op. cit.*, p. 286.



Además, para la fecha 9 de julio, logró realizar más descubrimiento de tumbas acompañadas de aproximadamente sesenta piezas y diversos objetos ceremoniales muy probablemente proveniente de ofrendas dedicadas al culto al agua, a la montaña y a los dioses de los volcanes.

Diez tumbas abiertas encontré cinco intactas, que nos dieron sesenta piezas notables, una de las cuales no tiene igual y ofrece un interés excepcional. Es una copa de barro cocido de tres pies, de diez y ocho centímetros de anchura por ocho de altura y cinco de concavidad; por milagro sale sin mancha alguna de su mansión subterránea, y está cubierta interior y exteriormente de lindos dibujos pintados con vivísimos colores. El blanco, el amarillo, el azul, el verde y el encarnado se combina en ella formando un conjunto de efecto armonioso: estos colores parecen esmaltes y son de relieves. La copa en cuestión era una obra maestra, y temblé literalmente de emoción al recoger aquella vasija maravillosa. Encontramos otra, algo más pequeña y casi tan hermosa, pero manchada de tierra.

En aquellas tumbas recogí también gran número de campanillas de cobre que debieron servir de adorno o de moneda. Unos jarrones de redonda panza llevaban sobre fondo negro una mano pintada de encarnado [...] Pero lo más extraordinario que descubrimos fue un cerebro humano bien conservado, a pesar de haber desaparecido totalmente la bóveda craneana. Una ancha y fuerte copa en la cual estaba, por decirlo así, enclavada aquella masa cerebral, la había preservado de todo detrimento. No era posible; todavía se veían las circunvoluciones cerebrales y las pequeñas líneas rojas de los vasos sanguíneos.

Una vez realizada la hazaña de Tenenepanco, al siguiente día, el inquietante espíritu de Charnay lo llevó a descubrir la llamada barranca de Nexpayantla, localizada a unos cuantos kilómetros de Amecameca y San Pedro Nexapa, localizada a los 3,160 msnm. Él la llamó "Mispayantla" y durante su recorrido, observó y describió en su diario la rica biodiversidad y cultura que envolvía a este espacio geográfico.





...La barranca es admirablemente hermosa en su parte superior, y los bancos de roca que se elevan a uno y otro lado como muros perpendiculares, tienen doscientos y trescientos metros de altura. El río que corre por su fondo está lleno de piedras desprendidas y de troncos de árboles derumbados, y el camino es tan áspero, que tuvimos que apearlo de los caballos para llegar al sitio en que estaban las grutas. Una vez allí, nos encontramos ante unas aberturas situadas a setenta metros sobre el suelo [...] Por el suelo estaban esparcidas algunas osamentas rotas y restos de cráneos, pero ni uno sólo podría aprovecharse. Dos cruces de madera plantadas a la derecha, en lo profundo de la cueva, atestiguaban sentimientos piadosos en memoria de los muertos [...] Recogimos, sin embargo, algunas reliquias; mangos de cacerolas de todos tamaños; fragmentos de vasijas de barro encarnado rayado de negro, un ídolo de Tláloc y un tubo de agujeros, resto de una flauta india.<sup>94</sup>

Más allá de Tenenpanco y Nexpayantla estaba Nahualac, enclavado y escondido en la montaña, esperando a ser descubiertas más de ochocientas piezas arqueológicas aludiendo, muy probablemente, al culto a Tláloc. Fue gracias a los campesinos de Amecameca que Charnay pudo acceder al misterioso lugar del Iztaccíhuatl. Durante una larga caminata a caballo sobre un terreno sinuoso y escarpado, se le mostró uno de los paisajes más sorprendentes de la región volcánica. He aquí la crónica de su aventura, la cual vale la pena reproducir en su totalidad.

He dicho que el Iztaccíhuatl es más pintoresco que el Popocatepetl, más que para apreciar sus bellezas hay que ir trepando por las numerosas montañas que le sirven de base. El sitio está poco frecuentado, los senderos son escasos, y como estamos en la estación de las lluvias, son además horribles. Subimos arrostrando dificultades inauditas; los caballos resbalan, se encabritan, caen y estamos cien veces a punto de rompernos la cabeza. La pobre mula cargada con los víveres y las herramientas, a pesar de los esfuerzos de los dos indios que la guían o la sostienen, se para, se tiende y se niega a seguir adelante, por lo cual hay que alivianarla de la mitad de la carga repartiéndola entre hombres y caballos.

<sup>94</sup> *Ibid.*, pp. 288.



Los puntos de vista son soberbios; habiendo salido de Amecameca, nos encaminamos en derechura al este, subiendo por las cuestas más empinadas y andando por el borde de los precipicios hacia el centro de la gran montaña; pero ¡cuántos rodeos!

Cuando llegamos a las alturas, estamos extenuados de cansancio: son las once y pregunto a mi guía si llegaremos pronto: «Es allí, muy cerca, me contesta; detrás de esa cresta.» Necesitamos aún andar dos horas para llegar a la cresta en cuestión: hemos invertido más de seis horas en subir a la cumbre, desde la cual descubrimos a nuestros pies un valle oblongo de 1,200 metros de largo por 500 a 600 de ancho, cerrado enteramente por las eminencias que hacia la parte de México, al oeste, hacen su acceso imposible. Al este el valle está limitado por los picos del Iztaccíhuatl, picos desnudos, cubiertos de nieve inmaculada que baja a 200 metros del sitio en que nos encontramos.

El barómetro indica 3,850 metros de altitud a nuestro paso por la cresta, y 3,790 en la cañada a que descendemos: estamos poco más o menos a la altura de Tlamacas. Este vallecito está tan apartado del mundo por sus paredes de roca cortadas a pico que los extranjeros no podrían dar con él. En su interior, hay suaves pendientes que conducen a su terraplén, y que están cubiertas de pinos achaparrados; la vegetación no pasa de aquí; más arriba, no se ve más que rocas peladas. El fondo del valle no tiene un árbol siquiera; pero en su tierra negra brota una yerba espesa que acuden a pastar las reses extraviadas en la montaña.

Este valle llamado Nahualac, del nombre del pico más inmediato, ha estado habitado, porque encontramos en él a modo de unos cimientos de piedra labrada que debieron sostener edificios, y al nordeste descubrimos un estanque de sesenta metros de diámetro abierto por mano del hombre. No se ve rastro alguno de sepultura; pero mis indios se ponen a trabajar y en menos de media hora sacan a luz jarros, platos, copas, etc. Estos jarros tienen la misma forma y son del mismo estilo que los de Tenenepanco, pero de arcilla más tosca, y están menos adornados.





Pasamos la noche, que nos pareció interminable, debajo de una simple choza de esteras. Por la mañana, nos calentamos el estómago con un buen trago de mezcal, y volvimos a emprender nuestra tarea. Los hallazgos fueron numerosos, pero todos parecidos, y los ídolos, los carritos de niño, las urnas y los dioses Tláloc se repitieron sin cesar.

La estación de Nahualac ocupaba mucha más extensión que la de Tenenepanco, y nos pareció además de fecha mucho más remota, porque no encontramos ni un sólo fragmento de osamenta humana. También abundaba más la imagen de Tláloc, habiendo encontrado algunas completas, agitando con la mano derecha una serpiente, atributo que simbolizaba el relámpago, el rayo y la tempestad.

Recogimos en Nahualac cerca de ochocientas piezas de todas formas, y provistos de tan rico botín, nos despedimos de la montaña.

He hablado de la subida; pero ¿qué diré de la bajada? Marcho delante, seguido del ingeniero y dejando detrás a los indios con las vasijas y los bagajes. Privados de nuestros guías, nos perdemos más bien que bajamos, llevando de la brida a nuestros caballos, porque ni siquiera podemos pensar en cabalgar. Atravesamos un espeso bosque en el que no hay senda alguna, y a veces la cuesta es tan rápida que bajamos veinte y más metros tendidos de espalda mientras que nuestras cabalgaduras se precipitan sobre nosotros como avalanchas, costándonos trabajo impedir que nos aplasten, y tropezando más adelante con las mismas dificultades é idénticos peligros. Por último, a las cuatro horas de tan desalentada caminata llegamos al llano, y podemos montar en nuestros caballos rendidos de cansancio, llegando poco después a Ameca.

¿Cuál podrá ser la edad y origen de estos cementerios? Tláloc era una de las principales divinidades toltecas: el dios de las cosechas y de la lluvia. Los pueblos de las altas mesetas, con tanta frecuencia afligidos por sequías crueles, le dedicaban un culto ferviente,



culto que pasó de los toltecas a todos los pueblos que ocuparon sucesivamente el valle. Suponíase que este dios residía en las altas montañas, pero principalmente en los dos volcanes en donde se formaban las tempestades y de donde procedían las lluvias. En tiempo de los aztecas, todos los reyes del Anáhuac, con el emperador de México a la cabeza, celebraban la fiesta de Tláloc con inusitada pompa.

El culto ordinario se practicaba en un oratorio que formaba parte del gran templo de México; mas para la gran fiesta anual se congregaba el pueblo en una montaña, entre Coatepec y Huexotzinco, en donde, según el P. Durán, se celebraban ceremonias especiales que duraban muchos días. El mismo autor habla de víctimas sacrificadas, pero no de enterramientos que, según todos los historiadores, se efectuaban por lo común en los alrededores de los pueblos, en los huertos y en las casas; ninguno habla de los volcanes acerca de ellos.

Además, la pintura que se nos hace del Tláloc azteca no se parece a la del Tláloc de Nahuatlac y de Tenenepanco; y los carritos encontrados en las sepulturas nos retrotraen a grandísima distancia, probablemente a los primeros tiempos de la instalación tolteca, por más que sea muy difícil comprender cómo haya podido caer en desuso una invención de utilidad tan práctica como el carro y hasta perderse su tradición.

En mi concepto, estas dos estaciones son muy antiguas, y cuando tengamos sus reliquias a la vista y podamos estudiarlas detenidamente, emitiremos tal vez, mejor ilustrados, una opinión más precisa.

Tláloc tiene su paraíso llamado Tlalocan, paraíso de verdura, de gratas umbrías, de caudalosos manantiales, en el que maduraban las mieses, reinaba el júbilo y era desconocido el dolor. Este paraíso corresponde a un pueblo apacible, como se nos representa al tolteca, y no a uno de instintos feroces como el azteca que soñaba







tan sólo con guerras y exterminio para ir a descansar en el seno de su terrible y sanguinario dios Huitzilopochtli.<sup>95</sup>



**Foto 6.** Vases, station archéologique d'Apatlatépeco. 17.5X24 cm. Claude-Joseph Le Désiré Charnay (1880-1882). Musée du Quai Branly, Paris, No. PP029485.

Considerando la relevancia arqueológica que tienen estos descubrimientos, debemos apuntar una serie de apreciaciones. En primer lugar, los estudios pioneros de Charnay permitieron conocer la riqueza biocultural de las antiguas culturas mesoamericanas y en especial, la de los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl. De este espacio resaltan varias particularidades, desde el culto al agua y a la montaña hasta la devoción a Tláloc (según el autor de origen Tolteca), a partir de la confección de los encierros ceremoniales o *teztacualcos*, y las ofrendas a los muertos (muy probablemente) "contadas" y de los entierros ceremoniales.

En segundo lugar, desde la perspectiva histórica y ambientalista, los diarios del viajero francés son una rica fuente de información muy valiosa para el etnógrafo o historiador contemporáneo interesado en la reconstrucción microhistórica de la región de los volcanes y como apoyo para el análisis macrohistórico de finales del siglo XIX.

<sup>95</sup> *Ibid.*, pp. 289-291.



En tercer lugar, todo el material recolectado proveniente de los volcanes fue donado al Museo del Hombre o *Musée de l'Homme*, en París, Francia, y al Museo Nacional de los Indios Americanos o *National Museum of the American Indian*, en Washington, D.C., Estados Unidos de Norte América. Esto gracias a que los recursos financieros que recibió Charnay provenían del *Ministerio de la Instrucción Pública* de su natal Francia y de su compatriota, el norteamericano de origen francés, el Dr. Pierre Lorillard.

Por todas estas razones, el trabajo de exploración arqueológica y fotográfica de Désiré Charnay debe ser considerado como un trabajo base que retomaron los arqueólogos del siglo XX para proponer nuevos giros hermenéuticos a las investigaciones arqueológicas. Así continuaron los trabajos de los arqueólogos mexicanos, José Luis Lorenzo, Ismael Arturo Montero García, Arturo Ponce de León y del arqueólogo polaco Stanislaw Iwaniszewski. Para el siglo XXI rastreamos las propuestas de la arqueóloga Iris del Rocío Hernández. En las siguientes páginas daremos a conocer la evolución histórica de sus propuestas teóricas y metodológicas aplicadas al centro ceremonial de Nahualac.

### **José Luis Lorenzo: siglo XX**

En el año de 1940 el arqueólogo mexicano José Luis Lorenzo, formado en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), bajo la influencia de la obra de Désiré Charnay, inició sus exploraciones ascendiendo a los volcanes. Para 1946-47 exploró el volcán Popocatepetl, recorrió el collado de Nexpayantla, donde localizó tepalcates, fragmentos de puntas de obsidiana, cuentas de jade, fragmentos de discos de pizarra y los restos del basamento cuadrangular.

Descubrió también nuevos sitios arqueológicos de la alta montaña mexicana, los cuales quedaron registrados en su obra *Las zonas arqueológicas de los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl*<sup>96</sup>. Estos sitios tienen la característica de ser encierros de piedra cuadrangular o tetzacualcos como el de Tenenepanco a los 4,000 msnm, que exploró Charnay, así

<sup>96</sup> José Luis Lorenzo (1957), *Las zonas arqueológicas de los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.





como otros sitios con pinturas rupestres e incluso con actividad ritual. En el Popocatepetl encontró el adoratorio de Nexpayantla, 4,200 msnm; en el Iztaccíhuatl, más allá de Nahualac, ubicó pinturas en las cuevas o abrigos rocosos de la ladera norte del Valle de Mipulco, 3,800 msnm. En la Cueva de Alcalica presencié ceremonias relacionadas con el culto al agua y a la montaña. Visitó también el adoratorio de El Caracol a 4,000 msnm y los del Solitario y Llano Chico El Alto, los cuales por sus características demostraron ser *tetzacualcos*.

De todos estos sitios, el que más nos interesa es la zona de Nahualac, por la cual a finales de 1956, José Luis Lorenzo y los alumnos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia acudieron a las faldas del Iztaccíhuatl, para localizar y corroborar los datos de Charnay, provenientes de sus diarios, y levantar un nuevo registro sobre el sitio. La experiencia de su expedición fue relatada de la siguiente manera:

A finales de 1956, acompañando a los alumnos de la ENAH, Sres. Muñoz y Messmancher, volvimos otra vez al Izta con el firme propósito de encontrar, de una vez por todas, el lugar de Nahualac. Tras un minucioso y estéril recorrido de dos días, y cuando comenzábamos a tomar el camino de regreso, en los márgenes de un arroyo encontramos unos fragmentos bastante erosionados de cerámica.

Observada con detenimiento, mostró probabilidades de ser prehispánica. A poca distancia y en un pequeño altozano que mira al pecho del Izta, encontramos, ahora sí, fragmentos de cerámica que no dejaba lugar a dudas en cuanto a su carácter arqueológico pero con todo, el lugar no correspondía a la descripción que Charnay nos da de Nahualac, ni había ningún estanque ni restos de él al NE. Recogimos algunas muestras y cuando ya nos retirábamos, nos dimos de manos a boca con el estanque y su templete central, pero al NO, no al NE. Nunca sabremos si Charnay se equivocó al leer su brújula o si por cierto prurito muy de la época quiso dificultar su futura relocalización para el que tratase de emular lo que en su tiempo se consideraban hazañas.<sup>97</sup>

---

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 15.





Respecto a la descripción arqueológica del sitio en estudio nos dice<sup>98</sup>:

Sigue la zona (...), cota 3,800, situada en un pequeño altozano [monte o cerro pequeño en un llano], posible morrena [sedimento de arena, grava y piedras depositado o transportado por los glaciares] de alguna vieja glaciación, mira directamente al pecho del Iztaccíhuatl. Los saqueos recientes allí efectuados nos han mostrado una zona de ofrendas en la que casi todos los objetos fueron «matados» antes de depositarlos. No hay huesos de ningún tipo y parece que las ofrendas están contenidas en una especie de cista [sepulcro de piedra] hecha de lajas.

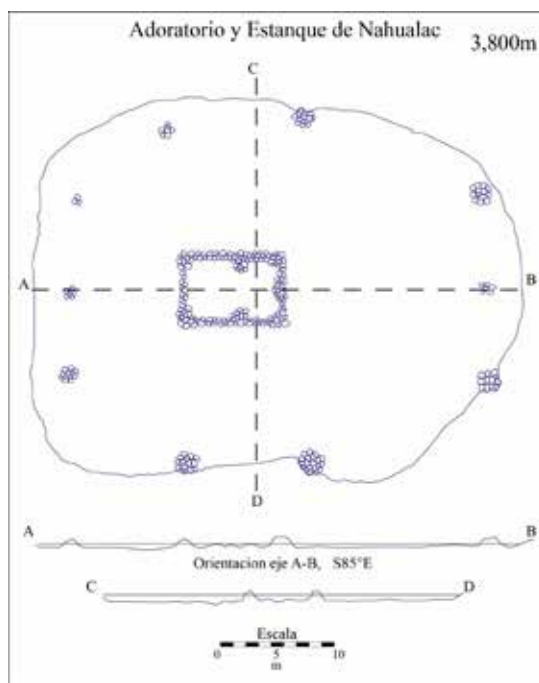
Unos 150 m al NE se encuentra el famoso estanque (...) Por las fluctuaciones que hemos podido observar en él es muy posible que sea artificial. Tienen en medio un adoratorio orientado S 85°E en el que aparecen insinuarse un vestíbulo y un «sancta sanctorum». Alrededor hay unos pequeños basamentos bastante regularmente agrupados respecto a la construcción central (...) Parece que aquí, los animales que suben a pastar en la seca, han sido los causantes de la mayor parte de los derrumbes de muros. No hemos localizado ni el menor fragmento de cerámica ni de obsidiana.<sup>99</sup>

Nahualac, a diferencia de los adoratorios de Nexpayantla, El Caracol y el Solitario, es distinto por las siguientes distinciones arqueológicas. Dentro de su construcción sobresale el estanque, los basamentos que rodean a éste y el templete central donde nos ha parecido ver el clásico sistema de los templos mesoamericanos: un vestíbulo y el santuario propiamente dicho.

<sup>98</sup> Los corchetes son comentarios nuestros.

<sup>99</sup> Ibid., p. 20.





**Foto 7.** Adoratorio y estanque de Nahualac.

Tomado de José Luis Lorenzo (1957), ***Las zonas arqueológicas de los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl, op. cit.***, p. 17. Vectorización por Juan Manuel Cruz Inostrosa.

El trabajo de José Luis Lorenzo se debe distinguir por una serie de elementos, los cuales puntualizaremos. Es una investigación desde el punto de vista de la geología, la glaciología, la prehistoria, la paleontología y la paleoclimatología. Por lo tanto, pensamos que va más allá de una mera descripción y que debe considerarse como una obra clásica de la literatura arqueológica, porque propone un nuevo giro hermenéutico a la arqueología de los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl del siglo XX.

Es, por ende, una constructiva crítica a la obra de Désiré Charnay; específicamente, reprocha su propuesta de que toda la cerámica localizada en los volcanes es del periodo Tolteca. Más aún, respecto a la categoría "cerámica de los volcanes", Lorenzo propone que los materiales



que salieron de los volcanes van más allá de la cerámica Mazapa, Chalco, Cholulteca, y que éstas pertenecen a otros periodos arqueológicos, y por lo tanto, requieren de mayor profundización e investigación.

Por otra parte, matiza el culto a los volcanes y a Tláloc, planteándose: “Muy difícil será separar dónde empiezan los volcanes y termina Tláloc, y viceversa”. Por lo tanto, Lorenzo abre nuevas vetas de investigación sobre la deidad de la lluvia, Tláloc. Estas interpretaciones serán evidentes en los siguientes trabajos arqueológicos.

### **Stanislaw Iwaniszewski e Ismael Arturo Montero: 1985-1986**

Para los años 1985-1986 los arqueólogos Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero, con el apoyo del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (IIA-UNAM), realizaron trabajos de excavación arqueológica en la zona de Nahualac, donde localizaron varias piezas enteras y diversos fragmentos de cerámica<sup>100</sup>. Más allá de los hallazgos arqueológicos, lo que nos interesa resaltar sobre el arqueólogo polaco Stanislaw Iwaniszewski son sus diversos aportes teóricos sobre Nahualac. Él ha construido diversas propuestas al respecto. La primera es desde la Arqueoastronomía, la segunda desde el punto de vista de la Etnohistoria y la tercera desde la Etnología.

*Nahualac y la Arqueoastronomía.* La Arqueoastronomía es la ciencia que se dedica a estudiar los conocimientos astronómicos que tenían las civilizaciones y pueblos antiguos. En Mesoamérica, la observación constante de la luna, el sol, las constelaciones y el registro de eclipses era una actividad altamente especializada y reservada a la clase sacerdotal. Por esta razón “...la orientación de estructuras arquitectónicas de acuerdo con la posición de diversos astros en los momentos de aparecer o desaparecer en el horizonte local. Aquí nos encontramos obviamente frente a un uso político de dicho conocimiento. El soberano que ordenase y decidiera la orientación de un edificio estaba en la posición de demostrar a su pueblo cómo su obra terrenal, es decir, el edificio referido, se encontraba en armonía con los preceptos de las deidades celestes.”<sup>101</sup> Ejemplo de este uso político del espacio, entre lo terrenal y lo celestial, es Nahualac.

<sup>100</sup> Véase más adelante, el reporte arqueológico de Ismael Arturo Montero García.

<sup>101</sup> Jesús Galindo Trejo (2009), “La astronomía prehispánica como expresión de las nociones de tiempo y espacio en Mesoamérica”, en *Ciencias*, núm. 95, julio-septiembre, pp. 66-71; p. 67. (No es claro)





En un trabajo publicado por el arqueólogo polaco en 1986, titulado, “De Nahualac a cerro Ehécatl: una tradición prehispánica más en Petlacala, Guerrero” <sup>102</sup>, el autor se propone analizar el significado de la orientación 15 a 17 grados a la que pertenece el sitio ceremonial de Nahualac, construcción de piedra cuadrangular delimitada por una serie de mojoneras cuya alineación se entrecruza con el sitio arqueológico de “El Pecho” en el volcán Iztaccíhuatl.

Además, plantea que probablemente los peregrinos que subían a visitar Nahualac realizaban su caminata a principios de mayo y a finales de noviembre, porque el acceso al templo de la montaña en estas fechas es más fácil, y no llueve. También sugiere que los peregrinos provenían de la región de Chalco, ya que dicha población se alinea con el volcán Iztaccíhuatl y el estanque.

Se puede suponer que el sitio arqueológico Nahualac fue visitado varias veces al año, probablemente en principios de mayo y finales de octubre. Las fechas indicadas por la orientación del templo [21 de febrero, 3 de mayo, 9 de agosto, 20 de octubre] pueden apoyar tal suposición. Las personas que acudían a la ceremonia supuestamente provenían de la cuenca de México, más bien de la parte sur y no del Valle de Puebla. Durán enumera que los reyes de Texcoco, Tlacopan (Tacubaya), Xochimilco y Tenochtitlan, en aquel entonces de la parte central de la Cuenca, venían al Cerro Tláloc, situado al norte del Iztaccíhuatl. Sin embargo, hay que notar que en una fuente colonial (*Proceso contra el cacique de Tezcoco*) se dice que la gente de México, Tezcoco, Chalco, Huexotzingo, Cholula y Tlaxcala acudían a esta ceremonia. Estas informaciones pueden, sin embargo, no ser tan confiables ya que mencionan a los pueblos enemigos de los de la Cuenca de México. Es lógico que los pueblos de la Cuenca Central adoraran en el Cerro Tláloc, mientras que los

<sup>102</sup> Stanislaw Iwaniszewski (1986), “De Nahualac a cerro Ehécatl: una tradición prehispánica más en Petlacala, Guerrero”, en Primer Coloquio de Antropología y Etnohistoria del Estado de Guerrero, Chilpancingo, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Gobierno del Estado de Guerrero, pp. 497-518.



pueblos situados al sur veneraran los volcanes. Si es así, entonces el alineamiento entre Chalco e Iztaccíhuatl que pasa por Nahualac puede señalar la procedencia de los peregrinos.<sup>103</sup>

De este postulado se desprende que los ascensos de los chalcas a Nahualac, en la época prehispánica, durante el tiempo de petición de lluvias, es decir a principios del mes de mayo y la etapa de cosecha de los productos del campo a finales del mes de octubre, coincidan con la entrada y el final del ciclo del agua y con las festividades prehispánicas correspondientes a las veintenas *Huey Tozoztli*<sup>104</sup> y *Tepeilhuitl*<sup>105</sup>. Incluso, el autor llega a postular que las mojoneras que delimitan el estanque tienen la función de simular a los cerros nevados del paisaje circundante.

Es de suponerse que a finales de octubre, quizás el 20, los habitantes de Chalco y sus vecindades suben a Nahualac para festejar la fiesta de Tepeilhuitl, dedicada a las deidades de la montaña, los tepictoton. El estanque estaba lleno de agua y el templo fue inundado, pero el acceso a las mojoneras de piedra quedaba fácil, ya que ellas se ubicaron en las orillas. Es probable que en esta temporada la temperatura en la noche baje hasta algunos grados bajo cero y en las primeras horas de la mañana se viera un delgado témpano de hielo en los lugares en donde estaban las mojoneras –la observación fue tomada en noviembre. Una mojonera blanca, cubierta por el hielo, pudo asociarse con los cerros. En esta fiesta se hacían imágenes de cerros de masa de tzoalli llamados tepictoton o tepeme. Es posible que estas representaciones de cerros se colocaran sobre las mojoneras siendo éstas últimas las moradas de ellas o que las mojoneras mismas se identificaran con los cerros [...] las mojoneras siendo los Tlaloque, tepictoton o imágenes de los cerros reales al mismo tiempo. Parece entonces que las familias de orientaciones con el acimut de 15 a 17 grados se refieren sobre

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>104</sup> Veintena correspondiente al 13 de abril-2 de mayo. Véase Correlación del calendario mexica con el gregoriano. Johanna Broda (2000), "Ciclo de fiestas y calendario solar mexica", en *Arqueología mexicana*, vol. VII, núm. 41, p. 55.

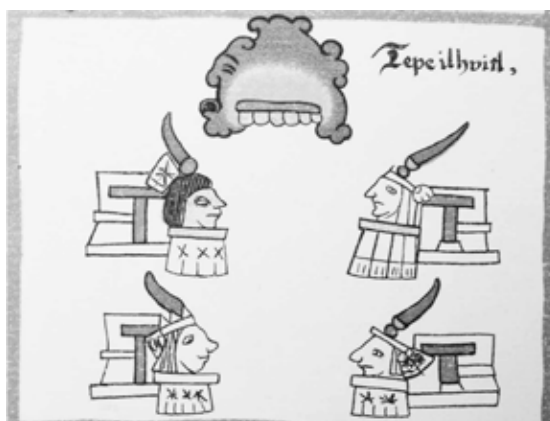
<sup>105</sup> Veintena correspondiente al 10 de octubre-29 de octubre. *Ibid.*





todo al movimiento solar y se relacionan con los ciclos de fiestas de Huey tozoztli y Tepeilhuitl.<sup>106</sup>

Por otra parte, el análisis arqueoastronómico de Nahualac se compara etnográficamente con un ritual contemporáneo que se ejecuta en la cima del cerro *Ehécatl*, enclavado en la sierra montañosa de Guerrero, en la comunidad de San Marcos Petlacala. Ahí, los especialistas rituales acuden a presentar las semillas que se van a sembrar y montan una ofrenda, frente a un lienzo y el santo patrono, el día 25 de abril, fecha que coincide con la fiesta prehispánica de *Huey Tozoztli*. El comparativo nace a partir de una distinción arqueoastronómica; ambos lugares de culto difieren en sus orientaciones, pero tomando en cuenta la elevación del horizonte, las posiciones del sol en el paisaje indican fechas muy cercanas: "Nahualac, 21 de febrero, 3 de mayo, 9 de agosto y 20 de octubre. Cerro Ehécatl, 17 de febrero, 24 de abril, 17 de agosto y 23 de octubre."<sup>107</sup>



**Foto 8.** Fiesta para los cerros o Tepeilhuitl.

Tomado de Fray Bernardino de Sahagún (1993), *Primeros memoriales*, facsimile edition, photographed by Ferdinand Anders, United States: University of Oklahoma Press, Norman Oklahoma, España: Patrimonio Nacional, Real Academia de la Historia, fol. 252r.

<sup>106</sup> *Ibid.*, 513 y 515.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 508.

Otros elementos comparativos son las mojoneras que se localizan en ambos sitios. Por ejemplo, en el Cerro Ehécatl existen 17 mojoneras; en el templo de Nahualac existen entre 9 y 10 mojoneras, las cuales, en la interpretación del autor están representando el *mundo físico real*. Los altares del centro significan el centro del cosmos local y los adoratorios *la representación visual de la cosmovisión local*.

En este sentido, las mojoneras de Nahualac son un referente arqueoastronómico que permitieron al ser humano de la región de los volcanes construir una pequeña representación del mundo donde los cuerpos celestes como la luna y el sol cumplen la función de marcar el tiempo y el espacio celeste. Una interpretación más del arqueólogo Stanislaw Iwaniszewski es que las mojoneras son la cuenta exacta del tiempo de traslado que tarda el Sol en recorrer distintos puntos sobre el volcán Iztaccíhuatl, vistos desde Nahualac y tomando como punto de referencia en el horizonte a la Cabeza del volcán. Es decir, a partir del día 11 de agosto el sol nace en dicho punto del horizonte y para el 3 de mayo vuelve a aparecer en el mismo lugar. Durante este recorrido el sol tarda 265 días, lo que representa 9 meses y 9 lunas; dichos números, supone el arqueólogo, están representados aritméticamente en las 9 mojoneras de piedra que delimitan el estanque de Nahualac.

*Nahualac y el aporte etnohistórico.* Para este autor, Nahualac es un espacio donde las dimensiones cuádruple y quíntuple se asocian con las concepciones mesoamericanas de *Ayahcalli*<sup>108</sup>, *Tlalocan*<sup>109</sup> y *Tonacatepec*<sup>110</sup>. Nahualac es su longitud cuádruple o la cuatripartición del espacio-tiempo, se remonta al periodo Clásico con los teotihuacanos y se extendió hasta el Postclásico con los mexicas, donde se entendió que el tiempo y el espacio eran una unidad totalizadora. Ejemplos de esta unidad los podemos visualizar en el paisaje de los volcanes con los marcadores teotihuacanos tales como la "Piedra Semilla o Piedra Conejo", en

<sup>108</sup> Stan Declercq y Juan Cervantes Rosado (2013), "Agua y arquitectura religiosa: evidencias arqueológicas de un Ayahcalli del periodo azteca tardío en el manantial Hueytlílatl, Coyoacán", en *Contributions in the New World Archaeology*, vol. 5, pp. 197-218.

<sup>109</sup> Alfredo López Austin (1994), *Tamoanchan y Tlalocan*, op. cit.

<sup>110</sup> Alfredo López Austin y, Leonardo López Luján (2004), "El templo mayor de Tenochtitlan, el Tonacatépetl y el mito del robo del maíz", en María Teresa Uriarte y Leticia Staines Cicero (coords.) *Acercarse y mirar: Homenaje a Beatriz de la Fuente*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 403-455.



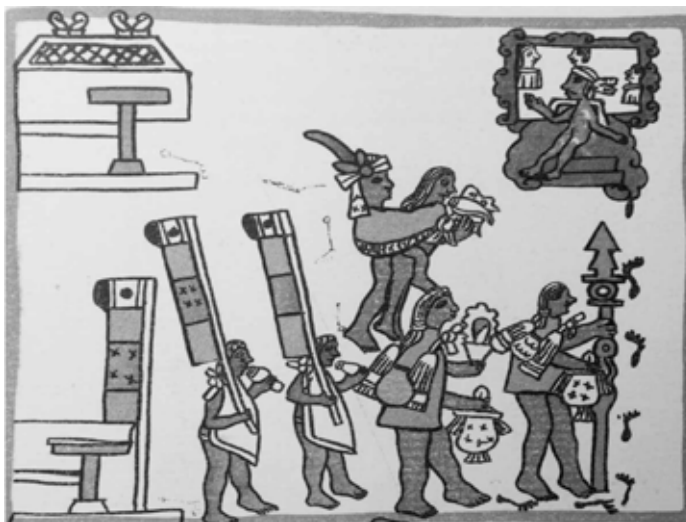
Amecameca; el marcador solar, en Cocotitlán, y en algunos artefactos de culto como son la caja de Tizapa y la representación de Napatecuhtli o el Señor del Cuatro, en algunos códices.

Estos ejemplos son muestra genuina de que en la cosmovisión mesoamericana, el mundo se dividía en cuatro partes. Es decir, en cuatro rumbos, en cuatro colores diferentes, en cuatro tipos de lluvia, en cuatro especies de maíz, en cuatro dioses primordiales, etcétera. Y por lo tanto, si adjudicamos el centro como un quinto elemento, estamos hablando de una prolongación quíntuple. Entonces, el centro figura como *axis mundi*, eje horizontal y vertical, que sostiene el mundo celestial, el mundo terrenal y el inframundo.

De la concepción cuádruple y quíntuple, el autor plantea que la estructura de piedra cuadrangular que se localiza en el centro del estanque de Nahualac se asocia al concepto mesoamericano de *Ayauhcalli*, "Casa de Niebla" o "Casa de Neblina". Según fuentes virreinales del siglo XVI, un *Ayauacalli* se ubicaba en los "lugares que estaban asentados a la orilla de la laguna". Fray Bernardino de Sahagún menciona en su obra que existían cuatro *ayauhcallis* asentados en las cuatro esquinas del universo mexica; cada "Casa de Niebla" estaba constituida por cuatro recámaras organizadas a manera cruciforme (norte-sur, este-oeste) mirándose una a la otra. En estos espacios, los sacerdotes de Tláloc ejecutaban sus ceremonias en la veintena de *Etzalcualiztli*.<sup>111</sup> Durante esta la festividad dedicada a Tláloc, los oficiantes realizaban "baños rituales" de purificación.

---

<sup>111</sup> Veintena correspondiente al 23 de mayo-11 de junio. Johanna Broda (2000), "Ciclo de fiestas y calendario solar mexica", *op. cit.*



**Foto 9.** En la parte superior derecha se observa un **tetzacualco** o **ayauhcalli**. Sitio de culto a Tláloc.

Tomado de Fray Bernardino de Sahagún (1993), **Primeros memoriales**, *op. cit.*, fol. 1.

Hay otras descripciones de *ayauhcalli* de las cuales he estado parcialmente hablando. Ustedes pueden encontrar estas citas en diferentes lugares. Pero, lo importante es que una de las descripciones de Sahagún dice: “que aquí se bañaban, purificaban, quitaban la pintura los sacerdotes de Tláloc”, la pintura facial, corporal que tenían. Obviamente de dos colores, negro y azul. Allá, la quitaban de su cuerpo, al bañarse [...] [se] quitaban el exceso de lo sagrado [...] Entonces, luego tenían que, posiblemente, quitar el exceso de esta entidad anímica que los poseía cuando ellos representaban a Tláloc, para poder reputar otras ceremonias.”<sup>112</sup>

<sup>112</sup> Stanislaw Iwaniszewski (2016), “Nahualac: del mundo vivencial al mundo razonado”, ponencia presentada durante el *Seminario Permanente de Antropología de la Montaña y el Clima en México*, México, Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia, 19 de abril.



La propuesta de Iwaniszewski se construye a partir del análisis de la obra *Historia General de las Cosas de la Nueva España*<sup>113</sup>, *Historia de los mexicanos por sus pinturas*<sup>114</sup> y del artículo “Los *ayaucalli* en el ciclo de las veintenas del año solar. Funciones y ubicación de las casas de niebla y sus relaciones con la liturgia del maíz.”<sup>115</sup> A partir del análisis de estos trabajos, el autor se plantea primero que Nahualac es una “Casa de Tláloc”, y en segundo lugar que los peregrinos de Chalco que ascendían al estanque de Nahualac ejecutaban el acto del baño ritual, para purificarse, para “transformarse” en hombres sagrados y pasar a la zona de ofrendas para depositar sus encomiendas.

...esta estructura cuadrada o rectangular nos asemeja mucho la cita de *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, [la] cual habla de las creencias de la gente de Chalco. [...] Tláloc tenía un palacio, una especie de la casa, la casa tenía un patio central con cuatro [recámaras o vestíbulos], dentro de estos cuatro cuartos, había cuatro recipientes de agua, y dependiendo qué tipo de lluvia había, se encargaba uno de los ayudantes de Tláloc (los tlaloques, seres pequeños, que echaban el agua de su cuarto). Esta división de cuatro rumbos del universo, de un patio cuadrado, viene también de las descripciones de las fuentes del siglo XVI. Obviamente, puede entonces, *ayauhcalli* o *tetzacualco*, [...] representar una casa de Tláloc. Una casa donde [...] está almacenand[a] [el] agua para descargarla durante la temporada de (...) [lluvia]. Pero, también siguiendo estas descripciones vamos a adentrarnos un poco más. Llegamos a la peregrinación de la gente de Chalco [...] a Nahualac, en este aspecto cubierto por el agua, podemos también asumir que hacen también una especie de baño ritual. El baño ritual es con diferentes fines. Digamos, algunos sacerdotes pueden bañarse tal como describe Sahagún para quitarse un poco de carga divina. Segundo, pueden también aparecer en otras descripciones de Sahagún [...] la gente se purifica también, se inicia, es una especie de transformación, de un peregrino que llega desde Chalco a acá [arriba], toma

<sup>113</sup> Sahagún, fray Bernardino de (2002), *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 3 vols., México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

<sup>114</sup> Garibay, Ángel María (2005), *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México, Editorial Porrúa, “Sepan cuantos...”, núm. 37.

<sup>115</sup> Mazzetto, Elena (2014), “Los *ayaucalli* en el ciclo de las veintenas del año solar. Funciones y ubicación de las casas de niebla y sus relaciones con la liturgia del maíz”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 48, julio-diciembre, pp. 35-177.





un poco del agua y se convierte ya en otra persona. Sobre todo los *ixipla*, los representantes de Tláloc, los que van a ser sacrificados. En este momento se ven transformados en los tloques. Entonces, este lugar, a lo mejor, mi interpretación número uno, es “lugar de transformación”, de los peregrinos, de las víctimas, de los sacerdotes y luego se va de este lugar a acá, se los sacrifica en este lugar, y se ponen las ofrendas en este lugar. O sea, para llegar a este lugar [la zona de ofrendas], primero hay que pasar por este lugar [por la zona del estanque artificial]. La laguna es el lugar de la transformación, de la purificación de los peregrinos, de los participantes en el ritual. Todo de acuerdo con las descripciones de los *ayauhcallis* y todo de acuerdo también con algunas conclusiones de Elena [Mazzeto]...<sup>116</sup>

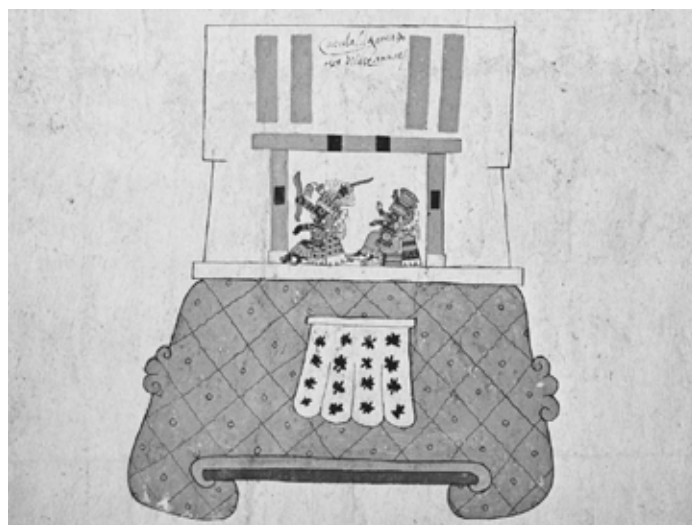
Estas ideas nos permiten asociar Nahualac con un sitio dedicado al culto al agua y la montaña, así como a todos los fenómenos meteorológicos animados que emergen del interior de una montaña, ubicada en el oriente de la Cuenca de México, y que en algunos códices como el *Borbónico*, en la cima de dicha elevación, aparece sentado el Dios Tláloc junto a su pareja celestial Chalchiuhtlicue, ambos dueños de las aguas verticales y horizontales. Este lugar era conocido antiguamente como el Tlalocan. Ahora veamos por qué, el autor, asocia Nahualac con *Tlalocan*.

Tenemos otra cosa, lo más fácil es, obviamente hablar de Nahualac como la representación de un país mítico de Tláloc en donde no solamente se guarda el agua, también se guardan todas las sementeras de los campesinos. Todos los cultivos de los campesinos dependen de las sementeras de Tlalocan. Es un país con una eterna verdura, verde es eternamente verde. A veces, envuelto en *miztli* en un aspecto de la neblina también. Donde hay mucho humo o hay vapor de agua, lugar fresco y entonces creamos una imagen de este Tlalocan en la tierra.<sup>117</sup>

<sup>116</sup> Stanislaw Iwaniszewski (2016), “Nahualac: del mundo vivencial al mundo razonado”, *op. cit.*

<sup>117</sup> *Ibid.*





**Foto 10.** Tláloc y Chalchiuhtlicue.

Tomado de **Códice Borbónico** (1991) [versión de Anders, Ferdinand; Jansen, Maarten y, Luis Reyes García], España, Sociedad Estatal Quinto Centenario; Austria, Akademische Druck-Und Verlagsanstalt; México, Fondo de Cultura Económica, p. 35.

Por otra parte, la montaña cósmica mesoamericana estaba cubierta por un árbol mítico que se erguía sobre la cima de ésta sosteniendo el cielo con su follaje, donde se ubicaban los trece cielos; el tronco era considerado como el espacio-tiempo del ser humano, y sus raíces enclavadas en las profundidades de la tierra, donde se localizaban los nueve niveles del inframundo entre los que figuraba el Tlalocan. Este sistema ideológico mesoamericano se asocia con Nahualac. Como vimos, es la representación arquetípica terrenal de *Tlalocan* y por otro lado, es el reflejo de Tonacatepec. Es decir, aquella montaña cósmica partida por un rayo y por donde emergieron los alimentos y el ser humano. La propuesta de Stanislaw se manejó desde la obra del siglo XVII de Jacinto de la Serna<sup>118</sup>,

<sup>118</sup> Serna, Jacinto de la Serna, (et. al.) (1953), Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México, México, Biblioteca Navarro de Historia y Cultura Mexicana.



y con el apoyo de la Arqueoastronomía, especialmente con el postulado de Arturo Ponce de León.<sup>119</sup> Partiendo de estos autores comenta que desde Nahualac se puede observar cómo el sol se ubica en mayo sobre el “corte mítico de la montaña, por donde emergieron todos los alimentos”, es decir, entre la Cabeza y el Pecho del Iztaccíhuatl, lo que indica el inicio o la aproximación de la lluvia.

...quiero volver al *Tratado* de la Serna en el siglo XVII, en el cual él no conoce Iztaccíhuatl con el nombre de Iztatepetl. Él utiliza el término *Tonacatepec*. Para *Tonacatepec* [...] Todas las montañas que apelan al mito primordial de la montaña de nuestro sustento, la cual fue partida con los rayos de Tláloc en dos pares para abrirla y para poder sacar los alimentos para la gente. Todas las montañas que tienen esta bifurcación pues, son representaciones míticas de *Tonacatepec*. Si tenemos aquí Chalchoapan es “el agua” (...) “el agua esmeralda”, “el agua de jadeíta” o es también “sale el agua” de esta bifurcación [entre la Cabeza y el Pecho de Iztaccíhuatl], de este corte. Entonces, yo pienso que se podría también utilizar la forma de montaña como lugar mítico relacionado con el mito panmesoamericano. No es exclusivo del altiplano, también aparece en la zona maya este mito de que los chacs o los tloques partieron la montaña con sus rayos para poder sacar desde dentro todas las sementeras, todas las semillas y riquezas, entre éstas está el agua. Entonces aquí tenemos una representación de una montaña cósmica. Una montaña arquetípica del pensamiento mesoamericano pero debemos también [tomar en cuenta] las fechas. Aquí el Sol sobre la orientación llega al mismo lugar del corte que hemos visto desde el sitio de El Caracol, que se encuentra allá arriba pero tiene la misma orientación. Hay un trabajo de Ponce de León que explica estas orientaciones. Son las mismas fechas, aquí más o menos, [...] aquí son finales de febrero, veinte de febrero, veintiuno de febrero, la fiesta de *Atlcahualo* y se celebrará el día doce de febrero, sería

<sup>119</sup> Arturo Ponce de León (1991), “Propiedades geométrico-astronómicas en la arquitectura prehispánica”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupumé (edits.) *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Serie de Historia de la Ciencia y la Tecnología: 4, pp. 413-446.







más o menos acá la aparición del Sol. Y, tenemos entonces estas orientaciones, la cabeza es el día tres de mayo, pero como la cabeza aquí está muy empujada, entonces aquí el sol llega en la última, diez días más o menos de abril para rápido subir y el tres de mayo ya se ubica el sol acá. De nuevo, el corte, pasa el corte que posiblemente, bueno, podría metafóricamente remitir a los tiempos de nuestro origen, pero también significa el inicio de la temporada de lluvia. Ya, aquí aparece el Sol, ya avisa de que al rato, son finales de abril, el dos de mayo va a llover. Entonces, si utilizamos la astronomía para explicar estas partes del paisaje, nuestra interpretación se vuelve un poco más significativa. Aquí, tenemos este espacio ritual que divide, igual como en la ciudadela de Teotihuacán, el mismo corte de vías, se repite. Tenemos la vista desde Nahualac hacia la cabeza [de Iztaccíhuatl], puede ser significativo o no.<sup>120</sup>



**Foto 11.** Montaña en forma de corazón.

Tomado de **Códice Borgia** (1963) [versión de Eduard Seler], **op. cit.**, p. 36.

<sup>120</sup> Stanislaw Iwaniszewski (2016), "Nahualac: del mundo vivencial al mundo razonado", *op. cit.*



Una de las propuestas más significativas de Iwaniszewski es sobre la definición que plantea para el término Nahualac, el cual se inscribe en el ámbito de la ideología y la religiosidad. Es decir, dentro del aspecto ontológico mesoamericano del nahualismo.<sup>121</sup> Para lograr este planteamiento, el autor, se basó en la cuarta corriente ontológica de la etnología, el analogismo francés, propuesta construida en la escuela etnológica francesa y encabezada por el etnólogo Claude Levi-Strauss, y posteriormente por sus discípulos y seguidores tales como Philippe Descola<sup>122</sup> y Carlos Viveiros de Castro. Veamos por qué Nahualac se asocia con los movimientos del cosmos, la naturaleza y el cuerpo humano.

¿Qué significa Nahualac? [...] En el diccionario [...] pueden encontrar todas estas interpretaciones de la cuales solamente busco las más llamativas. Obviamente están escogidas a propósito para poder hablar de Nahualac en mis términos. Entonces, "lugar escondido", "lugar cubierto", "lugar disfrazado". Eventualmente, si hay este tipo de traducciones. Nahualac, se acerca mucho a Nahualcan, pero no sé todavía cómo explicar esta terminación. ¿Quién habita en los bosques? De acuerdo con la cosmovisión mexicana, los *nahualhuantli*, los *labs*, los *alter ego*, los *espíritus* que tienen su propia agencia, su propia interioridad y que se "componían" con *teyolia*, con *yoloi* y con *ihiyotl*. [...] El cuerpo humano, como ustedes saben, albergó tres identidades anímicas que eran correspondientes por su carácter, por su inteligencia, por su modo de actuar. [...] Algunas después de la muerte se morían, algunas después de la muerte regresaban a sus lugares de origen y una cuarta identidad anímica se llamaba "nahual", "nahualhuantli" en plural.

También eran una especie de entidades anímicas que habitaban fuera del cuerpo humano. A veces, pudo afectar al cuerpo humano [...] lugar donde tradicionalmente estos *labs*. Hoy en día en los

<sup>121</sup> Para un estudio detallado sobre el nahualismo en Mesoamérica, el lector puede consultar la obra de Roberto Martínez González (2011), *El nahualismo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

<sup>122</sup> Para un examen más estricto sobre el analogismo y el chamanismo, el lector puede consultar el análisis de Philippe Descola (2012), "Primera parte. La naturaleza en trompe l'oeil" en *Más allá de naturaleza y cultura*, España, Amorrortu Editores, pp. 23-144.





altos de Chiapas se llaman *labs*, por ejemplo. ¿Los *nahualhuantis* mexicas dónde habitaban? Uno de los lugares era el bosque o el monte, sobre todo estaban en la montaña que fue guiada a la identidad comunitaria. Entonces, aquí tenemos la vista hacia el poniente. Aquí tenemos a Ajusco, acá, sería Teuhtli y detrás de Teuhtli no se ve, sería Milpa Alta y aquí sería Chalco, pero eso no se ve desde Nahualac, hay que subir un poco. O sea, para estas comunidades es “lugar escondido”, no se ve, por excelencia. O sea, a lo mejor se puede traducir Nahualac como “lugar cubierto”, “escondido”, etcétera. ¿Dónde habitan los *nahualhuantli*? El cielo, montaña y monte, en el inframundo. Estos seres que a veces acechaban a la gente, a veces les hacían daño. Bueno el hombre tuvo que pactar con estas entidades o a veces algunos hombres tenían el don de poseer un nahual [...] ¿Pero, dónde están estos lugares? O sea, también en Tlalocan y Tlalocanipanmeztli, en el cielo este lugar está ligado con la luna. Aquí, tenemos de nuevo a Tlalocanipanmeztli y tenemos una de las representaciones de la luna con el recipiente del agua, el cual tiene un animal adentro, llamado conejo y los conejos, obviamente abundan en la zona de Nahualac; es un conejo de alta montaña llamado Teporingo. Es el único animal que aparece con frecuencia. Los animales como venado no aparecen con frecuencia ya en esta parte de piso altitudinal, porque ya no hay mucho pasto, plantitas que comer, aparecen donde hay bosque denso. Obviamente, animales depredadores como coyotes, como ocelotes, también abundan en la parte de abajo.

Entonces, arriba el animal que domina es el conejo. Aquí, tenemos la luna ligada con el aspecto acuático, tenemos el conejo, tenemos Nahualac. Ahora, tengo que volver al principio, al término de analogismo como lo define Descola. Ustedes tienen en el entorno un sinnúmero de elementos. Algunos de estos elementos pueden vivir, pueden tener una especie de alma pero no es exactamente el animismo en este concepto porque son entidades anímicas [...] en el pensamiento mexica, en el pensamiento mesoamericano, para crear una conciencia igual se necesita más que una entidad anímica. A veces, estos objetos del entorno: animales, plantas o monta-





ñas podrían tener una entidad. Quizás dos pero no sabemos. Pero una, podría tener una de esto. Ahora, en el mundo mexicana se clasifican de acuerdo con el calendario. Ustedes saben bien que una de las entidades anímicas llamada *tonalli* es recibida al nacer un niño. El valor numérico del número combinado con el signo calendárico que componía el cielo de doscientos sesenta días, *Tonalpohualli*. Esta combinación de números y día fue atribuido al niño. El niño recibía el nombre del día [...] y eso fue ya definir su destino. O sea, se podría ver la influencia del tonal, por ejemplo, en el niño. En los esquemas de los mesoamericanos siempre hay una cuatripartición pero eso no es nada extraño porque todos los pueblos de Norte América también dividen el espacio en cuatro. Entonces, aquí no es nada raro. Pero, los mexicanos, siguiendo a lo mayas y otros pueblos, asimilan a los cuatro rumbos del universo, cuatro tipos de lluvia, cuatro colores, cuatro partes del cuerpo humano, cuatro árboles, cuatro plantas como los tenemos en los esquemas del *Fejérváry-Mayer*. O sea, es una matriz que está clasificando y ordenando los fenómenos del mundo y se clasifica por analogía, se parece caliente –¡ah, bueno!–, lo clasificamos como caliente; se parece frío, entonces curamos con los aspectos de Tláloc, con las cosas frías, etcétera. Este servicio, obviamente de medicina tradicional, nos enseña muchos aspectos de los tipos de clasificación, pero, clasificamos los objetos no porque son humanos y no humanos o no, porque son animados y no animados, porque son fríos o calientes, porque son fríos, porque son del oriente o del poniente, porque son del norte y sur. Esto es lo que predomina en estas organizaciones. Entonces, “aparecen las analogías que vinculan las propiedades internas de estos objetos”. Si yo digo que la montaña tiene un aspecto frío, que Tláloc tiene aspecto frío, que el monte o el cerro es frío, [el] agua es fría, los naguales viven en lugares fríos. Todo está ya concordando. Es una clasificación que un elemento comparte rasgos de frío con el otro elemento. En este aspecto no hay ningún aspecto caliente en esta división. Bueno, y aquí “estas correlaciones aparecen del microcosmos y el macrocosmos”. Que obviamente se pronuncian a través de los ritos adivinatorios como siempre y la calendárica.





La astronomía demuestra que la calendárica, los ritos calendáricos, la división de estos números es entre trece. Si ustedes pueden hacer cálculos, a veces estos ritos calendáricos son las trecenas. Es una especulación, es una digamos visión del mundo totalmente estructurado pero no es la cosmovisión que dice Johanna Broda, porque no abarca toda la población [...] por eso es cosmología.

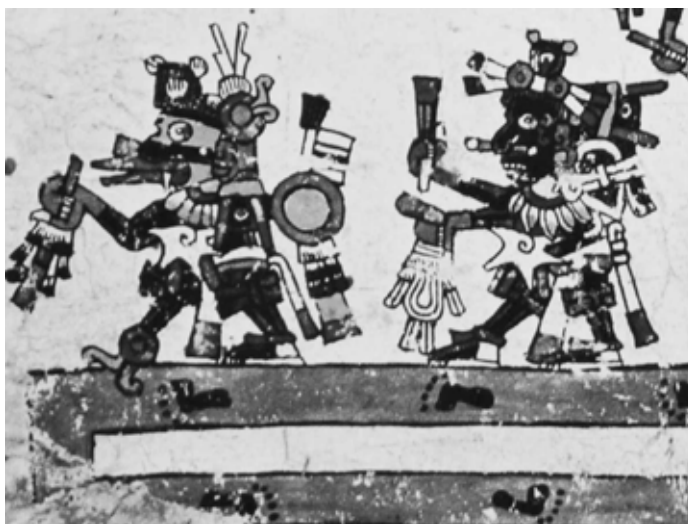
Ellos inventaron el lenguaje, *nahuatlalli*, por ejemplo. Es el lenguaje "disfrazado", "escondido". Ellos inventaron estas famosas metáforas y difrasismos, por ejemplo. Ellos buscaron cosas semejantes, turquesas. ¿Qué significa turquesa? Muchas cosas, puede compartir el aspecto de turquesa, la vida, la abundancia, la fertilidad, el agua. Entonces, ya es un color que está clasificando los objetos que actúan como representantes de los conceptos de la riqueza, de la fertilidad, y los colores que no entran en eso, que sería amarillo, rojo, ya no pertenecen. Ya, estos objetos presentan otras cualidades como en fuego, por ejemplo, aspecto calorífico. Entonces, aquí tenemos un lugar habitado por espíritus de otros rasgos del medio ambiente, puede ser estas montañas o pueden ser algunos arroyos. O sea, la visión tradicional, aquí vivía el jefe de los nahuales, pero eso es a la occidental. Eso dirían los indígenas de Chiapas porque ellos tienen lugares donde acorralados en los corrales (materializados, en la forma estructural de los corrales) viven los labs, viven las almas colectivas de todas las gentes, que pues viven en el mismo pueblo y comparten la misma cosmovisión. Allá sí, pero acá, yo creo que hay que ir un poco más lejos todavía. Si tenemos este lugar sagrado, que cada lugar sagrado tiene una especie de alma. Tienen una especie de lo que llaman los seguidores de [Mircea] Eliade de hierofanía. Lo que llaman los que bailan en los sitios actualmente, se cargan de energía, tienen sus *genius locis*. En otras interpretaciones, es como si fuera una persona, un lugar sagrado, un templo, así dice textualmente Pedro Pitarch, hablando de las iglesias indígenas en Chiapas [...] [En el caso de Nahualac], es una persona, la cual [como ya] hablamos, [explica] la relación para pedir el agua. O sea, lo tratamos como si fuera una persona, no es una persona, [lo] tratamos como si fuera



una persona. A través de Nahualac llegamos al sitio llamado Nahualac y allá igual como hoy en día los graniceros piden a otros seres que vengan en nombre del templo, al cual actualmente ofician, lo mismo hacían allá, en el lugar de “transformación”, es un lugar de la percepción de las víctimas para ser sacrificadas, pero también este lugar tiene su propio carácter, podemos decir, puede enojarse también si no hacemos bien el ritual. Entonces, este lugar tiene sus partes animadas [...] más cuando convocamos llegan otros [espíritus] a convivir. O sea, es una entidad de tipo nahual, espíritu de esta parte [cuadrilátero] que tiene conexiones con otros espíritus de la misma modalidad, que son también los nahuales, que son fríos y entonces se puede decir que la personalidad, la *personhood*, la *personidad* de Nahualac tiene aspecto corporativo. Consta de diferentes elementos, igualmente como cuerpo humano, como persona humana. Es un resultado, es un corporativo de diferentes entidades anímicas y elementos anímicos. También Nahualac tiene que ser la imagen del templo, imaginado como una especie de persona, pero no en nuestro concepto de persona. El concepto de persona de aquel tiempo era de tipo más bien fractal. El concepto de persona dividida, dividua, como se dice en Antropología. O sea, este aspecto cósmico corporativo. Aquí, para definir qué es Nahualac, hay que incluir también las entidades anímicas de otros sitios. Entonces, los lugares de culto pueden definir su situación a partir de la permanencia de un grupo de otros lugares de culto y los *nanahualtlis* que los respalda. Eso es mi conclusión.<sup>123</sup>

---

<sup>123</sup> Stanislaw Iwaniszewski (2016), “Nahualac: del mundo vivencial al mundo razonado”, *op. cit.*



**Foto 12.** Nahuales míticos del **Códice Borgia**. Quetzalcóatl carga en su espalda una montaña corazón. Al marchar, se mira en un espejo que porta Tezcatlipoca.

Tomado de **Códice Borgia** (1963) [versión de Eduard Seler], **op. cit.**, p. 35.

Para cerrar este apartado debemos enfatizar que Nahualac es una construcción cultural inserta en el paisaje ritual con un alto grado de significaciones. Por ejemplo, pertenece al grupo arqueoastronómico de orientaciones 15 a 17 grados, las cuales se refieren al movimiento celeste del Sol y de la Luna, y por otra parte, aluden a las fiestas calendáricas mesoamericanas dedicadas a los cerros, tales como *Huey Tozoztli* y *Tepeihuitl*. Nahualac fue diseñado como centro del cosmos. Fue alineado en relación con el volcán Iztaccíhuatl, el cual sirvió como marcador de horizonte del movimiento del Sol y de la Luna. Por lo tanto, Nahualac fue un centro de observación astronómica. También fue un centro de peregrinaje que se alineaba con la traza de la ciudad prehispánica de Chalco. Además, Nahualac funcionó como la emulación exacta del arquetipo terrenal de Tlalocan y Tamoanchan, así como morada de Tláloc denominada por los





sacerdotes como Ayauhcalli y Tetzacualco. Es un lugar donde se ejecutaban rituales de paisaje, ya que dicha definición remite a un “lugar de transformación” donde acudían los sacerdotes con cierta capacidad anímica para lograr entablar una mimetización con el paisaje y sus elementos circundantes.

Ahora pasaremos a los descubrimientos arqueológicos que logró realizar el arqueólogo Ismael Arturo Montero en el mes de noviembre de 1986 en el “valle de ofrendas”, localizado a unos 400 metros del estanque con dirección al flanco oriental del Iztaccíhuatl. El objetivo de esta práctica arqueológica fue obtener material para comprobar el culto a Tláloc además de definir el periodo de permanencia ritual.

Los resultados de esta excavación fueron los siguientes.<sup>124</sup> El material arqueológico recolectado se clasificó dentro de la fase cultural mexicana perteneciente al periodo Posclásico Tardío. Los objetos encontrados en el pozo SE 18 fueron desde una vasija zoomorfa con la efigie de un Tlacuache (*Didelphis marsupialis*) hasta un conjunto de cinco ofrendas, cada una perfectamente delimitada en el pozo SE 17, de donde se obtuvieron catorce piezas, entre las que destacan las famosas ollas Tláloc.

Respecto al primer conjunto de ofrendas se localizaron ollas y vasijas trípodes de filiación del último periodo mexicana. El reporte sobre dicha excavación dice lo siguiente:

En la primera ofrenda [...] se denotan tres elementos: dos pequeñas ollas y una vasija trípode; con respecto a las ollas son de color negro y terminado de superficie bruñido, de tal calidad que recuerda al Rojo Pulido de Texcoco [...] su manufactura comprende dos fases, una superior e inferior, presentan tres asas verticales sobrepuestas en la parte central y bordes rectos divergentes. Las dos ollitas son piezas muy similares (gemelas), sólo difieren mínimamente en su tamaño [...] Asociada a estas dos piezas se encuentra una vasija trípode de soportes mamiformes y huecos con cascabel de cerá-

<sup>124</sup> Ismael Arturo Montero García (1988), “Sitio arqueológico Nahualac”, en *Iztaccíhuatl, arqueología en alta montaña*. Tesis de licenciatura en Arqueología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, p. 286.







mica al interior y borde divergente; por su terminado de superficie pertenece al tipo Falso Plumbate del último periodo mexicana...<sup>125</sup>

Con respecto a la segunda ofrenda, ésta se compuso de fragmentos polícromos, unas vasijas zoomorfas con la figura zoomorfa de un tlacuache, correspondientes al periodo mexicana. A continuación mostramos la relato-  
ría.

La segunda ofrenda [...] está compuesta por fragmentos polícromos a manera de cascarones que al parecer son fragmentos en la decoración de otro elemento, pero por su fragmentación y deterioro no fue posible clasificar. Anexo se presenta una vasija zoomorfa denominada con el num. 4: sus dimensiones: 5.6 cm. de altura y diámetro considerando la efigie zoomorfa del tlacuache (*Didelphis marsupialis*) [...] Presenta dos procesos de elaboración, diferenciados por la unión entre la parte superior e inferior, muy similar al proceso y terminado de superficie de las ollitas de la ofrenda 1, por último le fue anexada la efigie zoomorfa. Su terminado pulido recuerda también el Rojo Pulido de Texcoco. La pieza corresponde a la cultura mexicana durante el Posclásico Tardío...<sup>126</sup>

La tercera ofrenda contenía un plato, una pieza trípode y un pequeño jarro, correspondientes a la última fase mexicana.

En la ofrenda tres [...] la pieza núm. 6 es un plato de superficie bruñida de color crema (blanco) aplicada después de la cocción y la decoración pintada en una franja en color rojo a borde y al interior con dibujos en forma de "S" investida que recuerda la decoración polícroma de Chalco contemporánea al azteca I y Tlalmanalco, también se presenta este motivo en la fase Azteca III en Culhuacan [...] La pieza 5 es una pieza trípode de superficie pulida y color naranja con soportes angulares de base recta y lados rectos (triángulo truncado), sus bordes presentan decoración a partir de improntas dactilares que dan un aspecto ondulante. Por último, se observa un

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 296.

<sup>126</sup> *Ibid.*, pp. 296-297.



pequeño jarro (pieza 7) de superficie pulida, sobresale sobre su asa en el extremo superior una forma no definida a manera de “joroba” sobre el asa; las tres piezas descritas corresponden también al periodo mencionado.<sup>127</sup>

La ofrenda número cuatro presentó un plato, dos vasijas trípode y un jarro, todos correspondientes a la temporalidad del Falso Plumbate.

La ofrenda cuatro [...] presenta un plato[...] pieza núm. 10 la cual está erosionada, sin embargo se observa decoración de pintura en el fondo que consiste en una figura geométrica que recuerda un caracol marino, que podría ser válida si retomamos el culto acuático, esta decoración es observada en la cerámica de Tlalmanalco durante el Postclásico [...] el resto del plato presenta restos de bruñido y pintura sobre los bordes semejantes al plato de la ofrenda 3 (pieza 6) aunque el terminado de la pieza 10 es menos elaborado que el anterior. Esta pieza al momento de la excavación se encontró sobre una pequeña vasija trípode, a manera de tapadera. En referencia a la vasija trípode (pieza 9) es muy similar en la forma de sus bordes y cuerpo a la vasija 10, con respecto a la superficie un tanto erosionada presenta rasgos que la ligarían al Falso Plumbate. La pieza 11 es una vasija trípode de borde divergente en la forma, éstos son menos angulados en su base, además presenta orificios verticales al frente a lo largo del soporte que permiten ver el cascabel de cerámica al interior, la superficie está erosionada, sin embargo es posible apreciar que fue pulida, no presenta rasgos de decorado. El último elemento de esta ofrenda es un jarro similar al anterior pero más grande, su superficie se anexa al Falso Plumbate, al igual que el jarro anterior presenta una “joroba” sobre el asa, aunque menos prominente, pero se define como un elemento anexo a la pieza.<sup>128</sup>

En el último conjunto de ofrendas se halló una llamativa olla o jarra Tláloc, así como otra olla color naranja asociado con el culto al agua, y una pieza compuesta por dos vasijas trípodes.

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 297.

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 297-298.





Ofrenda cinco [...] En primer término sobresale una bella pieza de forma de jarro con la efigie de Tláloc, su decoración comprende dos aros azules a manera de anteojeras típicas de la deidad, al centro de éstas, los ojos de color blanco, también en color azul el entorno de la máscara bucal compuesta por cinco dientes y dos colmillos en color blanco, de mismo tono se presentan un par de orejeras a ambos lados, las orejas y nariz son presentadas a partir de pastillaje sin color. La pieza por su forma recuerda elementos teotihuacanos, pero por la manufactura un tanto burda descartamos esta posibilidad [...] Anexo a esta pieza se presenta otra jarra de color naranja y superficie pulida (pieza 13), tanto el asa como la forma son similares a los de la efigie de Tláloc, no presenta la "joroba" de los jarros anteriores, aunque sí un proceso de elaboración similar. Por último la pieza (14) está compuesta por dos vasijas trípodes unidas por un asa vertical a manera de arco, los bordes de las vasijas son cónicos truncados, al interior se observan restos de pintura, al parecer se trata de motivos sobre una base de color blanco, estos motivos en colores rojo, naranja y negro representan motivos geométricos de bandas y espirales que asocian la pieza a la cerámica de Chalco durante el Postclásico Tardío.<sup>129</sup>



**Foto 13.** Pieza núm. 12 de la ofrenda 5 de Nahualac (IZ-5). Jarro con efigie de Tláloc, la decoración comprende dos aros azules a la manera de las anteojeras típicas de la deidad, en su interior los ojos en color blanco. El entorno bucal es azul y contrasta con los dientes y colmillos. Resaltan por su color blanco las orejeras, en tanto las orejas y la nariz se realizaron

<sup>129</sup> *Ibid.*, pp. 296-299.





en pastillaje sin color. La pieza por su forma recuerda a Teotihuacán, pero corresponde a un periodo posterior. Dimensiones: 9.3 x 8cm. Tomado de **Montero García, Ismael Arturo (1988)**, "Sitio arqueológico Nahualac", en ***Iztaccíhuatl, arqueología en alta montaña, op. cit.***

El mérito de este trabajo arqueológico se debe en gran medida a la comprobación de sus objetivos, los cuales se plantearon de la siguiente manera. Se pensó realizar un ejercicio de excavación arqueológica en el denominado "valle de ofrendas", cerca del estanque, orientado al flanco oriental del Iztaccíhuatl para demostrar la temporalidad y la actividad ritual a la que se dedicaban en dicho espacio.

Los objetivos se cumplieron demostrando que dichas piezas, no sólo pertenecieron al periodo Tolteca como lo había propuesto Charnay a finales del siglo XIX, sino que correlacionaban con otras temporalidades tales como el Posclásico Tardío y el último periodo mexicano conocido como Falso Plumbate. Así también, las piezas dieron pistas para interpretar que dichos artefactos estaban influenciados por colores como el Rojo proveniente de Texcoco, así como las decoraciones de tipo policroma de Chalco contemporánea al Azteca I y Tlalmanalco, y de la fase Azteca III en Culhuacan.

Todo esto nos permite proponer que el sitio arqueológico de Nahualac fue un lugar donde confluyeron diversas culturas mesoamericanas, tales como las de México-Tenochtitlan, Chalco, Texcoco, Tlalmanalco y Culhuacan. El objetivo de dicho espacio, como lo demuestran los descubrimientos arqueológicos y la propuesta de Arturo Montero, se ve que fue influenciado por una densa carga cultural dirigida al culto al agua y a la montaña, así como a los espíritus o potencias de los volcanes.

### **Roberto Junco e Iris Hernández: 2016**

De las propuestas arqueológicas más novedosas están las de la arqueóloga mexicana Iris Hernández, quien junto con el doctor Roberto Junco, subdirector de Arqueología Subacuática del Instituto Nacional de Antropología e Historia, coordina el Proyecto Arqueológico Nahualac. Durante el mes de noviembre de 2016 realizaron una temporada de campo y las reflexiones de esta práctica arqueológica son las que a continuación presentaremos.



La investigadora Hernández ubicó su tema de estudio a partir del enfoque de la Arqueología contextual o simbólica, propuesta teórica y metodológica que nació en la ciudad de Cambridge en Inglaterra durante la década de los setenta. Su máximo exponente fue el arqueólogo I. Hodder, quien descubrió en África del Este la dimensión simbólica o de la organización de la cultura a través de los símbolos.<sup>130</sup>

Asimismo, de la postura teórica de la Arqueología del paisaje, eje temático creado por Felipe Criado Boado, quien delimita de la siguiente manera esta línea de investigación: "La Arqueología del paisaje propone estudiar la espacialidad en Arqueología y, más en general, para aproximarse a la interpretación del registro arqueológico."<sup>131</sup>

Paralelamente retoma los conceptos de cosmovisión y de núcleo duro de Alfredo López Austin, quien define el primer concepto como: "... el conjunto articulado de sistemas ideológicos relacionados entre sí en forma relativamente congruente con el que un individuo o un grupo social, en un momento histórico, pretende aprehender el universo."<sup>132</sup> Y, el segundo término como: "...el conjunto de elementos de una cosmovisión que tiene una gran resistencia al cambio histórico y que estructuran y dan sentido al resto de la cosmovisión."<sup>133</sup>

El concepto sobre observación de la naturaleza de Johanna Broda se define como "...la observación sistemática y repetitiva a través del tiempo de los fenómenos naturales del medio ambiente que permiten hacer predicciones y orientar el comportamiento social de acuerdo con estos conocimientos."<sup>134</sup>

<sup>130</sup> Arturo Ruiz Rodríguez, Teresa Chapa Brunet y Gonzalo Ruiz Zapatero (1998), "La arqueología contextual: una revisión crítica", en *Trabajos de Prehistoria*, núm. 45, pp. 11.

<sup>131</sup> Felipe Criado Boado (1991), *Del territorio al espacio: planteamiento y perspectivas para la Arqueología del paisaje*, España, Grupo de Investigación en Arqueología del Paisaje, Universidad de Santiago de Compostela, p. 1.

<sup>132</sup> Alfredo López Austin (1996), *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, vol. 1, Serie Antropológica, núm. 29, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, p. 20.

<sup>133</sup> Alfredo López Austin (2001), "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana", en Broda, Johanna y Báez-Jorge, Félix (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, Biblioteca Mexicana. Director: Enrique Florescano, pp. 47-65.

<sup>134</sup> Broda, Johanna (1991<sup>a</sup>), "Cosmovisión y observación de la naturaleza. El ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica", en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, Serie de la Historia de la Ciencia y la Tecnología, p. 462.



Mediante dichos conceptos, la propuesta tiene como objetivo profundizar en el análisis sobre la construcción polisémica de la montaña sagrada mesoamericana, entendida ésta en los términos de Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, quienes determinan que la montaña es: "...eje cósmico; punto de ascenso y ocaso de los astros; bodega de la riqueza; refugio de flora y fauna; casa del dios patrono; lugar de origen de los hombres; fuente de poder, autoridad y orden, y morada de los muertos."<sup>135</sup> En este sentido, la investigadora pretende realizar un cuidadoso análisis sobre Nahualac.

La complejidad simbólica de la zona arqueológica en el análisis de Iris Hernández se fundamenta en el cuadrángulo del estanque. Es decir: "La estructura es el elemento principal del lugar. La característica que la hace única en el registro arqueológico del área es la evidente intensión de erigirla dentro de la cuenca del estanque, de tal manera que sobresalga por encima del espejo de agua cuando éste se llena, logrando un efecto visual que hace parecer que la estructura y los montículos flotaran en el agua del estanque."<sup>136</sup>

Esta observación del paisaje ha llevado a la autora a realizar una serie de comparaciones dentro de las cuales sobresale una muy valiosa, la de visualizar ciertas similitudes entre el estanque y la estructura de Nahualac con el ancestral *Ayahcalli* de los nahuas mesoamericanos. Para lograr dicha correlación, la autora realizó un ejercicio hermenéutico etnohistórico, consultando las obras clásicas virreinales como son las de fray Diego Durán<sup>137</sup>, fray Bernardino de Sahagún<sup>138</sup> y algunos códices tales como el *Códice Florentino*<sup>139</sup>, el *Códice Ixtlilxóchitl*<sup>140</sup> y *los Primeros memoriales*<sup>141</sup>.

<sup>135</sup> Alfredo López Austin y Leonardo López Luján (2009), *Monte Sagrado-Templo Mayor*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, p. 93.

<sup>136</sup> Iris del Rocío Hernández Bautista (2017), *Nahualac, una representación del tiempo y espacio primigenios*, en prensa.

<sup>137</sup> Fray Diego Durán (1995), *Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de Tierra Firme*, 2 tomos, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

<sup>138</sup> Fray Bernardino de Sahagún (1975), *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Editorial Porrúa.

<sup>139</sup> Fray Bernardino de Sahagún (1980), *Códice Florentino*, Biblioteca Medicea Laurenziana, Florencia [Colección Palatina, mss. 218-220], tomo (I), México, Archivo General de la Nación.

<sup>140</sup> *Códice Ixtlilxóchitl* (1976), Graz, vol. 9, Fontes Rerum Mexicanarum.

<sup>141</sup> Fray Bernardino de Sahagún (1993), *Primeros memoriales*, op. cit.





Al respecto, esto es lo que dice la autora:

En la representación del remolino de Pantitlán del *Códice Florentino* encontramos la imagen más parecida a Nahualac. En ella se observa, visto de planta, un cuadrángulo dentro de un círculo amarillo que podría representar arena, sobre el cual se distribuyen banderas. El interior del cuadrángulo está lleno de agua, por lo que al parecer lo que sobresale del agua únicamente es el cuadrángulo y el círculo de arena sobre el que se asientan las mojoneras que la rodean cuando el nivel del agua es el adecuado para lograr tal efecto.<sup>142</sup>



**Foto 14.** Estanque de Nahualac con estructura y mojoneras.

Autor. Fernando Ramos.

<sup>142</sup> Iris del Rocío Hernández Bautista (2017), *Nahualac, una representación del tiempo y espacio primigenios*, op. cit.

De esta postura se deriva la idea sobre el control del agua y el efecto visual que surge en Nahualac.

...el estanque no es artificial, lo que si es la captación del agua hacia la cuenca donde se encuentra la estructura. Es decir, que las evidencias sugieren que en la época prehispánica se realizó un control artificial de la cantidad de agua que irrigaba el estanque con el objetivo de otorgarle el nivel de agua adecuándolo para que la estructura y las mojoneras sobresalieran del espejo de manera parecida a lo que se observa en la representación del Pantitlán del *Códice Florentino*.<sup>143</sup>

Por otra parte, se asocia el cuadrángulo de Nahualac con el quince mesoamericano, y estas distinciones arqueológicas se sustentan con las esculturas monumentales de Tláloc-Tlaltecuhтли. "Formas semejantes a la representación de Pantitlán y lo que se observa en Nahualac, las podemos encontrar en algunas esculturas mexicas, asociadas a Tláloc-Tlaltecuhтли y los rumbos del universo, así como en las representaciones del quince."<sup>144</sup>

Finalmente, la propuesta visual o el impacto visual del sitio de Nahualac tiene para esta investigadora mucha importancia simbólica, cultural, mítica y ritual.

...la intención de construir la estructura en medio del estanque fue obtener el efecto óptico de que la estructura y las mojoneras flotasen sobre el agua, mismo que podría estar emulando artificialmente la forma de una isla, quizá la representación de cipactli, el monstruo de la tierra, que de acuerdo con algunos mitos flota sobre las aguas primigenias [...] lo que muy probablemente significa que Nahualac sea un microcosmos.<sup>145</sup>

---

<sup>143</sup> *Ibid.*

<sup>144</sup> *Ibid.*

<sup>145</sup> *Ibid.*





**Foto 15.** Tezcatlipoca pierde un pie sobre las aguas primigenias del Cipactli.

Tomado de **Códice Borgia** (1963) [versión de Eduard Seler], **op. cit.**, p. 51.

Después de realizar una pequeña revisión sobre el contexto arqueológico que ha envuelto desde el siglo XIX hasta la fecha a la zona arqueológica de Nahualac, nos gustaría plantear cuál es nuestra opinión sobre este sitio. Más allá de la arqueología, la arqueoastronomía, la antropología, la etnología y otras áreas afines, nos queda decir que ha sido poco el interés por analizar el contexto ritual y cómo éste muy probablemente se desarrollaba a través de una numerología sagrada, situada en un tiempo y un espacio ritual, marcado por un estricto calendario ritual y ceremonial, bajo el cuidado de un sacerdote que conocía los movimientos celestes, astrales y por supuesto de la naturaleza, los animales y del cuerpo humano.

Nuestra postura es que Nahualac fue un espacio ritual especial donde se ejecutaron rituales de petición y control de agua y lluvia, así como ofrendas dedicadas a los espíritus o potencias de la lluvia, el agua, la helada, el viento, el arcoíris, a las montañas circundantes y a los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl.

Todo parece indicar que las ofrendas que allí se depositaron en la antigüedad, fueron puestas por sacerdotes que contabilizaron todo. Es decir, que muy probablemente se construyó el espacio bajo un orden numérico y por supuesto, las ofrendas que se depositaron iban acompañadas de un número adecuado para las potencias que habitaban ahí.

Esta idea se puede sustentar con el siguiente apartado, donde analizaremos cómo en la época contemporánea los especialistas rituales de la región de Amecameca aún tienen ciertas reminiscencias culturales (acaso una memoria subconsciente) donde las ofrendas aún son contadas y hacen referencia al tiempo y al espacio.

El caso que vamos a analizar a continuación es, como anotamos al principio de estas páginas, el de una ofrenda contada en el sitio arqueológico de Nahualac, comandada por la mayora de los volcanes o doña Flora, y por el especialista ritual don Jerónimo. A través de este análisis podremos corroborar que en la memoria ritual de los campesinos de Amecameca aún se recuerda “que contando” se hacían los pedimentos y las ofrendas a los dioses de la montaña y del agua.

## **RITUALIZANDO EN AMECAMECA Y EN NAHUALAC EN EL SIGLO XX**

### **La vida ceremonial y agrícola del campesinado de Amecameca**

La actividad campesina conocida por los antropólogos y los historiadores como “economía campesina”<sup>146</sup> o “economía de subsistencia”<sup>147</sup> se basa en la “unidad económica familiar”<sup>148</sup> que trabaja en el medio agrícola y en la explotación de los recursos naturales de sus entornos para asegurar su sobrevivencia.

<sup>146</sup> Este concepto nació en seno de Escuela de Organización y Producción, cuyo exponente principal es Alexander Chayanov (1985). La obra más importante de este autor es *La organización de la unidad doméstica campesina*, *op. cit.*

<sup>147</sup> Entendemos por economía de subsistencia aquel sistema que se basa en la agricultura con explotación (moderada) por el núcleo familiar campesino, para alimentación del propio grupo social o familiar; si existe un excedente, éste se intercala en un sistema de mercado, si es escaso se redistribuye e intercambia en el interior de la comunidad. Un análisis exhaustivo e ilustrativo acompañado de ejemplos etnográficos sobre el concepto de economía campesina es el de Marshall Sahlins (1983), *La economía de la edad de piedra*, España, Akal.

<sup>148</sup> La Unidad Económica Familiar, Unidad Económica Familiar Campesina o Unidad Familiar Rural son categorías de análisis desarrolladas por Alexander Chayanov (1985) y retomadas posteriormente por Hubert Carton de Grammont (2009), y están apegadas a la corriente del materialismo histórico que nos permite entender qué es el campesinado “...fundamentalmente en lo que concierne a su papel y su dinámica en el escenario de la evolución de las relaciones sociales de producción al interior del capitalismo contemporáneo”. Véase Jorge Alberto Rendón Vélez (2012), “La Unidad Económica Familiar Campesina (UEFC): conceptualización teórica general y dinámica en el contexto colombiano”, en *Libre Empresa*, vol. 9, núm. 2, julio-diciembre, p. 201.

En el caso concreto de Amecameca, los bienes producidos por la unidad familiar campesina son consumidos localmente, y los excedentes, si los hay, se destinan al mercado local y regional, a gastos rituales y festivos, y como consecuencia, logra reforzar la memoria que sustenta la conservación de su patrimonio cultural y ecológico.

El sistema económico campesino o sistema agrícola tradicional campesino de autosuficiencia con unidades de reciprocidad y redistribución se vincula con la esfera de la vida ceremonial y tiene una importante carga empírica de actividades materiales agrícolas para cuidar los campos, parcelas y tierras de cultivo.<sup>149</sup> Es decir, que durante los rituales "...está inmersa y entrelazada la relación entre las semillas, plantas, animales, plagas, instrumentos, suelos y ambiente, con las prácticas de uso y manejo de los recursos naturales en las parcelas."<sup>150</sup>

Esta relación simbiótica, establecida por milenios, entre el ser humano y la "Madre Tierra", ha sido apreciada por los campesinos como el *axis mundi* o el centro del universo y el origen de su identidad étnica.<sup>151</sup> Se complementa a través de la práctica, la experiencia o la existencia dentro del paisaje, el clima y el cosmos, dando pie a lo que se llama "visión del mundo" o "cosmovisión".<sup>152</sup> Es decir, "...en el mundo tradicional campesino, las prácticas y la cosmovisión no están separadas, ambas conviven en el plano cotidiano, donde las dos influyen una a la otra. Las conexiones

<sup>149</sup> Este vínculo (ritual-agricultura) tiene sus antecedentes históricos en el México prehispánico. "El culto – como "drama sagrado"– tuvo su origen en la población campesina mesoamericana. Con el tiempo, el culto llegó a ser instrumentalizado y controlado por una clase de sacerdotes profesionales. Se produjo así una conexión entre lo religioso y la jerarquía social, entre cosmovisión y política, que se expresaba en un elaborado ceremonialismo". Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García (*Comisión técnica investigadora*) (1994b), *La pintura de la muerte y de los destinos*, libro explicativo del llamado Códice Laud, Misc. 678, Oxford, Inglaterra, Bodleian Library; Austria, Akademische Druck-Und Verlagsanstalt; España, Sociedad Estatal Quinto Centenario; México, Fondo de Cultura Económica, p.78.

<sup>150</sup> A. Tonatiuh Romero Contreras (2004), "Rituales y actividades materiales en la antigua agricultura indígena", en *Ciencias Ergo Sum*, vol. II, núm. 1, marzo-abril, p. 26.

<sup>151</sup> Por ejemplo, trabajos clásicos de la literatura antropológica profundizan en este mundo perceptual entre vivos y no vivos. Véase, por ejemplo, Mircea Eliade (1951), *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, Fondo de Cultura Económica; Gerardo Reichel-Dolmatoff (1978), *El chamán y el jaguar: estudio de las drogas narcóticas entre los indios de Colombia*, México, Siglo XXI Editores; Sharon Douglas (2004) *El chamán de los cuatro vientos*, México, Siglo XXI Editores; Philippe Descola (2005), *Las lanzas del crepúsculo: relatos Jíbaros*. Alta amazonia, México, Fondo de Cultura Económica.

<sup>152</sup> La cosmovisión o la forma de mirar el mundo, se refiere a un sistema ideológico ordenado de un grupo social o humano, que en determinado momento histórico pretende aprender el mundo. En otras palabras, es la combinación coherente sobre las nociones de medio ambiente y cosmos donde se sitúa la vida del ser humano. Por último, entendemos que el ser humano existe y experimenta el paisaje y el clima para comprenderse a sí mismo. Estas ideas son retomadas de Johanna Broda (1991\*), "Cosmovisión y observación de la naturaleza. El ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica", op. cit.; Alfredo López Austin (1996), *Cuerpo humano e ideología*. Las concepciones de los antiguos nahuas, op. cit., y Tetsuro Watsuji (2006), *Antropología del paisaje*. Climas, culturas y religiones, Salamanca, Ediciones Sígueme, p. 31.

entre deidades y los vivos son y han sido mantenidas por los rituales para el éxito de las actividades materiales diarias de los campesinos".<sup>153</sup>

"En la cosmovisión indígena cada acto de apropiación de la naturaleza tiene que ser negociado con todas las cosas existentes (vivas y no-vivas) mediante diferentes mecanismos como rituales agrícolas y diversos actos chamánicos (intercambio simbólico)."<sup>154</sup> Esta conexión entre vivos (campesinos y especialistas rituales), muertos (antepasados) y potencias (fuerzas de la naturaleza) tiene un sistema de creencias, usos y costumbres a nivel comunitario y a veces regional. Esta forma de organización ritual o "jerarquía cívico religiosa" funciona a partir de un organigrama denominado "sistemas de cargos", "sistemas de varas", "mayordomías", "gremios" o "mesas", las cuales tienen como prioridad, sustentar las fiestas religiosas populares y los ritos agrícolas. Todo esto costeadado por la unidad familiar campesina, la cual determina la unidad de intercambio y reciprocidad.


Este modelo de equilibrio y de sustento da sentido y forma a las diversas festividades religiosas populares ancladas a un calendario católico exclusivo de cristos, santos y vírgenes, el cual se empalma perfectamente con un estricto calendario agrícola y por lo tanto ajustado a los tiempos cíclicos del agua, del maíz y de la naturaleza en general. En medio de las festividades católicas de Amecameca y los cambios continuos y graduales de la naturaleza y del clima volcánico, se localiza el rito agrícola campesino o el ritual de los tiemperos o graniceros.

En el caso de don Jerónimo y su mesa (organización)<sup>155</sup> de tiemperos bajo la orden de la virgen de la Asunción o la patrona de Amecameca, se

<sup>153</sup> Guilhem Olivier (2001), "La religión en el México Antiguo", en *Gran historia de México*, tomo 1, Planeta, España.

<sup>154</sup> Víctor Toledo y Narciso Barrera-Bassols (2008), *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*, op. cit., p. 54.

<sup>155</sup> Es sus orígenes mesoamericanos, las ofrendas van dirigidas a una potencia en especial. Esta potencia es invocada como un huésped importante y al final se le ofrece comida y bebida. En estos depósitos es común observar la construcción de asientos. éstas concepciones mesoamericanas sobre el *teoicpalli* de la voz náhuatl, asiento divino, se amalgamó con la idea de los conquistadores españoles porque éstos "...introdujeron los sillones y mesas que se volvieron rápidamente los nuevos símbolos del poder y la invitación. Tal es la razón por la cual, hoy en día, los depósitos rituales son a menudo llamados «mesas». Estas palabras se refieren claramente a la invitación y, por lo tanto, al aspecto oblativo del depósito ritual –el cual se entremezcla estrechamente con la figuración y la representación–". Danièle Dehouve (2016), "El depósito ritual. Una práctica mesoamericana de larga duración", en *Confluente. Rivista di studi iberoamericani*, vol. 8, núm. 2, p. 189. Por ejemplo, el altar doméstico y los altares de montaña de don Jerónimo escenifican la construcción de una mesa donde se sientan los santos, las vírgenes católicas y las potencias meteorológicas.



tiene como prioridad entablar negociaciones con los tiempos muertos, los ancestros y los espíritus o las potencias de los cerros, las cuevas, los manantiales y los huracanes; los cuales proporcionarían, en un momento dado, la lluvia y la salud del medio ambiente, y por lo tanto del cuerpo humano para así mantener en marcha el cosmos.<sup>156</sup>

En Amecameca hemos observado distintos rituales agrícolas dirigidos por don Jerónimo, los cuales tiene como objetivo solicitar los permisos correspondientes para abrir y cerrar el temporal, así como para agradecer por los buenos temporales y las cosechas de los alimentos; pero también para proteger las semillas, las sementeras y el cuerpo humano; para curar y expulsar los malos aires, las granizadas, las plagas y las enfermedades.

Es importante señalar la función de las plegarias durante la ejecución del ritual. Estas súplicas o rituales orales permiten convocar a los espíritus o las potencias para entablar las negociaciones pertinentes. Es una diplomacia ritual que se desarrolla en los templos del agua y nos permite interpretar que el ritual agrícola cumple un aspecto comunicativo, expresivo o discursivo, del orden social, entre vivos y no vivos. A continuación presentamos una lista de los distintos ritos agrícolas que se entrecruzan con el trabajo agrícola.

### **Ritual para invocar el viento**

El inicio de la actividad ritual de don Jerónimo, se lleva a cabo los primeros días de enero. Es decir, durante la temporada de secas. Este primer episodio consiste en invocar a las potencias del viento desde la cima del cerro del Sacromonte, a un costado de la capilla de la virgen de Guadalupe, construcción que data del siglo XVII.

---

<sup>156</sup> Algunos trabajos etnográficos relevantes en el Popocatepetl, la Sierra Nevada y la Sierra de Texcoco son desde el trabajo clásico de Guillermo Bonfil Batalla (1995), *Los que trabajan con el tiempo. Notas etnográficas sobre los graniceros de la Sierra Nevada*, en *Obras escogidas de Guillermo Bonfil Batalla*, vol. 1, Instituto Nacional Indigenista, pp. 239-270, hasta los antropólogos contemporáneos como Julio Glockner (1996), *Los volcanes sagrados, mitos y rituales en el Popocatepetl y la Iztaccíhuatl*, México, Grijalbo; Pablo King (2010), *El nombre del Popocatepetl. Religión popular y paisaje ritual en la Sierra Nevada*, México, Gobierno del Estado de Veracruz; David Lorente Fernández (2012), *La raza cósmica: una concepción náhuatl sobre el clima. Deidades del agua y graniceros en la Sierra de Texcoco*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social, Universidad Iberoamericana.

Don Jerónimo, por la mañana, barre alrededor de la capilla con una escoba de perilla o popotillo,<sup>157</sup> y retira toda la naturaleza muerta, basura e inmundicias acumuladas durante toda la etapa de cosecha y recolecta.<sup>158</sup> Después, sahúma para purificar e impregnar el paisaje de humo aromático. Una vez que el centro del cerro está limpio, entona una serie de cantos católicos y al término de éstos se invoca a los “Señores de los Cuatro Vientos”.

—¡Que vengan a hacer su trabajo los *ehecatones*! ¡Que pasen por aquí los *ahuaques*!—<sup>159</sup> Estos aires provienen de los rincones del mundo y son los del oriente (el Señor del Sacromonte), del sur (la Santa Cruz), del poniente (la Virgen de la Asunción) y del norte (todos los Santos y Ancestros).

En este ritual oral identificamos que se expresa el orden del cosmos, es decir, en cinco rumbos. El quinto punto cardinal lo identificamos como la cima del cerro del Sacromonte y la iglesia católica de Guadalupita.

También nos comunica la jerarquía cívico-religiosa que tiene cada dirección del universo. En otras palabras, nos ilustra con símbolos católicos a los guardianes de estas esquinas, los cuales están insertos en las distintas fechas calendáricas de la agricultura de temporal.

<sup>157</sup> Especies de pastos o zacatones identificados como *Calamagrostis tolucensis*, *Festuca hephaestophilia*, *Festuca livida*, *Festuca tolucensis*, *Muhlenbergia macroura* y *Muhlenbergia quadridentata*. Programa de manejo. Parque Nacional Iztaccíhuatl y Popocatepetl (2013), Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales, Comisión Nación de Áreas Naturales Protegidas, p. 113.

<sup>158</sup> La penitencia de barrer el cerro nos recuerda el mito del nacimiento de Huitzilopochtli, el cual narra que: “En Coatepec, por el rumbo de Tula, había estado viviendo, allí habitaban una mujer de nombre Coatlicue. Era madre de los 400 Surianos y de una hermana de éstos de nombre Coyolxauhqui. Y esta Coatlicue allí hacía penitencia, barría, tenía en su cargo el barrer, así hacía penitencia en Coatepec, la Montaña de la Serpiente, y una vez, cuando barría Coatlicue, sobre ella bajó un plumaje, como una bola de plumas finas”. Fray Bernardino de Sahagún (1980), Códice Florentino, lib. III, cap. I, op. cit. [Las cursivas son nuestras]. La eficacia simbólica de barrer el cerro funciona en la actualidad igual que en el pasado mítico, como penitencia. En este caso concreto, la metáfora de despertar a la Madre Tierra se manifiesta en remolino, lo que nos permite pensar que de los cerros y de las cuevas emergen las potencias del frío, de la humedad y de la neblina. También podríamos presuponer que de las cuevas y de los montes nace el dios mesoamericano del viento, nombrado Quetzalcóatl, potencia relacionada con el sacerdocio y la vida.

<sup>159</sup> Los *ehecatones*, *yeyecame* o *ehecatontin* son los “aires”, ayudantes del dios del viento: Ehécatl-Quetzalcóatl. En el Códice Borgia aparecen distribuidos por las cinco regiones del universo. “En el templo de la Mujer Noche [...] en el templo del ayuno y del piciete, se reúnen los sacerdotes espiritados, se levantan en trance los navales en obediencia y respeto, volando como espíritus de viento frío y oscuro, místicamente, invisiblemente e intocables, en las cuatro direcciones y el centro, como serpientes-remolinos, de los cinco colores: el negro doble, el azul, el amarillo, el rojo y el blanco”. Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García (Comisión técnica) (1993), *Los templos del cielo y de la oscuridad. Oráculos y liturgia*. Libro explicativo del llamado Códice Borgia (Museo Borgia P.F. Messicano 1), Biblioteca Apostólica Vaticana, Austria, Akademische Druck-Und Verlagsanstalt; España, Sociedad Estatal Quinto Centenario; México, Fondo de Cultura Económica, p. 192.



Por ejemplo, el primer viento relacionado con el oriente y con el Señor del Sacromonte indica el inicio de la siembra; el viento del sur y la Santa Cruz muestran el tiempo de petición de lluvias; el viento del poniente y la virgen de la Asunción marcan la primera cosecha de elotes, y el viento del norte, el fin de una temporada, la cosecha y el retorno de Todos Santos.

Paralelamente a la actividad ritual, los campesinos barrieron en los campos o como ellos nos dijeron, “se echa una rastra”. Esta actividad consiste en confeccionar un instrumento a base de varas secas de árboles de capulín llamado rastrillo. Este instrumento se sustituye por el arado y se tira con la ayuda de la yunta para retirar todos los residuos orgánicos, los cuales se utilizan como alimento para los animales de carga.

Posteriormente se barbechan las parcelas y los campos de cultivo con la yunta y el arado. Este proceso se entrecruza con el clima para manipular las bajas temperaturas del interior de la tierra con las altas temperatura provenientes del sol. Esta mixtura permite la conjunción exacta entre esencias frías y calientes, las cuales se deben aprovechar para generar las leyes de la termodinámica.

Aunado a este proceso campesino biocultural o de observación y manejo del clima, se generan las primeras corrientes de viento hasta formar remolinos. La función de estos remolinos es absorber, al máximo, la humedad que se localiza en la superficie del paisaje agrícola familiar campesino, y elevarla a la atmósfera para formar la hidrósfera donde se condensan las nubes y se conforma el ciclo hidrológico.

Después de esta explicación biocultural que nos compartieron don Jerónimo y don Jacinto, nos narraron que la vida de las plantas, los animales y la del mismo ser humano se originó a partir de la mixtura de los cuatro elementos más importantes de la cosmogonía amaqueme: fuego, agua, aire y tierra,<sup>160</sup> los cuales, se observan y se experimentan por medio

---

<sup>160</sup> Esta memoria biocultural campesina nos recuerda el mito de los cinco soles o la leyenda de los soles. Las fuentes dicen que los nahuas, para explicar el devenir del universo y el origen del ser humano, tomaban en cuenta una sucesión ordenada de edades del mundo. “Los nahuas contaban su época como la quinta y consideraban que antes de ésta hubo cuatro edades más, con características especiales, destruidas por cataclismos identificables con los cuatro elementos: agua, aire, fuego y tierra”. Roberto Moreno de los Arcos (1967), “Los cinco soles cosmogónico”, en Estudios de Cultura Náhuatl, vol. VII, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, p. 187.



de una interacción intensiva con el paisaje agrícola, el clima y la geografía volcánica de Amecameca.

### **Ritual para apertura del trabajo agrícola**

El segundo episodio ritual se ejecuta el día dos de febrero en el templo de la lluvia, localizado en una de las cuevas del cerro del Sacromonte. Radica en solicitar a medio día el permiso para iniciar las labores agrícolas en el paisaje circundante. Al entrar al templo se dice la siguiente plegaria: —Venimos en este día Santo Señor [del Sacromonte]. Qué estás recostado. Qué estás durmiendo. Le pedimos de corazón nos escuche. Qué nos reciba en este lugar, en esta casa. Te pedimos Señor por todos nuestros hermanos que van a trabajar sus tierras. Qué van a abrir surco.

Análogamente a este episodio, los campesinos siembran las semillas de color blanco, azul, rojo y amarillo sobre las faldas de las montañas localizadas en los pisos altitudinales más altos y, por lo tanto, más fríos, donde se concentra la mayor humedad del ambiente, con la finalidad de obtener alimentos cerca de la fecha calendárica del 15 de agosto. Este sistema agrícola tradicional se llama localmente *yelomitl* o *yomitl*<sup>161</sup>, y nos explica que Amecameca continúa siendo un centro de origen de plantas domesticadas. Además, con su rica variedad de semillas han evitado por milenios la erosión fito-genética o la erosión genómica que "...ocurre cuando el remplazo de los cultivos nativos por exóticos genera el cambio parcial o total en la frecuencia de los alelos."<sup>162</sup> (o formas alternas de un gen).

### **Ritual para protección de semillas y de milpas**

Ya que se solicitó el permiso correspondiente para las labores agrícolas, se pasó a presentar ante la cruz principal del templo de la lluvia las semi-

<sup>161</sup> Este conjunto de ceremonias, actividades agrícolas y el tecnicismo lingüístico proveniente del náhuatl nos recuerdan a la fiesta de *Xilomalixtli*, correspondiente a la veintena de Atlcahualo, la cual consistía en "...ofrecer las primicias, los jilotes de los terrenos de riego (*tonamil*). Se trata entonces de una consagración de las mazorcas cuyos granos se utilizarán para la siembra, ceremonia semejante a la bendición de las semillas que hoy se hace." Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García (Comisión Técnica Investigadora) (1991), *El libro del Ciuacoatl. Homenaje para el año del Fuego Nuevo*, libro explicativo del llamado *Códice Borbónico, Codex du Corps Legislatif Bibliothèque de l'Assemblée Nationale Française*, Paris Y 120; España, Sociedad Estatal Quinto Centenario; Austria, Akademische Druck-Und Verlagsanstalt; México, Fondo de Cultura Económica, p. 193.

<sup>162</sup> Víctor Toledo y Narciso Barrera-Bassols (2008), *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*, op. cit., pp. 39-40.





llas de maíz de color amarillo, azul, blanco y rojo; de calabaza, de frijol y de haba. Éstas se depositaron al pie de la cruz y don Jerónimo pidió por la vida de las semillas:

—...Venimos en este día Santa Señora a traerte la ofrenda de semillas que nos han regalo para que les des tu santa bendición, para que nos ayudes, para que bendigas todas nuestra sementeras, todas las tierras de labranza, para que podamos tener que comer, para que podamos tener que vestir y estar contentos en este mundo. Te pedimos a la potestad de este cerro. ¡Que pase con nosotros! Al señor Popocatépetl, a la señora Iztaccíhuatl y a todos los guardianes que en estos momentos puedan acompañarnos. Que estén con nosotros en esta santa hora...

Esta plegaria ilustra la importancia de los volcanes, los cuales funcionan como morada de las semillas y por lo tanto como guardianes de las sementeras o de las plantas, las frutas, las verduras, los animales, el agua, la lluvia y de la vida en general<sup>163</sup>.

Una vez presentadas las semillas ante las autoridades más representativas del paisaje ritual, los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatépetl, se trabaja confeccionado unas velas grandes, las cuales se adornan con hierbas de naturaleza caliente, tales como la ruda, la Santa María y el pirul. Estos objetos rituales igualmente se presentaron ante el altar principal y durante la plegaria se dijo lo siguiente: —Pedimos a nuestro Santo Padre el señor del Sacromonte, el guardián del oriente y toda esta tierra y esta comarca para que bendiga [...] esta ceras para usarlas para nuestro provecho, para nuestras familias y nuestros pueblos, y estas ceras para liberarnos de todos los peligros que acechan a nuestras sementeras...

Al cierre del ritual don Jerónimo le entregó dos ceras a don Jacinto, a quien le explicó que: —Cuando viene una tormenta fea o hace aire fuerte o viene el granizo, las velas se prenden y le pides a Dios que se retiren.

Los campesinos utilizan estos artefactos rituales para controlar, o como localmente se le conoce “espantar” el granizo, el aire y las diversas

<sup>163</sup> En esta exposición de palabras interpretamos que don Jerónimo está aludiendo a las potencias mitológicas del mundo mesoamericano del centro de México: Tláloc, Chalchiuhtlicue, y al sitio por excelencia de la lluvia y de las fuerzas del crecimiento, Tlalocan.



tormentas que se desarrollan durante el tiempo de lluvias sobre los campos de cultivo. La seguridad alimenticia dependerá de la eficacia ritual de las plegarias y por lo tanto, de la eficacia simbólica de los objetos rituales.

### **Rituales para abrir el temporal**

El tercer episodio ritual se concentró en solicitar permiso para iniciar el trabajo con la lluvia y otros fenómenos meteorológicos. Este acto se llevó a cabo entre el tres y el diez de febrero. La dinámica ritual consistió en subir al templo de la lluvia, conocido localmente por los especialistas rituales y campesinos de Amecameca como Amacuilécatl. Este templo granicero es uno de los altares graniceros con mayor importancia simbólica y ritual. Es considerado como el núcleo rector de toda una red de templos dedicados al culto y veneración del agua y de la montaña.

Durante el ritual oral, don Jerónimo dijo lo siguiente:

—A todo los espíritus. A todas aquellas formas. A todas aquellas fuerzas que están en este lugar presentes. A todos nuestros antepasados que habitan estos lugares. Sobre todo, los moradores de estas tierras. No venimos a ofender. No venimos a destruir. Venimos únicamente con el corazón, a rendir homenaje. A estar un ratito con todos ustedes, con unos cantos, con unas ofrendas. Les pedimos señores, por todos nuestros hermanos que están sufriendo [...] Les pedimos su fuerza para que podamos trabajar en este año. Para que podamos estar unidos. Para que podamos reconocernos con aquellos hermanos [tiemperos o graniceros] que trabajan también para el Señor. Para que podamos estar más contentos [con nuestras] obligaciones.

Esta plegaria reafirma el sentido de comunidad, de identidad y amor a la naturaleza. Al parecer la han resguardado en su memoria los distintos ramales de graniceros existentes en la región de los volcanes. Es un ejemplo de la función ritual y social que debería tener todo granicero o campesino. Lamentablemente, esto no funciona así, porque el ritual esconde su versión ideal sobre la estructura social. Es decir, "El ritual y la mitología «representan» una versión ideal de la estructura social. Es un modelo





como la gente supone que debe de estar organizada su sociedad, pero no es necesariamente la meta hacia la que se esfuerza.”<sup>164</sup>

En el caso de los campesinos y las labores agrícolas, éstas se van intensificando cada día. Las familias campesinas suben a las laderas de los cerros más alejados de la comunidad y más cercanos a las barrancas y cañadas para comenzar a labrar y sembrar con sus manos. El jefe de cada unidad familiar campesina, antes de iniciar el trabajo agrícola, pide permiso a las parcelas y se encomiendan a Dios, a los santos, a las vírgenes y a todos los ángeles y arcángeles, para que sea una buena temporada de alimentos.

### **Rituales de petición de calor durante la Semana Santa**

El cuarto episodio ritual se compone de una serie de actos rituales que a continuación explicaremos. Don Jerónimo recorre un circuito ritual conocido como la “ruta de los cristos”. Este territorio sagrado abarca los templos católicos de tierra fría y de tierra caliente. Los templos se localizan insertos en la región Chalco-Amecameca, en el Estado de México y más allá de Cuautla, en el estado de Morelos.

Don Jerónimo tiene la encomienda de llevar una ofrenda cada año durante la época de secas, la cual se activa el Miércoles de Ceniza, en el cerro del Sacromonte en Amecameca (fecha movable entre febrero y abril) y tiene como objetivo celebrar una fiesta en honor a un cristo negro recostado, conocido también como el Señor del Santo Entierro o el Señor del Sacromonte.<sup>165</sup>

Posterior a esta celebración, don Jerónimo, se dirige el primer viernes de cuaresma a la Parroquia del Señor del Pueblo en Cuautla, Morelos; el segundo viernes de cuaresma visita el Santuario de Jesús Nazareno en Tepalcingo, Morelos; el tercer viernes de cuaresma visita el Ex Convento

<sup>164</sup> Leach, Edmund (1975), *Sistemas políticos de la Alta Birmania*, op. cit., pp. 308-309.

<sup>165</sup> Este cristo cada inicio de cuaresma recorre los distintos barrios de Amecameca. Según la narrativa campesina, este acto ritual se realiza para asegurar las lluvias. Para saber sobre esta festividad a detalle, el lector puede revisar el levantamiento etnográfico de Ramsés Hernández Lucas, publicado en el apéndice del libro de Margarita Loera Chávez y Peniche (2015), *El Amaqueme y la construcción del paisaje en el Iztaccíhuatl y el Popocatepetl*, op. cit.





del Señor de Tepalcingo en Atlatlahucan, Morelos; el cuarto viernes de cuaresma, visita el Convento de San Guillermo y al Cristo Aparecido de Totolapan, Morelos.

Esta encomienda consiste en solicitar la fuerza del calor. Para lograrlo se confecciona una pequeña ofrenda con una raja de ocote envuelta con algodón y hierbas calientes como la ruda, la Santa María y el pirul. Este artefacto ritual se llama *ocontle* y simboliza el inicio del temporal. Exactamente a media noche se depositan las ofrendas a un costado de los templos, arriba citados, y se encienden para hacerlas arder. En estos templos, durante la festividad, se acostumbra comer pan de sal con romero como símbolo de penitencia y abstinencia de placeres terrenales.

El fuego que se levanta, se custodia con una oración y una plegaria que convoca al espíritu o la potencia solar. La finalidad de esta ceremonia es pedirle al Sol que se encuentra representado por la masculinidad de los diversos cristos de la región de Morelos y de Amecameca, y se les ruega que eleven su poder de calor sobre el clima para que se conjugue con la fuerza fría de las tierras altas del volcán, las cuales se localizan custodiadas por las diversas vírgenes de la región y por la santa cruz que simboliza a la lluvia.

Estos rituales de petición de calor se extienden hasta el quinto viernes de Dolores. En el altar doméstico de don Jerónimo se depositó una ofrenda de comida, bebida y flores. La penitencia finaliza el sexto viernes, que es el viernes Santo con un agradecimiento directo en la Parroquia de la Virgen de la Asunción.

Durante este tiempo de penitencia, los campesinos ya han labrado y sembrado la tierra en los cerros y montes más alejados. Sin embargo, las parcelas necesitan de un cuidado especial, constante y trabajoso. En este sentido, los campesinos aplican sus saberes ambientales sobre climatología y edafología. Es decir, aprovechan las altas temperaturas generadas por la temporada para conjugarlas con las bajas temperaturas de la tierra fría de los cerros.

Más allá de una mera labor agrícola, estos personajes crean microclimas que se aplican en micro paisajes agrícolas para generar el ciclo de la fijación de Carbono, Hidrógeno, Oxígeno y Nitrógeno.





Otra parte de las unidades familiares campesinas inician las labores agrícolas de sus parcelas de traspatio y en terrenos más cercanos a su comunidad. En este caso, se dijo que “comienzan tarde” y siembran semillas de maíz color azul junto con las habas, los frijoles y las calabazas.

### **Rituales de petición de lluvia**

Quinto episodio ritual. Una vez que se solicitó la fuerza del Sol, el viento del oriente y el Señor del Sacromonte y todo su séquito de cristos, se dejó de trabajar para dar pauta al viento del sur y a la Santa Cruz. Don Jerónimo sube a los distintos templos de la lluvia ubicados en los diversos pisos altitudinales de la montaña para solicitar la ayuda de las esencias frías. Este circuito ritual comprende la región de los volcanes del lado del Estado de México y se recorre durante todo el mes de mayo.

Esta penitencia arranca exactamente el día tres de mayo a media noche en el altar familiar de don Jerónimo. El ritual consiste en llevar a cabo una velación. Durante esta vigilia se viste (adorna) con papel color blanco y azul la cruz principal que representa a la lluvia.

Toda la noche se entonan cantos, alabanzas y plegarias, las cuales funcionan para la invocación de la lluvia. Este episodio ritual termina al amanecer y se inicia otro episodio, el cual consiste en visitar la cueva del cerro del Sacromonte donde se viste con papel y flores la cruz principal del templo.<sup>166</sup>

En general, todos los rituales de petición de lluvia se ejecutan de la misma forma y tiempo. Lo que alterna esta realidad es la diversidad paisajística del espacio que se ofrenda, la cual está constituida por arriscadas serranías, oscuras barrancas, vertiginosas cuevas y perennes manantiales.

Por ejemplo, para conjurar la lluvia don Jerónimo dirige las siguientes palabras a los guardianes de la montaña. En especial al guardián del Sacromonte y de otros cerros del paisaje circundante, los cuales custodian a la lluvia, el granizo, el huracán, el arcoíris y el relámpago, así como a los

<sup>166</sup> Este ejercicio ritual que conjuga tiempos y espacios (altar familiar a la media noche y altar de montaña al medio día), es lo que Danièle Dehouve ha denominado durante sus conferencias en México *como ritual en fractal*.





graniceros muertos que continúan trabajando desde el plano inmaterial al lado de las potencias atmosféricas:

—Venimos en este santo día a pedir permiso en este santo templo. A todos los espíritus guardianes de este lugar. Al señor Sacromonte por su santo bautisterio, por sus santos aguadores y aguadoras. ¡Que se pongan a trabajar! También al santísimo templo de Alcalica, María Blanca, Coronilla, Amula, Tlaxcochtepec, Amalacaxco, Zonpilonalcalco, el Ocho, el cerro del Granicillo, [...] Cuatepec y todos los templos olvidados ¡Que pasen con nosotros en este ratito!

También le pedimos a nuestros hermanos trabajadores temporales, a la señora Catalina Hernández, señor Mariano Nolasco, Luis Conde, Herlinda Conde. ¡Que pasen con nosotros para que salgan al frente de los granizos, de las tempestades, de los ventarrones [para] que protejan nuestros campos y nuestras sementeras de todos los pueblos que están alrededor del Sacromonte.

Esta plegaria muestra la importancia simbólica y jerárquica que ocupan los santos, las vírgenes y los ancestros. El primer peldaño lo ocupan los cristos que resguardan los cerros por donde se cree emergen las nubes, las lluvias y los huracanes; en segundo lugar, las vírgenes que vigilan los manantiales, los ríos y las caídas de agua, que se distribuyen por los distintos pisos ecológicos de los volcanes; en tercer lugar, los antepasados que trabajan distribuyendo y controlando las lluvias.<sup>167</sup>

Para este momento, los campos de cultivo ya revistieron los montes con pequeñas matas verdes de maíz. Las mujeres y los niños acuden a las sementeras para retirar cuidadosamente con sus manos las hierbas depredadoras o maleza. Esta práctica se llama “deshierbar” y sirve para

<sup>167</sup> Esta organización de lo sagrado o lo simbólico en relación con la naturaleza nos permite interpretar que no ha cambiado mucho la forma de concebir el universo de los antiguos mexicanos porque los santos, las vírgenes y los antepasados comunes continúan ocupando las dimensiones geográficas, climáticas y ecológicas de los dioses creadores mesoamericanos. Por ejemplo, el cristo del Sacromonte y los santos mantienen la función de Tláloc; las vírgenes cubren la misión de Chalchiuhtlicue, y los antepasados o los muertos desempeñan las tareas de los Tlaloques.





mantener en buen estado de salud a los cultivos. En cambio, los jefes de familia practican el “diuno” con las yuntas para remover y reafirmar los surcos, y recubrir de tierra a las milpas.<sup>168</sup>

Después de las peticiones de lluvias y del intenso cuidado de las sementeras, las lluvias caen sobre los montes y después sobre las parcelas más cercanas a los pueblos. Es el tiempo de las lluvias y en la vida ceremonial y agrícola se desarrollan otras actividades, las cuales a continuación analizaremos.

### **Ritual para la canícula**

La alta concentración de humedad en el ambiente permite que las matas de maíz crezcan entre 2 y 2.5 metros de altura e incluso algunas llegan a medir hasta 5 metros. Es importante señalar que entre julio y agosto empieza el tiempo de los elotes y los hongos. También es el periodo de gestación de las aves y los animales del bosque, así como de polinización de algunos insectos, y sobre algunas cañadas y barrancas serpentean caudalosos cuerpos de agua que abastecen a las comunidades.

Sin embargo, existe un pequeño lapso de tiempo durante el cual se detienen las lluvias y se eleva la temperatura, provocando una serie de enfermedades y plagas en el medio ambiente, las cuales afectan especialmente a las sementeras y al cuerpo humano.

Este fenómeno atmosférico se conoce localmente como canícula y se desarrolla exactamente en las fechas que corren del 25 de julio al 21 de agosto. Nuestro especialista ritual acude a la cueva del templo de la lluvia ubicado en el cerro del Sacromonte para observar con atención el lenguaje de las piedras, las cuales se manchan por la amalgama de algunos hongos parásitos, mohos y bacterias producidos por la intemperie.

<sup>168</sup> Simbióticamente, la tuza (*Geomyidae*) vive en madrigueras ubicadas en el interior de la tierra y cava pequeños túneles para poder desplazarse y obtener alimento. Dentro de su dieta se encuentran muchas raíces de plantas y entre éstas figura *Zea mayz*. La importancia biológica de este roedor es que al cavar los pequeños acueductos crea un microsistema de ventilación que sirve a las sementeras, ya que es indispensable para su crecimiento. Sin embargo, durante este periodo la población de los roedores aumenta y pueden exterminar las sementeras. Por tal razón, el campesino acude a sus milpas para cazar unas cuantas tuzas y así controlar dicha población. Esta especie también se ha integrado a la dieta alimenticia campesina de la región.





Este método de observación de la naturaleza es conocido como *Amoxcuicla*, del náhuatl *amox*, libro y *cuitlatl*, excremento. Para interpretar las manchas impregnadas sobre las rocas se clasifican primero por los colores, después por las figuras y finalmente por su orientación. La interpretación se realiza inicialmente de norte a sur y consecutivamente de oeste a este. Los colores que van de café a marrón siempre simbolizan enfermedades respiratorias, plagas y males. Para aliviar estas “mundanidades”, se le pide a los huracanes que limpien la tierra y que sanen el clima. Éstos se representan en las rocas que van del color amarillo al verde.

Para amedrentar las enfermedades respiratorias y las plagas don Jerónimo dedica un ritual, el cual hemos clasificado como el sexto episodio ritual. Este rito de expulsión de enfermedades, por así llamarlo, consistió en depositar una ofrenda de mucha bebida alcohólica, copal y fuego, para convocar de nueva cuenta a la potencia del huracán. Desde la forma de mirar el mundo del especialista, a los “señores” (espíritus o potencias) no hay que tratarlos mal, al contrario, hay que consentirlos y otorgarles lo que más les gusta. Así, una vez que se desemboca la furia del huracán, el medio ambiente y el cuerpo humano sanarán.

Paralelamente a estos episodios rituales, los campesinos cuidan sus sementeras con abonos naturales. Éstos se obtienen del estiércol de las vacas, los caballos, los borregos e incluso de algunas especies de conejos y liebres que se recolectan en el bosque. Esta fuente natural biodegradable de fertilización permite que la tierra obtenga una serie de elementos ricos en potasio, fósforo, fosfato monoamónico y nitrógeno, lo que ayuda a las milpas a vencer las calamidades ambientales de la canícula.

### **Rituales de agradecimiento por los primeros alimentos**

El séptimo episodio ritual de don Jerónimo se asocia con el trabajo del viento del poniente y con la primera cosecha de elotes tiernos y dulces que realiza la unidad familiar campesina en sus sementeras. Este ceremonial se concretiza con una ofrenda y una velación al maíz, en el altar familiar de don Jerónimo, el 15 de agosto, fecha en la que se celebra la fiesta de la virgen de la Asunción, patrona de Amecameca.







Al finalizar dicho ritual y la velación del maíz, las mujeres campesinas preparan, por la mañana, un platillo típico de la temporada: el chileatole, que se sirve durante el desayuno como comida y bebida ritual.

Otra fecha importante asociada con el agradecimiento de los primeros alimentos es la del 29 de septiembre, día del Arcángel San Miguel.<sup>169</sup> Él se relaciona con la recolecta de las flores de pericón (*Tagetes lucida*), las cuales se utilizan en la protección de los campos de cultivo, de las entradas de las casas y también se usan para las “limpias”. Estas hierbas también se emplean en la cocina local para preparar los elotes hervidos.

Rituales para los antepasados y ofrecimiento de las primeras cosechas

Durante los últimos días de octubre e inicios de noviembre, el viento del poniente se despide y se le da la bienvenida a los vientos del norte, los cuales están asociados a la cosecha del maíz, del frijol, del haba, de la calabaza y de las flores del campo. De acuerdo con las creencias populares campesinas y con la recolecta de los alimentos de los campos, los muertos retornan una vez al año a sus poblados de origen para ser deleitados por sus parientes con los frutos de la tierra.

Los platillos típicos de la región, preparados con la cosecha, se montan en los altares domésticos de las unidades familiares campesinas. Se acompañan con velas, ropa, instrumentos de trabajo, con flores de distintos colores (naranja, rojo y blanco) y con bebidas tales como el pulque y el chachualole a base de calabaza. También es costumbre visitar los campos santos o panteones para limpiarlos, adornarlos y velarlos.

### **Rituales de agradecimiento y cierre del temporal**

Entre el cuatro de noviembre y el cuatro de diciembre don Jerónimo se dedica a despedir a los espíritus o potencias de la lluvia; los encamina en su retorno al interior de la tierra y les ofrece una ofrenda de alimentos y bebidas. Este ritual se realiza en la cima del cerro la Coronilla, localizado

<sup>169</sup> Este arcángel tiene una relación simbólica con el clima. Por ejemplo, se narra entre los campesinos que es el comandante de los huracanes y es él quien los encamina de nuevo a su lugar de origen, las montañas. También se sabe que durante el tránsito del 29 de septiembre al primero de octubre, el viento del norte empieza a bajar, es decir, comenzará la temporada de frentes fríos, heladas y por lo tanto el descenso de las fuerzas calientes y el descanso de la tierra. Estas heladas son esenciales para secar las semillas y convertir los elotes en mazorcas.



entre los municipios de Tlalmanalco y Tenango del Aire, y allí se expresa la siguiente plegaria:

—A nombre de todos los que trabajamos la tierra. Los que estamos agradecidos porque nos dieras un sustento, un alimento, un techo, una cobija para nuestras familias. Le damos las gracias a todos los espíritus que trabajaron, de las barrancas, de los montes, de las cañadas, de los ríos. Por todos nuestros abuelos que estuvieron acarreando las nubes, que estuvieron mandándonos el viento, que estuvieron mandándonos el agua, los granizos. Les pedimos de favor que clausuren las aguas de este año para que pueda nuestra semillas reventar, para que puede madurar, para que tengamos que comer otra vez el año que viene. Les damos las gracias a todos los espíritus que nos acompañaron, a todos los señores que viven en las esquinas de las calles, de los pueblos, a los guardianes de los ríos, a las neblinas, a las santas nubes, al santo viento. Les pedimos que traigan a nuestros abuelos blancos, a nuestros abuelos del norte, para que ellos hagan su labor; para que la hierba se queme, para que las semillas puedan estar maduras.

Le pedimos al santo espíritu del arcoíris, en sus dos géneros, que nos ayude, que nos dé la fuerza para poder resistir los fríos, para poder guardar la tierra, para respetarla en estos meses. Muchas gracias a todos por recibirnos en esta casa, los que venimos del pueblo de Cuijingo, de Atlauhtla, de Ameca, de México, de todos los que trajeron hoy esta santa ofrenda. Usted señor, la reciba y les multiplique sus esfuerzos y su tiempo que dieron para esta visita.

Este agradecimiento, al igual que todos los rituales orales arriba examinados son concretamente rituales de pasaje. Se trata de tránsitos que suceden en el universo pero también en "...las ceremonias de paso humanas [...] las que se refieren a las transiciones cósmicas: de un mes a otro (ceremonias de la luna llena, por ejemplo), de una estación a otra (solsticios, equinoccios), de un año a otro (día y Año Nuevo, etc.)"<sup>170</sup>

<sup>170</sup> Arnold Van Gennep (2008), *Los ritos de pasaje*, op. cit., p. 16.



En nuestro estudio se visualizó el tránsito de las estaciones del año divididas en dos temporadas: época de secas y época de lluvias, y sus periodos intermedios bien marcados. También, observamos que estas ceremonias se pueden interpretar como ritos indirectos porque ponen:

...en movimiento a una potencia autónoma o personificada, o a toda una serie de potencias de ese orden, por ejemplo, un demonio o una clase de espíritus, o una divinidad, la cuales intervienen en beneficio de aquel que ha realizado el rito: voto, oración, cultos en el sentido habitual de la palabra, etc. El efecto del rito directo es autónomo, el rito indirecto, por reacción.<sup>171</sup>

Finalmente, estos rituales agrícolas deben ser considerados como rituales positivos o de voluntad (voliciones traducidas en actos). Respecto a las actividades agrícolas, los campesinos continúan levantando los frutos de la tierra e incluso dejan a propósito parte importante de los elotes para que se endurezcan con la llegada de la primera helada, la cual transforma los elotes en mazorcas. Una vez que las milpas se secaron y se endureció el maíz, inicia la pizca y se resguardan las mazorcas en las trojes de los hogares campesinos.


Es importante mencionar el cuidado y respeto con el que se transporta y depositan las mazorcas en los cuadriláteros de senos familiares. Por lo general, las trojes se sahúman y se les ofrenda un poco de alcohol de caña, para purificar el espacio donde se depositarán las apreciadas semillas corazón.

Los ejemplos anteriores nos ayudaron a demostrar que las prácticas agrícolas tienen una fuerte simbiosis con las prácticas rituales, los calendarios católicos y por ende con el comportamiento del clima y la naturaleza.

A este sistema lo podemos denominar como una unidad totalizadora tripartita compuesta por los siguientes elementos: ser humano, entorno biofísico y cosmos. Es decir, un modelo de autosuficiencia alimentaria milenaria que hasta la fecha se continúa poniendo en marcha para asegurar la vida de la unidad familiar campesina.

---

<sup>171</sup> *Idem*, p. 21.



Ahora, pasaremos a explicar la dinámica entre campesinos y especialistas rituales en función a la construcción del paisaje agrícola familiar y por ende del paisaje ritual. Todo esto con el objetivo de demostrar la perfecta administración que se maneja dentro de un territorio altamente campesino y agrícola.

### **El paisaje como unidad simbólica, material y natural**

Desde la perspectiva simbólica del paisaje de Amecameca hemos visto una relación de reciprocidad entre campesino y naturaleza. Esta correlación integra a los rituales agrícolas que permiten al especialista ritual negociar con las potencias o guardianes del bosque y la montaña para manejar de manera adecuada los recursos naturales circundantes.

El paisaje entendido como unidad natural se deriva de una extensa y larga acumulación de años de experiencia, producto de una convivencia cuerpo a cuerpo con el paisaje. Ello ha permitido al campesino poseer una larga historia sobre la práctica del uso de los recursos naturales, formando en su memoria una cosmovisión y una sabiduría en torno a una estricta observación de la naturaleza. Esta visualización del paisaje ha desarrollado un sistema cognitivo que permite a las comunidades campesinas de Amecameca clasificar tipos de aguas, animales, aves, insectos, climas, hongos, nieves, plantas, bosques, tierras, semillas, montañas y volcanes.

El paisaje como entidad material se refiere a la interacción entre ciudades céntricas y pueblos periféricos (cuenca baja), templos del agua y sementeras (cuenca media y alta). Esta interconexión se observa por medio de la construcción visual del paisaje en rutas comerciales y de peregrinación, las cuales se establecieron hace milenios para el manejo del agua, de los bosques y de las tierras. En síntesis, el paisaje de Amecameca conforma una red de ecocosmografías tradicionales campesinas que sintetizan aspectos simbólicos, naturales y materiales. Veamos a continuación cómo nos narra esta realidad don Jerónimo.

### **Ecocosmografía tradicional campesina de Amecameca**

Los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl, así como el manantial de Amaucilecatl pertenecen al piso ecológico subnevado (4,000-4,100 msnm) o cuenca alta. Es la zona de manantiales, arenales, zacatones y de bos-




ques de pino *hartweggi*. Los campesinos acuden hasta esta cota para aprovechar el agua que proveen los deshielos de los volcanes y poderla desviar a sus comunidades por medio de canales o "apancles"; para recolectar leña, resina y unas cuantas especies de hongos que nacen entre los zacatones, así como para cosechar hierbas medicinales y comestibles, esenciales en la vida doméstica. Esta tierra también ha sido útil para las actividades de pastoreo de ganado vacuno y para la cacería de venados, conejos y liebres. En el sentido ceremonial, los volcanes y los manantiales son los principales guardianes de la región. En ellos se han sembrado varios templos dedicados al agua y a la montaña, y por ende a las potencias de los volcanes como Gregorio Popocatepetl, Rosita (Iztaccíhuatl) y María Blanca (Amacuilecatl). Las fechas para celebrar a estos entes divinos del paisaje son: 12 de marzo, fiesta de San Gregorio, 30 de agosto, fiesta de Santa Rosa e inicios de febrero, tiempo de pedir permiso para trabajar con el temporal, María Blanca.

Los cerros Venacho, Mazaquianquizco, Ayoloxóchitl, Amalacaxco y Cuayegualola corresponden al piso ecológico helado (3,200 msnm-4,000 msnm) o cuenca alta. Es el espacio que alberga extensos bosques de pino de oyamel (*Abies religiosa*). Estos bosques son aprovechados por los campesinos para obtener madera, rajas de ocote, trementina, semillas y espigas de los árboles. Muy útiles en la vida social para construir cabañas y en la vida ceremonial para encender fuego. También se aprovechan estas tierras para recolectar diversas especies de hongos y plantas, comestibles y medicinales. Otra característica que alberga el sitio es una profunda cañada de nombre Amalacaxco, por donde serpentea el cuerpo de un río que provee de agua a las comunidades de Amecameca.

La cueva de Alcalica y los cerros Zononotzal, Xoxoltitla, La Pasión, cerro Tlaquiltelolco, Tepetongo, Nanacatepec y Quetzaltepec forman parte del piso ecológico frío (2,600 msnm-3,200 msnm) o cuenca media. Es el hábitat de pinos *pseudostrobus*, *ayacahuite leiophila*, *teocote* y *montezumae*. Estas tierras son aprovechadas principalmente para la agricultura de temporal, conocida localmente como yelomitl o yomitl, y se siembra maíz, frijol, calabaza, haba, trigo y cebada. Por otro lado, se aprovechan las bajadas de agua que provienen del Iztaccíhuatl y que serpentean por la cañada de Alcalica, las cuales forman el río Tomacoco, que aprovechan





las comunidades de Amecameca y Cuautla, Morelos. Los sitios de culto y veneración son principalmente la cueva de Alcalica, y se le celebra en la fecha 4 de mayo, día de la petición de lluvia de los graniceros de la región, y el cerro del Tepetongo, para el cual desconocemos una fecha exacta de celebración. Sin embargo, nos han narrado que este cerro se visita para realizar ceremonias de curación.

El río Tezahua, el cerro Tepecoculco, el cerro del Sacromonte, el cerro Zoyatepec, el cerro Zompiloncalco, el cerro Tepozteco, el cerro Contla, el cerro Huitzilmetla, el cerro Atonale, el cerro Tenayo, el cerro Chiconquiyahutepec, el cerro Cuacuayotl, el cerro Ñolo y el cerro Coatepec pertenecen al piso ecológico semifrío (2,500 msnm-2,600 msnm) o cuenca baja. Los cerros tienen una cobertura vegetativa de bosques de encino y otras variedades caducifolias. En concreto, aquí se instauró la urbe y los centros industriales, económicos, comerciales y religiosos más importantes de la región. Es el corazón donde fluye la manufactura de todos los recursos naturales provenientes de la montaña. Es también un centro de interconexión entre el mercado interno y el mercado externo, por lo tanto, es el núcleo de la cosmovisión y el entrecruzamiento entre las cuencas altas y medias. Más allá de las conexiones materiales y naturales se encuentran las simbólicas, que se desarrollan principalmente en el cerro del Sacromonte. Las fechas rituales para asistir son: el primero de enero, dos de febrero, tres de mayo, Miércoles de Ceniza (fecha movable) y 12 de diciembre. Estas fiestas son para solicitar permisos y pedir las fuerzas del crecimiento: frías y calientes. Otros cerros importantes son: Zompiloncalco y Chiconquiyahutepec, donde se ejecutan rituales agrícolas para pedir las lluvias durante el mes de mayo.

En síntesis, esta ecocosmografía se compone principalmente de un sistema montañoso, de una red hidrológica y de una estructura boscosa con cobertura amplia. Su interacción e interconexión es gracias a un tejido de caminos comerciales y de explotación a mediana y gran escala (actualmente). Estas rutas son también caminos de peregrinación a los diversos templos dedicados a la lluvia, que se encuentran estratégicamente sembrados sobre las bajadas de agua y los bosques más frondosos que se conectan con la cuenca baja, con la cuenca media y con la cuenca alta.



En dichos sitios hemos observado que aún se continúa ritualizando con ofrendas contadas, las cuales enseguida explicaremos.

### **Antecedentes históricos de las ofrendas contadas**

El estudio de las ofrendas contadas tiene sus antecedentes históricos que se remontan a las exploraciones etnológicas de los años treinta, en la montaña de Guerrero. Uno de los primeros trabajos clásicos proviene del explorador alemán Leonhard Shultze-Jena, quien escribió una obra monumental titulada *Indiana*, la cual consta de tres volúmenes.<sup>172</sup>

En el volumen tres, dedicado a México y titulado: *Entre aztecas, mixtecos y tlapanecos de la Sierra Madre del Sur de México*, se encuentra una descripción sobre un ritual de petición de lluvias entre los pobladores mixtecos de Cahuatachi y los tlapanecos de Malinaltepec de la montaña de Guerrero.

En sus descripciones etnológicas, el autor notó que los indígenas acudían a lugares de culto al pie o en la cima de la montaña, donde había grandes piedras amontonadas que formaban una bóveda, la cual llamaban la "casa de la lluvia" o *wé'e sáwi* en mixteco y *go'ó* en tlapaneco. En el interior de estas casas se encontraban ídolos de piedra cuyas cabezas alargadas estaban enterradas en el suelo hasta la boca. Entre los mixtecos se le llama a estos ídolos "Señor de la Lluvia", *Sáwi ká'no*, y entre los tlapanecos, *Aku*, "Señor del Cerro".

<sup>172</sup> Leonhard Shultze-Jena (1933), *Leben, Glaube und Sprache der Quiché von Guatemala*. *Indiana*, vol. I, Gustav Fischer, Jena; Leonhard Shultze-Jena (1935), *Mythen in der Mutterspache der Pipil von Izalco in El Salvador*. *Indiana*, vol. II, Gustav Fischer, Jena; Leonhard Shultze-Jena (1938), *Bei den Azteken, Mixteken and Tlapaneken der Sierra Madre del Sur von Mexico*. *Indiana*, vol. III, Gustav Fischer, Jena.





**Foto 16.** Wé'e sáwi o la Casa de la Lluvia.

Tomado de: Leonhard Shultze-Jena (1938), **Bei den Azteken, Mixteken and Tlapaneken der Sierra Madre del Sur von Mexico. Indiana**, vol. III, **op. cit.**, tabla XVI.

En el primer caso, entre los mixtecos, en la parte trasera de la cabeza del ídolo se localizan cuatro bolas grandes de piedras que muy probablemente están aludiendo a un culto relacionado con el agua y la montaña. “Delante del ídolo se pone la ofrenda que consiste en una hilera de manojos de los cuales cada uno contiene 13 hojas. Los ofrendantes matan un pollo y esparcen la sangre sobre la ofrenda; luego colocan las partes del pollo, junto con copal, encima de los manojos de hojas. La petición de lluvia va dirigida al «Señor de la Lluvia» (*Sáwi ká'no*).”<sup>173</sup>

<sup>173</sup> Leonhard Shultze-Jena (1938), *Bei den Azteken, Mixteken and Tlapaneken der Sierra Madre del Sur von Mexico. Indiana*, vol. III, *op. cit.*, pp. 65-67, apud Johanna Broda (2008), “Leonhard Schultze-Jena y sus investigaciones sobre ritualidad en la montaña de Guerrero”, en *Anales de Antropología*, núm. 42, p. 124.







**Foto 17.** Potencias pluviales mixtecas.

Tomado de: Leonhard Shultze-Jena (1938), ***Bei den Azteken, Mixteken and Tlapaneken der Sierra Madre del Sur von Mexico. Indiana***, vol. III, *op. cit.*, fig. 12.

En el segundo caso, entre los tlapanecos existen otros idolillos y piedras que se utilizan en el culto a la tierra, la lluvia y la fertilidad, así como al fuego y al relámpago. De estas observaciones etnográficas, el explorador alemán distinguió el uso ritual de series de manojos contados que sigue una numerología compleja.

Estos manojos consisten en amarres de hojas de pino, zacate, cañas delgadas u hojas de árbol, y se usan en las ofrendas al Señor de la Lluvia entre los mixtecos, y a *Aku*, dios de la tierra, de los cerros y de los animales, así como al dios del fuego, entre los tlapanecos de Malinaltepec. La descripción de Schultze-Jena proporciona datos etnográficos sumamente valiosos sobre estas prácticas ancestrales que hasta ahora han sido muy poco exploradas y nos plantea el es-

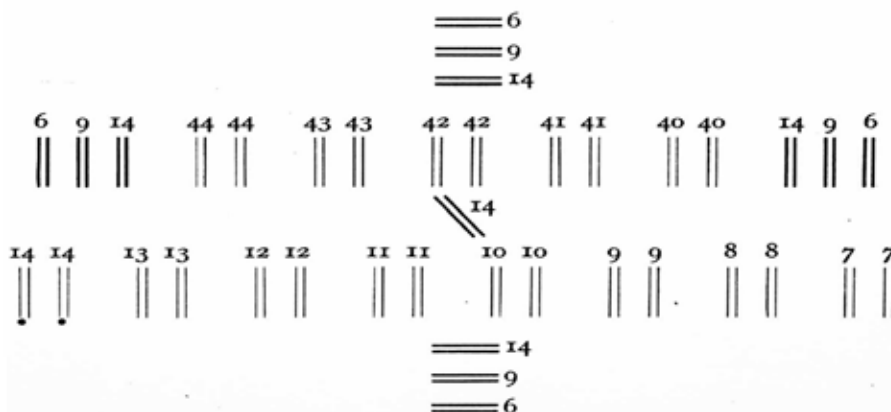
tudio de las ofrendas como un tema de gran complejidad y riqueza en elementos culturales de la tradición mesoamericana.<sup>174</sup>



**Foto 18.** Colocación de ofrenda de manojos en la súplica al dios de la tierra, **Aku**, en un acto de curación. La ofrenda consiste en manojos de hojas de pino, zacate, etc. (las cifras indican el número de hojas en cada manojos), acompañado de cadenas de flores. Tlapanecos de Malinantepec.

Tomado de: Leonhard Shultze-Jena (1938), *Bei den Azteken, Mixteken and Tlapaneken der Sierra Madre del Sur von Mexico. Indiana*, vol. III, *op. cit.*, fig. 13. *Apud.* Johanna Broda (2008), "Leonhard Schultze-Jena y sus investigaciones sobre ritualidad en la montaña de Guerrero", *op. cit.*, p. 134.

<sup>174</sup> Johanna Broda (2008), "Leonhard Schultze-Jena y sus investigaciones sobre ritualidad en la montaña de Guerrero", *op. cit.*, p. 132.



**Foto 19.** Mesa de ofrenda para el dios del fuego. Manojos de 7, 8, 9, 10, 11, 12 y 13 hojas de pino o zacate se combinan con manojos de 40, 41, 42, 43 y 44 hojas. Tlapanecos de Malinaltepec.

Tomado de: Leonhard Shultze-Jena (1938), *Bei den Azteken, Mixteken and Tlapaneken der Sierra Madre del Sur von Mexico. Indiana*, vol. III, *op. cit.*, fig. 15. *Apud*. Johanna Broda (2008), "Leonhard Schultze-Jena y sus investigaciones sobre ritualidad en la montaña de Guerrero", *op. cit.*, p. 134.



**Foto 20.** Ofrenda de cráneos de animales de caza, sangre de guajolote, chicha y manojos de hojas de pino o zacate a **Aku**, viejo dios de la tierra y del cerro. Tlapanecos de Malinaltepec.

Tomado de: Leonhard Shultze-Jena (1938), *Bei den Azteken, Mixteken and Tlapaneken der Sierra Madre del Sur von Mexico. Indiana*, vol. III, *op. cit.*, fig. 15. *Apud.* Johanna Broda (2008), "Leonhard Schultze-Jena y sus investigaciones sobre ritualidad en la montaña de Guerrero", *op. cit.*, p. 134.

A través de estas primeras exploraciones etnológicas alemanas fue como se dio a conocer el tema de las ofrendas contadas a nivel internacional. A partir de la obra de Leonhard Shultze-Jena se desarrollaron varias líneas de investigación, desde los campos de la Etnología, la Antropología, la Historia y la Etnohistoria.

Tal es el caso del trabajo de 1961 de Karl A. Nowotny,<sup>175</sup> quién descubrió que las ofrendas contadas de los tlapanecos y los mixtecos de la montaña de Guerrero, que registró Shultze-Jena, se correlacionaban con las representaciones de algunos códices prehispánicos del grupo Borgia: *Cospi*, *Féjerváry-Mayer* y *Laud*.

<sup>175</sup> Karl A. Nowotny (1961), *Tlacuilolli. Die Mexikanischen Bilderhandschriften stil und inhalt. Mit einem katalog der Codex-Borgia-Gruppe*. Berlin, Monumenta America, Herausgegeben von der Ibero-Amerikanischen Bibliothek zu Berlin Schriftleitung: Gerdtkutscher.



Según este investigador, el Códice Cospi, el Códice Féjerváry-Mayer y Códice Laud presentan rituales de cacería y funerarios, los cuales exhiben la numerología con ofrendas contadas, similares a las observaciones etnográficas de Shultze-Jena.<sup>176</sup>

Por otra parte, durante los años setenta se siguieron realizando trabajos de corte etnológico y etnohistórico en la montaña de Guerrero. Estas investigaciones dieron continuidad al legado de Shultze-Jena sobre el análisis numerológico de las ofrendas contadas entre estos grupos de la Sierra Madre de México.

Por ejemplo, sabemos de los avances eruditos del holandés Peter van der Loo,<sup>177</sup> quien ha aplicado un método etnográfico y etnohistórico eficaz para el análisis de los manojos contados entre los tlapanecos y sus representaciones en los códices del grupo Borgia; de las investigaciones de la francesa Danièle Dehouve, quien ha examinado, a profundidad, sesenta tipos de depósitos rituales contados en la zona ya mencionada;<sup>178</sup> los análisis de la estadounidense Catharine Good,<sup>179</sup> quien estudia la relación entre las ofrendas, los ciclos rituales y la reproducción cultural entre las comunidades indígenas de la cuenca del Alto Balsas, y los estudios de la austriaca Johanna Broda,<sup>180</sup> quien ha realizado investigaciones etnológicas con una metodología comparativa entre ofrendas tlapanecas de Guerrero, hopis de Arizona y navajos de Nuevo México en Estados Unidos de Norte América, como entre quechuas y aymaras de los Andes.

<sup>176</sup> En esta línea de investigación se insertan los trabajos de Miguel León-Portilla (2005), #El Tonalamatl de los pochtecas (Códice Féjerváry-Mayer), en *Arqueología mexicana*. Edición especial códices, núm. 18, y de Elizabeth Hill Boone (2016), *Ciclos de tiempo y significado en los libros mexicanos del destino*, México, Fondo de Cultura Económica.

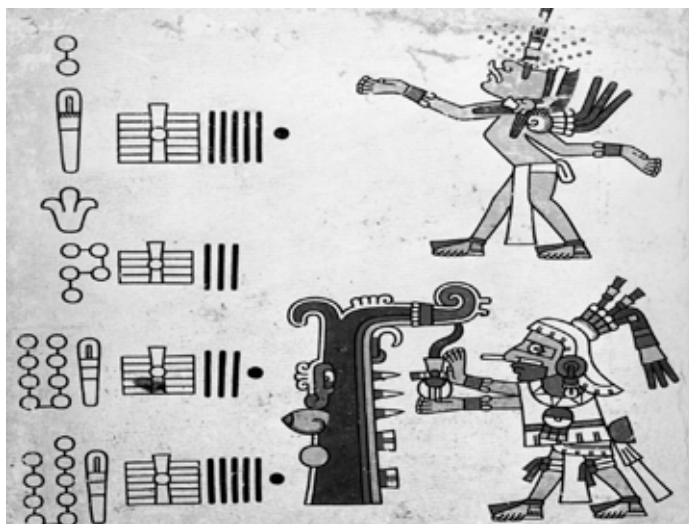
<sup>177</sup> Peter van der Loo (1982), "Rituales con manojos contados en el Grupo Borgia y entre los tlapanecos de hoy en día", en Marcos Matías Alonso (comp.), *Rituales agrícolas y otras costumbres guerrerenses (siglo XVI-XX)*, México, Ediciones de la Casa Chata, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social, 1994, pp. 53-64.

<sup>178</sup> Danièle Dehouve (2007), *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, op. cit.

<sup>179</sup> Catharine Good Eshelman (2013), "La circulación de la fuerza en el ritual: las ofrendas nahuas y sus implicaciones para analizar las prácticas religiosas mesoamericanas", en Johanna Broda (coord.) (2013), *"Convocar a los dioses": ofrendas mesoamericanas. Estudios antropológicos, históricos y comparativos*, México, Instituto Veracruzano de Cultura, pp. 45-125.

<sup>180</sup> Johanna Broda (2009), "Ofrendas mesoamericanas y el estudio de la ritualidad", en Broda, Johanna y Gámez, Alejandra (coords.), *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, pp. 45-66.





**Foto 21.** Ofrendas de rajas de ocote. Manojos de (arriba hacia abajo) 26 para Tezcatlipoca, 15 para Macuilxóchitl, 16 y 26 para Tlazoltéotl.

Tomado de **Códice Laud** (1994) [versión de Anders, Ferdinand; Jansen, Maarten y, Luis Reyes García], España, Sociedad Estatal Quinto Centenario; Austria, Akademische Druck-Und Verlagsanstalt; México, Fondo de Cultura Económica, p. 22.

Otra línea de investigación que se desprendió es la que aborda las ofrendas pero desde la perspectiva que se inscribe a los trabajos arqueológicos, y que Danièle Dehouve sugiere que se deben clasificar como depósitos de fundación. Es decir:

En Mesoamérica, los arqueólogos han encontrado objetos rituales ordenados y acompañados de vestigios de hombres y animales sacrificados, a los cuales han dado varios nombres: el término "ofrenda" alude a su supuesta finalidad, mientras "depósito de fundación" en español y *dedicator* y *cache* en inglés designan el contexto en que se realizaba este acto generalmente asociado a





la construcción de nuevos edificios y la ampliación de conjuntos existentes.<sup>181</sup>

Por ejemplo, sabemos sobre el trabajo del arqueólogo mexicano Leonardo López Luján,<sup>182</sup> quien excavó en la zona arqueológica del Templo Mayor, ubicado en la zona central de la Ciudad de México, donde se localizaron 118 ofrendas en los años ochenta, acompañadas de restos óseos humanos y vestigios de minerales, flora y fauna.

Tal y como lo demuestra el registro arqueológico, el Templo Mayor fungió como el principal depósito de ofrendas de Tenochtitlan, el cual tenía por objeto un elemento de carácter arquitectónico.

Más allá de la montaña de Guerrero y de la Ciudad de México, existen otras comunidades donde los etnógrafos han distinguido, etnográficamente hablando, ofrendas dedicadas a la tierra, a la lluvia y a la cacería, muy similares a las que hemos estado mencionado.

Por ejemplo, existen los estudios de Alain Ichon, entre los totonacos de la Sierra de Puebla, quien notó la importancia simbólica que tienen los números en las ofrendas de alimentos y en el sacrificio de animales para las ofrendas dedicadas a los cultos agrícolas<sup>183</sup>.

Otro trabajo relevante es el de Frank J. Lipp,<sup>184</sup> quien estudió la vida ceremonial entre los mixes de la montaña de Oaxaca, donde pudo observar que durante los rituales de cacería se depositaban ofrendas contadas con manojos de espigas de pino. Él se apegó al modelo de Nowotny y Van der Loo, y también notó cierta correspondencia ritual y aritmética entre las ofrendas contemporáneas de los mixes y las láminas del *Códice Féjerávy-Mayer*.

<sup>181</sup> Danièle Dehouve (2016), "El depósito ritual. Una práctica mesoamericana de larga duración", *op. cit.*, p. 182.

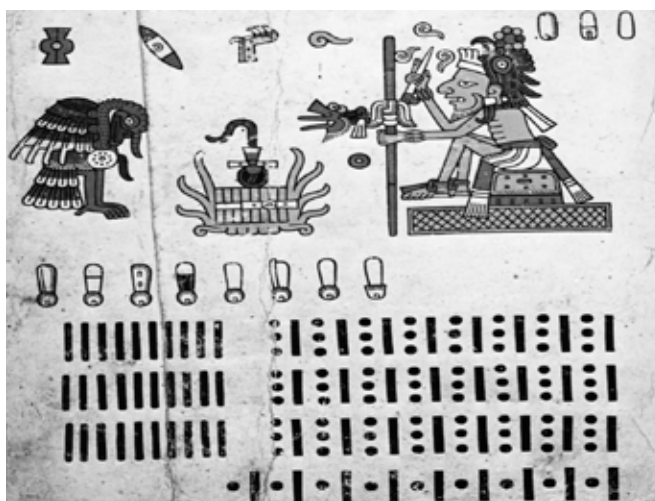
<sup>182</sup> Leonardo López Luján (1993), *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

<sup>183</sup> Alain Ichon (1973), *La religión de los totonacos en la sierra*, México, Instituto Nacional Indigenistas, Consejo Nacional para a Cultura y las Artes.

<sup>184</sup> Frank Lipp (1991), *The mixe of Oaxaca. Religion, ritual and healing, United States of America*, University of Texas Press, Austin.



En segundo lugar, debemos aclarar la terminología empleada en el mundo de la antropología sobre el análisis de las ofrendas. Por ejemplo, existe un grupo de investigadores que prefiere utilizar el término ofrenda. Johanna Broda explica que la ofrenda es un ritual que expresa un lenguaje visual y simbólico, cuya eficacia se deriva de la cosmovisión. "Defino el concepto de *ofrenda* como el acto de disponer y colocar en un orden preestablecido ciertos objetos, los cuales además de su significado material, tienen una connotación simbólica en relación con los seres sobrenaturales. Un ofrenda persigue un propósito; es decir, pretende obtener un beneficio simbólico o material de estos seres sobrenaturales."<sup>185</sup>



**Foto 22.** Ofrenda con tres filas de ocho manojos de 8 elementos cada uno y una fila de nueve manojos de 6 elementos (parte inferior derecha). En el extremo izquierdo, tres filas de diez manojos de 5 elementos ( $3 \times 10 \times 5 = 150$ ).

Imagen tomada de **Códice Fejérváry-Mayer** (1994) [versión de Ferdinand Anders, (et. al.)] **op. cit.**, p. 6. Texto tomado de Ferdinand Anders (et. al.) (**Comisión técnica investigadora.**) (1994<sup>a</sup>), **El libro de Tezcatlipoca, señor del tiempo, op. cit.**, p. 203.

<sup>185</sup> Johanna Broda (2009), "Ofrendas mesoamericanas y el estudio de la ritualidad", *op. cit.*, p. 47.





Por otra parte, existe el equipo de estudios que concuerda más con el término de depósito ritual. Por ejemplo, Danièle Dehouve, define este concepto como: “[...] un ritual figurativo, basado en representaciones materiales y miniaturizadas, generalmente acompañado por el sacrificio de animales u hombres y/o el don de comida.”<sup>186</sup>

En nuestra investigación hemos preferido utilizar el término ofrenda porque así la denominan nuestros informantes clave. Además deseamos colaborar con una pequeña definición sobre nuestro caso en concreto.

La ofrenda entre los campesinos de Amecameca es una bioconstrucción en miniatura del paisaje, del clima y de la vida, y es representada visualmente con la figura de un cuadrilátero. Éste se sintetiza en un petate o tzacual que alude al templo del cielo, es decir, el espejo del cosmos en la tierra donde moran, convergen y son convocados los nahuales de la lluvia y las potencias climatológicas del inframundo y supramundo, y sobre él se tienden los objetos ceremoniales contados. Así, a la manera de un tetzacualco (“encierro ceremonial de piedra”) o de un Ayauhcalli (“Casa de Niebla”), estas construcciones todavía se observan en sitios arqueológicos de la alta montaña como Nahualac.

Después de establecer nuestros propios criterios conceptuales sobre la ofrenda en Amecameca, veremos el análisis de las ofrendas contadas durante el periodo de secas y de lluvias en compañía de don Jerónimo y don Jacinto.

### **Las ofrendas contadas en Amecameca**

Mediante los diez rituales que contabilizamos por medio de la observación directa y el trabajo de campo en esta población, pudimos cerciorarnos del sistema cognitivo aritmético que aplica don Jerónimo al momento de colocar los objetos rituales sobre un petate que funge como asiento dedicado a las potencias pluviales y a los ancestros. Los números sagrados que se utilizan durante los rituales son: uno, cuatro, siete, nueve, trece y veinte, los cuales a continuación vamos a explicar.

<sup>186</sup> Danièle Dehouve (2016), “El depósito ritual. Una práctica mesoamericana de larga duración”, *op. cit.*, p. 182.





## Ofrendas contadas con el número uno

Las ofrendas contadas con el número uno se colocaron durante todo el tiempo de secas, correspondiente al primer viento del oriente, al servicio de los cristos de la región de tierra fría y tierra caliente. A ellos se les solicita la fuerza del calor por medio de la construcción de una ofrenda llamada *ocontle*. Este artefacto ritual se construye con una raja del árbol del ocote, el cual simboliza al fuego; después se ata al ocote una serie de hierbas medicinales consideradas dentro de la herbolaria medicinal local como calientes, una rama de pirul, una de Santa María y una de ruda; finalmente todo el objeto ritual se envolvió con una capa de algodón, que simboliza la fuerza de las nubes, del viento y del frío.

Este pequeño bulto sagrado simboliza el inicio del tiempo de la agricultura o del temporal. La función que tiene es invocar el calor por medio de su combustión, acto que se ejecutó a la media noche a las afueras de los templos sagrados de Amecameca, Totolapan, Atlatlaucan, Cuautla y Tepalcingo. De estas ofrendas contabilizamos en su totalidad cinco<sup>187</sup>.

Para nosotros esta ofrenda de fuego contada con el número uno tiene un significado cultural ligado con el tiempo primigenio, con el principio de la agricultura, la tierra, la fertilidad, la honorabilidad y la creatividad. Además, es la unidad que ordena todos los elementos por jerarquías. Por ejemplo, los calendarios (rituales, agrícolas y adivinatorios), los rangos y los estatus de la estructura social y cósmica.

<sup>187</sup> Muchos rituales en Mesoamérica se conmemoraban con fuego. Por ejemplo, la celebración del rito de Fuego Nuevo o atadura de años (*xiuhmolpilli*), celebrado cada 52 años, marcaba el inicio de un ciclo nuevo y su ejecución se realizaba en la cima del Monte Huizache.





**Foto 23. Ocontle** u ofrenda con un manajo sobre unas rajas de ocote que forman la Santa Cruz.

### **Ofrendas contadas con el número cuatro**

Las escenificaciones de ofrendas contadas con el número cuatro se colocaron al inicio y al final del calendario agrícola. Los primeros dos depósitos se realizaron durante el tiempo de secas, correlacionado con el primer viento proveniente del rumbo del oriente y con las fechas calendáricas (enero-febrero) que marcan el tiempo de la agricultura y de la solicitud de los permisos correspondientes al trabajo del temporal.



La primera ofrenda contada con el número cuatro se celebró a principio del año. Esta ceremonia se dedicó a las potencias del viento y se ejecutó en el cerro del Sacromonte junto a la iglesia de Guadalupita. Allí se tendió un petate, el cual se dividió en cuatro cuadrados, y sobre éste se colocaron cuatro montones de objetos ceremoniales. Cada pila contuvo frutas aromáticas: naranja, guayaba y lima; granos de café y barras de chocolate. El orden en que se depositaron fue el siguiente: el primer montón se ofreció al viento del oriente, el segundo al viento del sur, el tercero al viento del poniente y el cuarto al viento del norte.

La segunda ofrenda contada con este número sagrado se colocó el día dos de febrero, en la cueva del templo del agua en el cerro del Sacromonte. Esta encomienda se dedicó a los guardianes de cada rumbo cardinal, a quienes primero se les compartió comida y alimentos, posteriormente se les presentaron los seis tipos de semillas de maíz para que les otorgaran las fuerzas del crecimiento y dos ceras para defender las sementeras de las tempestades.

La ofrenda de bebida y comida, y la presentación de las semillas y ceras se desarrollaron de la siguiente manera. Don Jacinto sostuvo con sus manos las semillas y las ceras para presentarlas a los cuatro rumbos. Mientras, don Jerónimo depositó al pie de la cruz cuatro conjuntos de comida y bebida, y postrado ante la cruz convocó los cuatro rumbos en el siguiente orden:

Rumbo del Oriente, guardián el Señor del Sacromonte: —Pedimos a nuestro Santo Padre, el Señor del Sacromonte, el guardián del oriente y toda esta tierra y esta comarca para que bendiga estas semillas y estas ceras para usarlas, para nuestro provecho, para nuestras familias y nuestros pueblos, y estas ceras para liberarnos de todos los peligros que acechan a nuestras sementeras.

Rumbo del Norte, guardiana la Virgen de Guadalupe: —Le pedimos a nuestra Santa Madre, a la virgen de Guadalupe, guardiana del norte, proteja estas semillas y que todas crezcan bien.

Rumbo del Sur, guardián el Señor de Chalma: —A nuestro Padre, el Señor de Chalma, guardián del sur, también le pedimos que bendiga estas semillas para todas nuestras familias.





Rumbo del Poniente, guardiania la Virgen de los Remedios: —A nuestra madre, virgen de los Remedios, que es la patrona de las sembradas, te pedimos que florezcan estas semillas.<sup>188</sup>

La tercera ofrenda del número cuatro se colocó durante el cuarto viento derivado del punto cardinal del norte y con la posición calendárica de las cosechas y con el final del calendario agrícola de temporal, es decir, el dos de noviembre, día de Todos los Santos. Esta ofrenda de comida y bebida se coloca sobre una mesa y en ésta se tiende un petate, símbolo de muerte y vida, donde llegan a sentarse a comer los antepasados. Allí, depositaron cuatro unidades compuestas por fruta, pan, verdura, flores, dulces, tamales, mole, arroz; bebidas alcohólicas, refresco y atole, hasta formar pequeños montones que se asemejan a las cerros, guardianes de los alimentos. Para terminar de confeccionar, metafóricamente, a cada pequeño cerro, se le montaron cuatro ceras, las cuales se igualan a los cuatro árboles que sostienen el universo.

El significado cultural del número cuatro dentro de los rituales se asocia al macrocosmos y al microcosmos. En especial, es un dígito que guarda la memoria biocultural sobre el control atmosférico y los ritmos de la naturaleza y del ser humano. Además, personifica el espacio horizontal, a la tierra, ésta tiene la forma de un cuadrilátero y está dividida en cuatro cuadrantes, cada uno representado por una dirección cardinal e incluso por distintos colores y elementos: el norte, blanco-viento; el oeste, rojo-fuego; el sur, azul-agua, y el este, amarillo-tierra. Todas se asocian con el tiempo cíclico de la naturaleza, de la agricultura y de las fiestas católicas. Un elemento clave asociado con el numeral es el tzacul o petate, con la figura de un cuadrilátero, sobre el que se tienden los objetos ceremoniales y que cumple la función de asiento, de mesa, por donde la potencia desciende y toma los aromas de las ofrendas de comida y bebida. Por otra parte, se cree, que es el vehículo por donde se contacta con el cielo

<sup>188</sup> Estos santos y vírgenes católicos se asemejan a los cuatro dioses patronos de los cuatro rumbos mesoamericanos. Por ejemplo, para el "Oriente: el dios del Sol; para el Norte: el dios rayado, con boca roja y nariguera redonda, de cuya cabeza sube el humo; en el Poniente: Tlazolteotl, y en el Sur: Tláloc". Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García (*Comisión técnica investigadora*) (1993b), *Manual del adivino*, libro explicativo del llamado *Códice Vaticano B*, Codex Vaticanus 3773, Biblioteca Apostólica Vaticana, Austria, Akademische Druck-Und Verlagsanstalt; España, Sociedad Estatal Quinto Centenario; México, Fondo de Cultura Económica, pp. 209.



y con el inframundo. Es decir, es el simulador del umbral por donde nacemos, el portal por donde morimos y metafóricamente, el espejo del cielo.



**Foto 24.** Ofrenda de 4 manojos compuesto por 5 flores.

### **Ofrendas contadas con el número siete**

Las ofrendas que se componen aritméticamente con el número siete son, en primer lugar, aquéllas que se relacionan con el segundo viento, provenientes del rumbo del sur. Tiempo ritual asociado con la solicitud de lluvias y que se ejecuta en el mes de mayo, en los diversos montes y cuevas del paisaje ritual de Amecameca.

Don Jerónimo nos comentó que este número está relacionado con la masculinidad. Por lo tanto, se dedican ofrendas de comida y bebida en conjuntos de siete a los cerros que se le identifica con el sexo masculino. Por ejemplo, al templo de la Coronilla y a la cueva del cerro del Sacromonte.



En segundo lugar, este tipo de ofrendas se coloca durante el lapso de tiempo del tercer viento que viene del poniente y se correlaciona con la primera cosecha de elotes y, por lo tanto, con la fecha del 15 de agosto, fiesta de la virgen de la Asunción, patrona del pueblo de Amecameca. La ofrenda se colocó en el altar familiar de don Jerónimo sobre una alfombra de espigas de pino. Allí se montaron siete figuras de barro, siete vasos, siete platos, siete cañas de maíz y siete tipos de comida. Además se vistieron con papel azul y blanco los primeros elotes y se velaron durante toda la noche para ser ingestados en chileatole al siguiente día por la mañana.

Este número sagrado representa simbólicamente la movilidad energética y vital de los cerros masculinos, quienes otorgan la lluvia para las sembreras y la voluntad de la Madre Tierra como ente femenino que presta su útero para parir el maíz, alimento de los seres humanos.

Por esta razón, el número siete es el dígito ritual por excelencia, asociado a la fertilidad y a la fecundidad. Representa a los cerros, proveedores de alimentos. A la lluvia, dotadora de fertilidad y de la vida en general. Es la fecha calendárica del maíz. Se asocia con la masculinidad, la danza, el canto, la alegría solar, y goza de una connotación altamente positiva. Por ejemplo, en la estructura del pensamiento mesoamericano, la deidad del maíz tenía el nombre calendárico Chicomecoatl, siete serpiente, y era la responsable de los mantenimientos agrícolas. Otro caso es Chicomoztoc, siete cuevas, lugar mítico y de origen, se liga con un lugar de abundancia, al igual que Tamoanchan, Tlalocan y Tollan.



**Foto 25.** Ofrenda de 7 listones de colores que representan el arcoíris y el cambio de estación de lluvia a seca.

### **Ofrendas contadas con el número nueve**

Este dígito se escenifica en las ofrendas dedicadas a los cerros identificados sexualmente como femeninos. Se colocan durante el segundo viento descendiente del punto cardinal del sur. Es decir, en la época de secas, cuando ritualmente se solicitan las lluvias en las cimas de los cerros.

Dentro del paisaje ritual, don Jerónimo lleva ofrendas contadas con el número nueve al cerro del Ocho, el cual está resguardado por una potencia femenina. También le ofrece este tipo de depósitos al manantial de Amacuilecatl, que está custodiado por María Blanca, otra guardia femenina.

Este número, al igual que el siete, es flexible. Dentro de los rituales de agradecimiento por los primeros alimentos, que se asocian al tercer viento derivado del poniente, se festeja el día 29 de septiembre la fiesta de San Miguel Arcángel, y durante esta celebración se confeccionan ofrendas con el número nueve.





Este numeral se asocia con las fuerzas del interior de la tierra, las cuales emergen por una cueva que se localiza en la parte superior de la montaña, por donde se piensa que surgen las fuerzas meteorológicas de la lluvia, el granizo, el huracán y el arcoíris. Por esta razón las ofrendas son confeccionadas con el número nueve, a fin de alentar a los cerros femeninos para que distribuyan su potencial climatológico, oculto en el interior de una cueva considerada por los campesinos como un útero divino.

En cambio, la imagen del arcángel San Miguel se asocia con la fuerza del viento del poniente y la lluvia. La función que desempeña climatológicamente es "arrear" los huracanes hasta sus guaridas, las cuevas ubicadas en las cimas de las montañas, por donde emergieron originalmente, lo que representa el final del tiempo de las lluvias y el tránsito del viento del poniente al viento del norte que trae consigo las heladas.



**Foto 26.** Ofrenda de 7 velas que simbolizan a los huracanes.



Una interpretación sobre esta fiesta de San Miguel y la colocación de esta ofrenda contada radica en la idea de que se colocan nueve ofrendas en honor a cada elemento meteorológico que se desarrolló durante los nueve meses subsecuentes entre febrero y octubre, tiempo que dura la gestación del maíz.<sup>189</sup>

El número siete representa entonces el numeral de la feminidad, de la luna, de la noche, de las estrellas, de las plantas de poder o alucinógenas, de la velación, de la vigilia, del silencio y la penitencia. Se encuentra asociado con el inframundo, con las artes de la brujería, el maleficio y la enfermedad, pero también con la adivinación, la curación y la salud. Por ejemplo, en el sistema conceptual mesoamericano se estructuró el eje vertical del universo concebido en tres peldaños: la tierra, el cielo y el inframundo, éste último situado en el interior de la tierra y conformado por nueve estratos llamados *Chicnahuimictlan*, por donde tenían que cruzar los muertos hasta llegar al *Mictlan*, donde moraban *Mictantecuhtli*, Señor de los Muertos y *Mictecacihuatl*, Señora de los Muertos, ambos insaciables devoradores de carne y sangre humanas, pero también proveedores de la vida.

### **Ofrendas contadas con el número trece**

Este número ritual es solicitado en el tiempo del segundo viento con la dirección del sur. Es decir, durante la petición de lluvias en el mes de mayo. Según don Jerónimo, se utiliza para honrar y solicitar la fuerza celestial de los sitios, potencias y fenómenos meteorológicos más importantes del paisaje ritual, por ejemplo, la Cueva de Alcalica, el manantial de Amacuilecatl y los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatépetl. Pero también en determinado momento, dependiendo del comportamiento del clima, se le enaltece con este numeral al arcángel San Miguel.

Los depósitos con el número trece se realizan entre el cuatro y el cinco de mayo, en la Cueva de Alcalica, considerada la puerta de los volcanes, la entrada al cielo y al inframundo, o la gobernación, porque

<sup>189</sup> Una posible analogía sobre esta interpretación la localizamos en las páginas 29-49, del Códice Borgia, y la explicación que narra los acontecimientos de: "Los nueve ritos para la Luz, la Vida, y el Maíz", se ubica en Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García (*Comisión técnica investigadora*) (1993), *Los templos del cielo y de la oscuridad. Oráculos y liturgia, op. cit.*, pp. 175-245.





ahí moran todas las potencias meteorológicas. Este sitio quedó a cargo de doña Flora, la especialista ritual con mayor edad y rango en toda la comunidad de Amecameca. Don Jerónimo es su súbdito, y entre los dos y el resto de la comunidad trabajan juntos para mantener en armonía el templo más importante de la región de los volcanes.

Los depósitos son diversos y variados, se componen de velas, flores, comida y bebida. Dichos artefactos rituales contados en trece se tienden sobre la tierra y en las diversas oquedades y cruces que contiene la cueva, por donde creen los campesinos que emergen el granizo, la culebra de agua y viento, el toro identificado con las tempestades, el arcoíris y el huracán de sótano, así como a las distintas cruces que se localizan en el templo del granizo y los antepasados. En síntesis, el número trece es la cifra ritual que convoca a las más altas jerarquías del cielo y del inframundo.

Además, simboliza al cielo (diurno y vespertino). En el pensamiento mesoamericano el cielo se constituyó por trece niveles donde se creía moraban deidades tales como Ometecuhtli, Señor Dos y Omecihuatl, Señora Dos, así como el sol, las estrellas como Venus, las constelaciones, los meteoros, los guerreros y las mujeres que murieron durante el parto, entre otras. También es el último de los números de la serie del calendario adivinatorio o *Tonalpohualli*, el cual simboliza la lejanía, el poder y la fuerza de la luna y el sol. Es, por lo tanto, la base numérica del tiempo ritual del ser humano: *Ce* (Uno), *Ome* (Dos), *Yei* (Tres), *Nahui* (Cuatro), *Macuili* (Cinco), *Chicuace* (Seis), *Chicome* (Siete), *Chicuey* (Ocho), *Chiconahui* (Nueve), *Matlactli* (Diez), *Matlactli Ihuan Ce* (Once), *Matlactli Ihuan Ome* (Doce) y *Matlactli Ihuan Yei* (Trece).

### **Ofrendas contadas con el número veinte**

Estas ofrendas se construyen a solicitud de los rituales agrícolas de petición de lluvia, cuando corre el segundo viento con la dirección del sur, en el templo de Alcalica, y consisten en confeccionar manojos de flores de color blanco y de color rojo. Cada conjunto de veinte manojos se utiliza para adornar dos bastones de cinco metros que custodian la cruz principal de la cueva. Después de que están vestidos los bastones, se colocan



en su lugar original y su función es expulsar las enfermedades que se posan en el cuerpo humano. Estas limpiezas se ejecutan después del ritual de petición de lluvias y las comanda don Jerónimo al pie de la cruz.

El número veinte, los manojos de flores y los bastones de mando nos permiten interpretar que estas ofrendas se asocian al tiempo de secas y de lluvias, así como a la salud y enfermedad del cuerpo humano. Es decir, la construcción de la ofrenda de manojos de flores de color rojo se asocia con la fuerza del sol, ígnea y caliente, mientras que el otro conjunto de flores blancas se correlaciona con la energía de la luna, gélida y fría. El bastón funciona como un intermediario que nos recuerda al tronco o al árbol florido (Tamoanchan) de la cosmovisión indígena mesoamericana, por donde subían y bajaban en forma helicoidal las fuerzas ígneas y húmedas, creadoras de la vida, del tiempo y del espacio del ser humano.



**Foto 27.** Ofrenda de 20 bastones, cada uno revestido con 13 manojos de flores.



El veinte es un número que expresa una cantidad alta: mucho o bastante. Por ejemplo, existe un cerro en la zona de los altos de Morelos que nombran *Cempualtepec (Cempualli Tépetl)*, Cerro Veinte o Cempualtlaca (*Cempualli Tlaca*), Hombre Veinte. La asociación del veinte y el cerro se explica porque en la cima del cerro, que es considerado un eje rector del paisaje circundante, hay “muchas” cruces y durante las plegarias de los especialistas rituales llamados “misioneros del temporal”, se convoca a “muchos espíritus” de los graniceros, creando una red.

Otro ejemplo lo tomamos de la flor de muerto o *Cempasuchuil (Cempualli Xochitl)*, Veinte Flor, que se utiliza para confeccionar las ofrendas y el campo Santo. Resulta ser muy eficiente durante la convocatoria en los altares domésticos de todos los difuntos, por sus abundantes pétalos amarillos. En la cosmovisión mesoamericana, el veinte era el último signo calendárico, representado por una flor.

Es por lo tanto, la base numérica de los veinte signos que construyen el *Tonalpohualli*: *Cipactli* (Cocodrilo), *Ehécatl* (Viento), *Calli* (Casa), *Cuetzapallin* (Lagartija), *Coatl* (Serpiente), *Miquiztli* (Muerte), *Mazatl* (Venado), *Tochtli* (Conejo), *Atl* (Agua), *Itzcuintli* (Perro), *Ozomaztli* (Mono), *Malinalli* (Hierba torcida), *Acatl* (Caña), *Ocelotl* (Jaguar), *Cuauhtli* (Águila), *Coxcacuauhtli* (Cóndor), *Ollin* (Movimiento), *Tecpatl* (Cuchillo de Pederal), *Quiauhitl* (Luvia) y *Xóchitl* (Flor).

La dinámica de las ofrendas contadas se entrecruza con las fiestas católicas, las labores del campo, los rituales agrícolas y los ciclos del agua y la naturaleza. En su conjunto estos números: uno, cuatro, siete, nueve, trece y veinte forman la aritmética sagrada del ciclo agrícola de los volcanes o el álgebra del cosmos. Son, en un sentido global, la eficacia cósmica.

En el sentido particular, cada número cumple una función. Por ejemplo, el número uno se emplea para convocar al sol y venerar el fuego. El número cuatro es el dígito por excelencia para abrir y cerrar el ciclo agrícola. El número siete es la simbiosis simbólica de la fuerza masculina y femenina de los cerros, de la luna y del sol, de los santos y de las vírgenes.





El número nueve representa el tiempo de gestación del maíz, vida-muerte. El número trece es la eficacia simbólica y ritual para poner a trabajar a los señores de lluvia, y el número veinte, el tiempo primigenio del ser humano sobre la tierra.

En síntesis, los números rituales pertenecen al ámbito sagrado de la montaña y funcionan para proteger al maíz y al cuerpo humano de las peripecias y peligros que se pueden desenlazar en el paisaje y en el clima si no se atienden anualmente con los rituales y ofrendas correspondientes. Toda esta parafernalia ritual y calendárica es la que pone en movimiento a las fuerzas de la naturaleza.

### **Nahualac. Un relato sobre ofrendas contadas en el Iztaccíhuatl**

La ceremonia que se celebró el día 3 de noviembre de 2016 en el sitio arqueológico de Nahualac, a los 3,870 msnm, al pie de volcán Iztaccíhuatl, fue un ritual que se realizó con el fin de pedir permiso a los espíritus de la montaña y del agua para hacer trabajos de excavación arqueológica en ese lugar sagrado, cuyo resguardo por la comunidad de Amecameca es de interés prioritario.

El ritual estuvo a cargo de don Jerónimo, don Jacinto y sus ayudantes, quienes además expresaron interés para reactivar la actividad ritual en Nahualac, ya que en la memoria ritual de los graniceros de Amecameca este tipo de templos de montaña está considerado como templo inactivo, pues carece de un guía espiritual responsable. Es decir, se aprovechó esta actividad para reincorporarla a su paisaje ritual, que además está constituido por sitios arqueológicos y áreas naturales protegidas. En el caso concreto de Nahualac, el sitio se ubica al noreste del municipio de Amecameca, colinda con los límites territoriales del municipio de Tlalmanalco, es una zona arqueológica y está ubicado en la poligonal del Parque Nacional Iztaccíhuatl-Popocatepetl.<sup>190</sup>

<sup>190</sup> Sobre la defensa y la lucha indígena del territorio mexicano, el lector puede consultar la siguiente obra. Ecar Boege (2008), El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. *Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.



Todo lo antes expuesto fue suficiente motivo para que don Jerónimo accediera a realizar un “ritual exclusivo” para los “señores” de Nahualac. Su determinación al respecto nos remite a un trasfondo que se denomina *memoria diversificada*, es decir:

Las sociedades tradicionales albergan un repertorio de conocimiento ecológico que generalmente es local, colectivo, diacrónico y holístico. De hecho, como los pueblos indígenas poseen una muy larga historia de práctica en el uso de sus recursos, éstos han generado sistemas cognitivos sobre sus propios recursos naturales circundantes que son transmitidos de generación en generación. El conocimiento indígena es holístico porque está intrínsecamente ligado a las necesidades y prácticas de uso y manejo de los ecosistemas locales. Aunque el conocimiento indígena está basado en observaciones a una escala geográfica más bien restringida, debe proveer información detallada de todo el escenario representado por los paisajes concretos donde se usan y manejan los recursos naturales.<sup>191</sup>

Nahualac representa un paisaje ritual en concreto por lo siguiente: el conocimiento ecogeográfico simbólico que le envuelve nos remite en primera instancia a las fuentes arqueológicas de segunda mano,<sup>192</sup> donde se indica que este sitio fue un espacio exclusivo para la clase sacerdotal dedicada al culto y veneración del agua y de la montaña, culto que data desde el auge y decadencia de los toltecas en el Posclásico Temprano (900-1250 d.C.).<sup>193</sup>

Desde el punto de vista material, en el paisaje ritual sobresale la construcción de un estanque estacional que alude a la figura de un círculo

<sup>191</sup> Víctor Toledo y Narciso Barrera-Bassols (2008), *La memoria biocultural. La importancia de las sabidurías tradicionales*, op. cit., p. 71.

<sup>192</sup> Respecto a los depósitos rituales hallados en la “zona de ofrendas” localizada a 100 m con dirección al oriente del estanque, los vestigios arqueológicos exhumados indican un culto directo a Tláloc. Véase las excavaciones arqueológicas realizadas por Désiré Charnay en 1887, José Luis Lorenzo en 1957, por Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero en 1985-1986. Véase en este libro el apartado dedicado a la arqueología de Nahualac.

<sup>193</sup> Los arqueólogos han observado marcadores astronómicos en forma de “cruces punteadas” tallados sobre roca con influencia teotihuacana en la región de los volcanes. Esto indica que el culto se remonta al Clásico Tardío (600-900 d.C.). Véase Lucrecia Maupomé (1987), “Un petroglifo astronómico-calendárico descubierto en las cercanías de Amecameca”, en *Anuario del Observatorio Astronómico Nacional para el año 1988*, vol. 108, Instituto de Astronomía, Universidad Nacional Autónoma de México, pp.157-165.



y cada época de lluvias se llena. La función de dicho estanque “artificial” fue el control ritual del agua proveniente de la lluvia y de los glaciares del Iztaccíhuatl. Además, contiene en su interior entre 9 y 10 piedras distribuidas por toda su circunferencia y en el centro existe una construcción a base de piedra con la figura de un cuadrado, la cual funcionó como centro de observación astronómica y medición calendárica.

Remitiéndonos a las fuentes virreinales del siglo XVI, sabemos que la figura del rectángulo de piedra fue conocida en el México antiguo como tetzacualco o “encierro de piedra”, templo ubicado en lo alto de los cerros, dedicado al culto del agua donde se sacrificaban niños en honor a Tláloc.<sup>194</sup> Probablemente esta figura se asocie con el ayauhcalli o “casa de niebla”, templos ubicados a la orilla del lago y conformados por cinco recámaras orientadas en cada uno de los rumbos cardinales y en el centro. En estas alcobas los sacerdotes, especialistas en la sabiduría del desdoblamiento o el nahualismo, tomaban baños rituales asociados al culto a Tláloc,<sup>195</sup> y por ende se recreaba el paraíso terrenal conocido como el Tlalocan.<sup>196</sup>

En su conjunto, el estanque circular y el cuadrángulo de piedra probablemente aludan a la metáfora material de xictli u “ombbligo”, entendido desde el sistema cognitivo mesoamericano como centro del universo por donde se creía se conectaba el interior y el exterior, y por donde se podía mirar y entender el macrocosmos y el microcosmos. En la página 39 del *Códice Borgia* se puede apreciar un “agujero que permite el paso al inframundo”, hendidura que emula la boca-ombbligo de la Diosa Tierra, la cual estaba representada por la figura de un caimán o cipactli, por donde Quetzalcóatl descendió al inframundo. Según el código y el mito, ésta es la narración:

<sup>194</sup> Fray Diego Durán (1995), *Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de Tierra Firme*, tomo 2, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, pp. 91-94.

<sup>195</sup> Fray Bernardino de Sahagún (2002), *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, vol. I, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, p. 202.

<sup>196</sup> “...sólo llegaban al reino del agua los que podían mostrarse plenamente. Ahora el Dios lo lavará. [...] En el Tlalocan está el bañador de gente, el limpiador de gente. Quien ha pasado por aquí, deleita al Dios, hace reír al Dios. Una vez más se vuelve un niño.” Andes Ehrnberg, Ray Sinatra y Mario Mundujano (productores), y Alberto Davidoff Misrachi (director) (2005), *Tula. Espejo del cielo. La zona arqueológica de Tula leída a través del Códice Borgia y de la evangelización franciscana [DVD. Video documental]*, México, Gobierno del estado de Hidalgo, Pro Tula A.C., Habanero Films, Canal 22, Calabazitaz Tiernaz.





Quetzalcóatl emerge de una cavidad nocturna en el vientre de la diosa que cubre el inframundo. Lo rodean las doce *cihuateteo*, las estrellas-mujeres que viven en el oeste. Son representantes de Tlazoltéotl, la madre de los dioses y del placer. Al centro vemos al Quetzalcóatl rojo y al Quetzalcóatl negro, es decir aquí, al Sol y a la Luna. El camino azul que rodea el disco indica que ambos dioses son atraídos y tragados por las fauces del *cipactli* (un antiguo y mítico lagarto recostado sobre las aguas primordiales, que permite la existencia de tierra firme). El *cipactli* se encuentra mezclado con el cuerpo de Tonacatecuhtli, dios supremo, algunas veces identificado con la Vía Láctea. Él es el origen de todas las cosas, el Señor del centro, el manantial de la vida individual. De este cielo bajan las almas de los recién nacidos. En el cuerpo del lagarto se encuentra el Sol al que le extraen luz y corazones de diversas partes...<sup>197</sup>

Otra función de los cuadriláteros en Mesoamérica era que se asociaban con los conocimientos astronómicos y servían:



**Foto 28.** La boca-ombligo de la Diosa Tierra, representada con la figura de un caimán.

Tomado de **Códice Borgia** (1963) [versión de Eduard Seler], **op. cit.**, p. 39.

<sup>197</sup> Alberto Davinoff Misrachi (1996), *Arqueología del espejo. Un acercamiento al espacio ritual en Mesoamérica*, México, Planeta, p. 53.



Para darle significado simbólico y práctico a los cielos, estos grupos sociales consideran tanto su *cinemática* (sus movimientos) como su *dinámica* (sus interrelaciones) [...] De esta manera el tránsito del Sol, la Luna, las estrellas, los planetas y las constelaciones es registrado de manera detallada por los observadores tradicionales y correlacionado con eventos de tipo climático, agronómico, biológico, productivo y ritual.<sup>198</sup>

Así quedó ejemplificado en la página 69 del *Códice Vaticano B*<sup>199</sup> donde se observan “Las cinco manifestaciones del dios de la Lluvia”. En estos libros sagrados, los sacerdotes de Tláloc leían e interpretaban con atención el pronóstico sobre el clima y cosecha. Según su relación con cada uno de los puntos cardinales, tenemos a la mano la siguiente información:

El dios de la lluvia, la fuerza esencial para la agricultura mesoamericana, se presenta en cinco manifestaciones. Sus actos y aspectos tienen consecuencias para la cosecha en los diferentes años, de acuerdo con su asociación con los cuatro puntos cardinales. Los años con el portador Caña pertenecen al ORIENTE; con el portador Pedernal, al NORTE; con el portador Casa, al PONIENTE; y con el portador Conejo; al SUR. Aquí, en la página 69, vemos a los portadores de los años combinados con el número uno: 1 Caña, 1 Pedernal, 1 Casa y 1 Conejo. Cada uno de estos años inicia un periodo de trece años, que juntos componen el «siglo» (*xiuhmollilli*) de 52 años. La división en cuatro portadores de los años en sí, sino también para los dichos cuatro periodos de 13 años. Además, con cada dirección se menciona un día, que es el que inicia un periodo de 65 días. Son los días 1 Lagarto, 1 Muerte, 1 Mono, 1 Zopilote, que ocupan en el *tonalpohualli* las posiciones: 1, 66, 131 y 196 respectivamente. Cada uno de los cuatro periodos de 65 días que componen el *tonalpohualli* recibe en zapoteco el nombre del dios de la lluvia, Cocijo [...] Estos *Cocijos*, «rayos» en el sentido de

<sup>198</sup> Víctor Toledo y Narciso Barrera-Bassols (2008), *La memoria biocultural. La importancia de las sabidurías tradicionales*, op. cit., pp. 76-77.

<sup>199</sup> *Códice Vaticano B* (1993) [versión de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García], España, Sociedad Estatal Quinto Centenario; Austria, Akademische Druck-Und Verlagsanstalt; México, Fondo de Cultura Económica, p. 69.



«temporadas», también son asociados con las cuatro direcciones y con las diferentes manifestaciones del dios de la Lluvia. Cada Tláloc se identifica con el día inicial de este periodo-cocijo, ya que lleva como yelmo los signos de los días: Lagarto, Muerte, Mono y Zopilote.<sup>200</sup>



**Foto 29.** “Las cinco manifestaciones del dios de la Lluvia”.

Tomado de **Códice Vaticano B** (1993) [versión de Ferdinand Anders (*et. al.*)], *op. cit.*, p. 69.

Los elementos rituales número, signo y rumbo que ocupan cada cuadrante tienen un impacto en el orden del cosmos, en la naturaleza y por supuesto en el cuerpo humano. Veamos cómo se distribuyen estos elementos en el macrocosmos y cómo influyen en el microcosmos:

Para el año 1 Caña, día 1 Lagarto, o sea, para el primer periodo de trece años del *xiuhmolpilli*, y para el primer periodo de 65 días

<sup>200</sup> Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García (*Comisión técnica investigadora*) (1993b), *Manual del adivino*, *op. cit.*, pp. 291-292.



del *tonalpohualli*: Tláloc está en el Oriente, es negro y personifica el signo Lagarto (de carácter primordial y creativo). El cielo está nublado, la tierra está como lagarto, fértil. El dios maíz con riqueza: buena cosecha.

Para el año 1 Pedernal, día 1 Muerte, o sea, para el segundo periodo de trece años del *xiuhmolpilli*, y para el segundo periodo de 65 días del *tonalpohualli*: Tláloc está en el Norte, es amarillo y personifica el signo Muerte (de carácter fúnebre). El cielo está asoleado, la tierra como un monstruo negro, pedregoso y duro. El dios trae maíz que comen los insectos: cosecha malograda.

Para el año 1 Casa, el día 1 Mono, o sea, para el tercer periodo de trece años del *xiuhmolpilli*, y para el tercer periodo de 65 días del *tonalpohualli*: Tláloc está en el Poniente, es azul y personifica el signo Mono (de carácter liviano, artístico). El cielo está nublado, la tierra está como un lago, inundada. El dios trae maíz con riqueza: buena cosecha.

Para el año 1 Conejo, el día 1 Zopilote, o sea, para el cuarto periodo de trece años del *xiuhmolpilli*, y para el cuarto periodo de 65 días del *tonalpohualli*: Tláloc está en el Sur, es rojo y personifica el signo Zopilote (con el carácter del anciano.) El cielo está asoleado; la tierra, seca y quemada. El dios trae maíz que comen los ratones: cosecha malograda.

En el centro, sobre las fauces de la tierra, está Tláloc, el dios de la Lluvia, pintado con rayas rojas sobre blanco, como víctima del sacrificio. Blande su hacha (el rayo) y tiene la planta del maíz en su mano. Domina la guerra (las armas) y la muerte (los huesos).<sup>201</sup>

Desde el punto de vista de la magia y la adivinación, los cuadriláteros se asociaban con un “petate de serpientes” o *coapetatl* de las cuatro direcciones vinculado con el dios Napatecuhtli, “el señor de las cuatro

<sup>201</sup> Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García (Comisión técnica investigadora) (1993b), *Manual del adivino*, op. cit., p. 297.





direcciones”<sup>202</sup>, por donde se creía que los hombres-dios salían y entraban al interior de la tierra. Según el pasaje mítico de Quetzalcóatl y de la creación:

En este interior se localiza un petate mágico entrecruzado por serpientes que tejen el espacio con el tiempo. Sobre el petate, ya no hay tiempo ni espacio, sólo queda el círculo de su esencia. Al pasar por el filtro de serpientes, se transforma su visión del cosmos. Quetzalcóatl logra encender el fuego del viejo Sol, lo encuentra recostado sobre su espalda como un *chac mool*. Enciende el fuego friccionando un bastón sobre el pecho del Sol. Sale la luz nueva de cuatro colores. Así nace el Sol. Sin la necesidad de un sacrificio humano.<sup>203</sup>

Otro elemento histórico con el que se asocia el estanque de Nahualac es con el principio conceptual mesoamericano: *ilhuicaatl* (agua-cielo) como entidad cosmogónica.<sup>204</sup> Según los sabios sacerdotes, informantes de fray Bernardino de Sahagún, *ilhuicaatl* era una casa apoyada en todas partes:

<sup>202</sup> Véase, por ejemplo, el *Códice Borgia*, página 27: “Los cuatro años y las cuatro secciones del Tonalamatl”, así como la página 28: “Los cinco años y los periodos de Venus”. *Códice Borgia* (1963) [versión de Eduard Seler], México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, pp. 27-28.

<sup>203</sup> Andes Ehrnberg, Ray Sinatra y Mario Mundujano (productores), y Alberto Davidoff Misrachi (director) (2005), *Tula. Espejo del cielo. La zona arqueológica de Tula leída a través del Códice Borgia y de la evangelización franciscana*, op. cit.

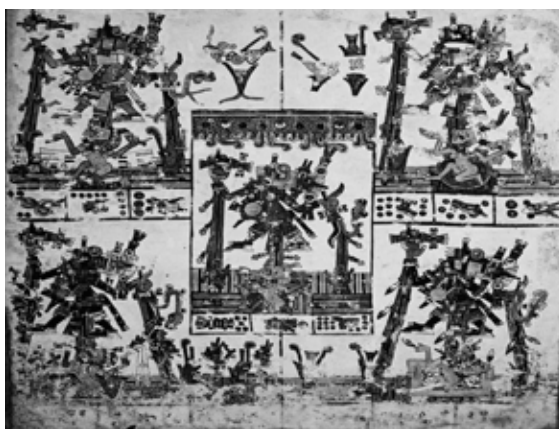
<sup>204</sup> Patrick Johansson (2015), “*Ilhuicaatl* `agua-cielo´. El mar en la cosmovisión náhuatl prehispánica”, en Guadalupe Pinzón Ríos y Flor Trejo Rivera (coords.) (2015), *El mar: percepciones, lecturas y contextos. Una mirada cultural a los entornos marítimos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto Nacional de Antropología e Historia, p. 21.





**Foto 30.** “Los cuatro años y las cuatro secciones del Tonalamatl”.

Tomado de **Códice Vaticano B** (1993) [versión de Ferdinand Anders (**et. al.**)],  
**op. cit.**, p. 27.



**Foto 31.** “Los cinco años y los periodos de Venus”.

Tomado de **Códice Vaticano B** (1993) [versión de Ferdinand Anders (**et. al.**)],  
**op. cit.**, p. 28.





*Ioan itoca ilhuicaatl, in ie huecauhtlaca, in nican nueva España tlaca, momatia, ioan iuhqui neltocaia, ca in ilhuicatl, zan iuhquinma calli, nohuiampa tlaçzaticac: auh ic quitocaiotique ilhuicaatl, iehica ca itech acitimani in ilhuicatl.*

Traducción:

Y en cuanto a su nombre “agua-cielo”, los que vivieron hace mucho tiempo, los habitantes de esta nueva España, sentían, y así lo creían, que el cielo era como una casa apoyada en todas partes. Y así le llegaba el agua como si se sujetara a un muro de agua. Y por esto lo llamaban “agua-cielo” porque le llegaba al cielo.<sup>205</sup>

A partir de concepciones cognitivas mesoamericanas, pensamos que el sitio arqueológico de Nahualac se puede leer como un espejo que muestra el conocimiento para vernos reflejados en el cosmos. En este espacio ha cabido el conocimiento para construir la vida al ritmo de la naturaleza y los astros.

Por esta razón, especulamos que la traducción de Nahualac o *Nahuala* (como lo pronunció el especialista ritual de la comunidad de Tetelcingo, Morelos) o “aquí venimos”, cobra sentido cuando interpretamos que Nahualac es un espacio para mirarnos reflejados en el universo.


Es decir, aquí venimos... a nacer, a morir, a mirarnos en el interior y el exterior de una montaña, a entendernos adentro y afuera del macrocosmos y el microcosmos. “En ese camino, en sus juegos de espejos también está el encuentro con nuestra divinidad. Una montaña tragada por el [estanque]. Una escultura compleja. Un espejo del cielo.”<sup>206</sup>

Después de justificar la importancia ecogeográfica de Nahualac pasaremos a realizar la lectura de la “ofrenda exclusiva” que se montó en el estanque. Tenemos aquí una historia sobre la restauración de la memoria ritual y de la conservación de una zona arqueológica de la alta montaña mexicana consagrada, desde sus orígenes, a las enseñanzas astronómi-

<sup>205</sup> Fray Bernardino de Sahagún (1980), *Códice florentino*, libro XI, cap. 12, *op. cit.*

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





cas, climatológicas y filosóficas. Estas piezas (materiales e inmateriales) valiosas son ya partes insoslayables de la cultura campesina de Amecameca.

### **El mundo onírico, sus guardianes y sus demandas: las ofrendas**

Como todo especialista ritual de los volcanes, don Jerónimo mantiene una estrecha relación con los guardianes de las moradas de Tláloc por medio de las plegarias, las peregrinaciones, los rituales, la experiencia onírica y la ingesta ceremonial de plantas y hongos de poder. En la esfera sagrada se entablan conversaciones y se realizan con los Señores encargados de custodiar la agricultura: el Señor del Sacromonte y de Chalma, la virgen de la Asunción y de los Remedios, los cerros y el agua: Popocatepetl e Iztaccíhuatl, quienes solicitan a los especialista rituales ofrendas de comida y bebida acompañadas de adornos de papel y flores. Una distinción etnográfica durante el trabajo de campo fue el número de objetos contados que se solicitaron para las ofrendas.

El número de las ofrendas contadas depende del guardián del cerro, el día, la hora, el sexo y su jerarquía. Por ejemplo, en el caso de la ofrenda de Nahualac, don Jerónimo no soñó con los guardianes de la montaña, sino su maestra doña Flora, la mayora de Amecameca, fue quien recibió las instrucciones de los "Señores del Monte". Durante el trance onírico se le encomendó una ofrenda contada con el número cuatro. Además, se solicitó la siguiente lista de objetos rituales:

Seis tarros de barro, 4 platos de barro, 4 silbatos de barro, 1 sahumador mediano de colores, 1 jarro de barro de dos litros, 20 platos miniatura, 4 veladoras, 4 ceras, 4 metros de mecate, 1 kilogramo de copal, 20 pesos de ocote, 2 kilogramos de carbón, 4 pliegos de papel china blanco, 1 caja de 20 cigarros, 2 botellas de tequila blanco, 1 botella de jerez, 4 paquetes de barras de amaranto, 1 caja de cerillos, 1 caja de galletas arcoíris, 20 piezas de pan de muerto, 4 kilogramos de guayabas, 4 kilogramos de naranjas, 4 kilogramos de ciruelas rojas, 1 penca de plátanos machos, 2 camotes enteros en miel, 4 kilogramos de tortillas azules, 20 tamales de frijol y haba, mole, 2 guajolotes, 4 litros de pulque, 6 litros de miel de





abeja, 2 calabazas preparadas en miel, 2 gruesas de flor de cempasúchil, 1 gruesa de flores blancas, 1 ramillete de flores de terciopelo, 2 pescados, ½ kilo de granos enteros de cacao, 2 banderines y 1 petate.

Posterior al sueño de doña Flora, don Jerónimo recibió una instrucción onírica de los “Señores del Monte” respecto al lugar exacto para sembrar la ofrenda. Durante el trance, se le revelaron algunos elementos naturales del paisaje como piedras gigantes y pequeñas, un estanque lleno de agua, flores de color amarillo y árboles de alta montaña.

Una vez que se entrecruzaron los sueños de doña Flora y de su súbdito (don Jerónimo), ella encomendó una última misión a don Jerónimo: que ejecutara en la alta montaña una alabanza especial dedicada a los “Señores de Nahualac” para adorar y despertar a todas las potencias de la orografía sagrada.<sup>207</sup>

Además, doña Flora le recalcó que después de solicitar el permiso que le pidieron los arqueólogos, él no podía continuar trabajando con Nahualac por la complejidad de las ofrendas, la lejanía y el peligro que representa trabajar en la alta montaña. Después de recibir todas las instrucciones rituales, don Jerónimo se encomendó al Señor del Sacromonte, a la virgen de la Asunción y partió al monte con sus ayudantes un día tres de noviembre de 2016, a las 07 hrs. 24 min. 58 seg.

### **El recorrido ritual por el bosque de niebla**

Los especialistas rituales comenzaron su travesía desde su poblado natal, Amecameca, hasta San Rafael, Tlalmanalco. Una vez que salieron de esta última comunidad se vio el verdor de los bosques al oriente, por donde nace el sol y se yergue el volcán Iztaccíhuatl. Esta incursión implicó recorrer el territorio sagrado que comparten Amecameca y Tlalmanalco, el cual se constituye de veredas interminables y parajes de pinos bicentenarios.

Estas rutas de peregrinación se conocen por los habitantes de la localidad de Amecameca como: Dos Aguas, Casa de Piedra de la Cuesta,

<sup>207</sup> El análisis de la alabanza se puede ver más adelante de este apartado.





El Tubo, La Caja de Agua del Plan de la Cuesta, Nexcoalango, Caja de Agua, El Mirador, Trancas, Loma Larga, El Puerto, La Cascada Congelada y finalmente, el cerro y la laguna de Nahualac. Un recorrido ritual que duró aproximadamente cinco horas.

Una vez que llegó don Jerónimo y su sequito al pie de la montaña, se dedicaron a buscar las señales del paisaje para sembrar la ofrenda.<sup>208</sup>

### **Encender fuego**

Todo ritual se inaugura encendiendo fuego porque remite al tiempo primordial y al origen de los antepasados. También representa el inicio de una nueva cuenta, un nuevo ciclo y una nueva temporada. En este caso, simbolizó la reactivación del ritual en Nahualac.

Doña Esperanza Montes tiene el cargo de "sahumadora" y su función fue encender el primer fuego, mantenerlo vivo y vigilar que todas las velas ardieran, así como sahumar para expulsar a los malos aires que se posan en las piedras, los árboles y marcarle el camino a las potencias para que descendieran de lo alto de la montaña.



**Foto 32.** Encendiendo cigarrillos para invocar al fuego.

<sup>208</sup> Don Jerónimo nos explicó que para conjurar o invocar a las potencias de Nahualac, se debían seguir al pie de la letra los siguientes actos rituales: 1) Encender fuego, 2) La petición del permiso, 3) La alabanza, 4) Elevar una oración, 5) Depositar la ofrenda, 6) La bendición y 7) Dar gracias. La finalidad del ritual es marcar el camino a todas las potencias para que tomen la ofrenda y solicitarles el permiso de entrar a su morada.



## La petición del permiso<sup>209</sup>

Inmediatamente después de iniciar el “Fuego Nuevo”, se depositaron todos los objetos rituales sobre un petate que se tendió sobre la tierra, a un costado, con dirección al norte del estanque de Nahualac. Después, se confeccionó un collar con un mecate de 4 metros y se adornó con flores amarillas y rojas. El resto de los pétalos de las flores de cempasúchil se depositaron sobre un ayate.

Al término de esta acción, don Jerónimo ejecutó el ritual oral de la invitación<sup>210</sup> o la petición del permiso. Esta invocación se hizo sahumando el espacio a los cuatro rumbos del universo. Esta metáfora material permitió abrir el umbral del cielo, el inframundo y a la misma tierra, para invitar a pasar a toda la corte celestial y del inframundo, la cual se compone de santos y vírgenes católicos; meteoros, cerros y cuerpos de agua; ancestros y muertos.

En la lista de invitados se conjuró al espíritu de la Santa Madre Iztacuíhuatl, a la Santísima Trinidad, la Puerta del Cielo, el Espejo del Cielo y al Trueno del Cielo. Porque éstos son la representación del círculo mágico de la vida y de la muerte. La oración que se les entonó fue un Padre Nuestro y un Ave María. Consecutivamente se solicitó el permiso:

—A nuestra Santa Madre Tierra. Venimos a poner esta puerta para que [bendiga] el trabajo de estas personas que van a estar en este día trabajando. Para el bien de todas las comunidades, les pedimos, por favor, que bajen con nosotros en este santo lugar de Nahualac. Que venga con nosotros nuestra Santa Madre, la Iztaccuíhuatl. ¡Que pase por acá! Y también, el Señor Popocatépetl. Que venga de este lado, el Señor del cerro del Sacromonte. ¡Que venga con nosotros en este día! También le pedimos al cerro de la Coronilla. ¡Que venga con nosotros! A todos nuestros hermanos ahuagues.

<sup>209</sup> Dentro del lenguaje ritual de los graniceros de Amecameca también se le conoce a este acto ritual como “presentación”, “oración”, “conjuro” o “consagración”.

<sup>210</sup> La invitación, según Danièle Dehouve, “[...] se trata de convidar a un personaje, haciendo un asiento y una mesa sobre la cual se coloca un mantel; luego se convoca al huésped y, para honrarlo, se le pone un collar de flores en el cuello y se le regala comida y bebida” Danièle Dehouve (2007), *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, op. cit., p. 61.



Para englobar a todos los seres del cielo y de la tierra, se convocó a los meteoros del inframundo tales como las nubes, los vientos, los granizos, los relámpagos y los huracanes. Pero también a la orografía y la hidrografía del paisaje mexicano. Es decir, a los cerros, las lagunas, los ríos y los mares de los cuatro puntos cardinales. Para que este conjuro tenga eficacia cósmica, se le dedica una oración que se utiliza durante el ritual de petición de lluvias.

—¡Que pasen con nosotros! ¡Que pasen a tomar un sustento, una agüita! Nosotros no tenemos más. No podemos darles más. Es lo que tenemos. Le pedimos a la Santa Tierra. ¡Que reciba estas ofrendas! Porque nos convidaste de tu flor, de tu cansancio y como nos dijo tu hijo: —Tú me das, yo te doy—. Aquí entregamos la parte que nos toca. Cumpliendo con el compromiso que hicieron nuestros antepasados. Desde el año uno hasta este día.

En este sentido podemos asociar el carisma y el comportamiento del especialista ritual para invocar a las potencias del paisaje ritual con la mitología y la sabiduría tolteca del hombre-dios, quién conjuró a Tláloc en el inframundo de la siguiente manera: “Quetzalcóatl entrega una copa a Tláloc, el Dios del agua, para crear la lluvia. De aquí surgen los relámpagos, nacen las nubes. Quien ha tocado esto se vuelve si hecho de piedra verde preciosa o de plumas verdes de un perico joven y debe comportarse con humildad, triste, modestamente llamando al Dios.”<sup>211</sup>

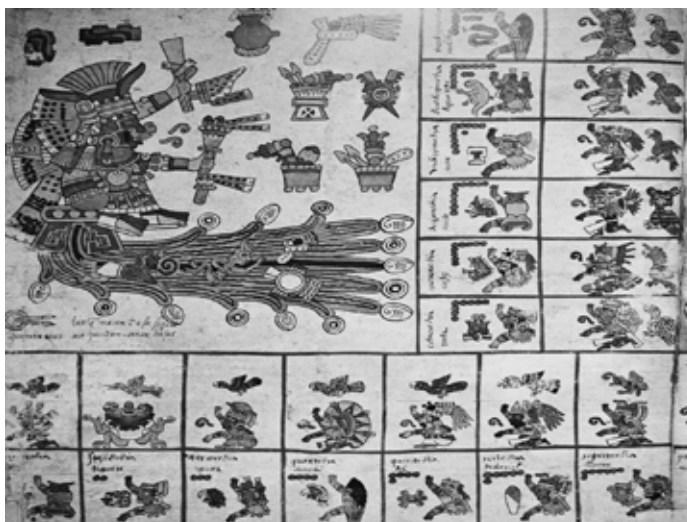
### **La enfloración o penitencia**

El acto que precedió al ritual oral fue “montar o sembrar la ofrenda”. Primero se purificó con el sahumador a la Madre Tierra, invocando (de nueva cuenta) el cosmograma de la cruz, el cual materializó a los señores de la lluvia, del viento y de los cerros. Posteriormente, se barrió con una escoba de hierbas de popotillo o jarilla para expulsar la maleza de la piel de la tierra. De nueva cuenta, se repitió el acto de sahumar y se vertió alcohol

<sup>211</sup> Andes Ehrnberg, Ray Sinatra y Mario Mundujano (productores), y Alberto Davidoff Misrachi (director) (2005), Tula. Espejo del cielo. *La zona arqueológica de Tula leída a través del Códice Borgia y de la evangelización franciscana*, op. cit.



sobre la tierra. Primero en las cuatro esquinas del cuadrado. Consecutivamente al centro y de ahí se jaló el hilo de alcohol de norte a sur y de este a oeste para materializar el símbolo de la cruz. Una vez que se purificó el espacio sagrado, se tendió el petate, el emblema de la mesa-asiento, por donde las potencias descienden para descansar y tomar las ofrendas solicitadas.<sup>212</sup>



**Foto 33.** Chalchihuitlicue sobre un **teoicpalli**.

Tomado de **Códice Borbónico** (1991) [versión de Ferdinand Anders (et. al.)], *op. cit.*, p. 5.

El petate se adornó con el collar de flores rojas y amarillas, el cual, según don Jerónimo, funcionó como protección para la ofrenda<sup>213</sup>, pero tam-

<sup>212</sup> Las deidades del panteón mesoamericano, en específico las del Tlalocan como Chalchihuitlicue y Tláloc, quienes poseen sus asientos, los cuales se nombraban *teoicpalli* o "asiento divino", emulaban un cerro y la oquedad de una cueva por donde emerge una corriente de agua. El lector puede ver las páginas 5 y 7 del *Códice Borbónico* (1991) [versión de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García], España, Sociedad Estatal Quinto Centenario; Austria, Akademische Druck-Und Verlagsanstalt; México, Fondo de Cultura Económica.

<sup>213</sup> El cuadrado, en la forma de mirar el mundo de los graniceros, se asocia con la seguridad y la protección de los alimentos. Por ejemplo, en el imaginario colectivo, cada templo de montaña contiene un corral, una troje, una hacienda o un rancho, todas estas figuras arquitectónicas representadas con la figura del cuadrado, el cual simboliza la bóveda terrestre que resguarda las riquezas de la tierra: flora y fauna.

bién desempeñó la función de atavío ceremonial, porque durante las fiestas a los huéspedes se les recibe con collares de flores aromáticas como símbolo de alegría, amistad y embriaguez.<sup>214</sup>

Sobre el collar de flores se colocaron dos bastones o banderines confeccionados con papel de china blanco, símbolos que guiaban y anunciaban la guerra, la muerte y el sacrificio.<sup>215</sup> En el centro del petate se depositó un jarro de barro con dos litros de miel, el cual simbolizó la savia o el néctar de todo un temporal. Este artefacto simuló a la montaña cósmica como contenedor de agua y como centro del universo.<sup>216</sup>



**Foto 34.** Fiesta a Tláloc. Tomado de **Códice Borbónico** (1991) [versión de Ferdinand Anders (*et. al.*)], *op. cit.*, p. 25.

<sup>214</sup> Por ejemplo, en la poesía náhuatl, las flores representan amistad, alegría y embriaguez. Aún más, estaban asociadas con la metáfora: *In Xóchitl In cuicatl y con la región del Tlalocan*. Ejemplo: “*Múltiples flores tremolo: vengo a dar mis cantos. Las flores embriagan yo caritruvieso vengo de donde salen del agua, vengo a dar mis cantos. Las flores embriagan*”, Ángel María Garibay K. (1953), *Historia de la literatura náhuatl*, primera parte, México, Porrúa, Biblioteca Porrúa núm. 1.

<sup>215</sup> Por ejemplo, durante la cuarta veintena de *Uey Tozotli* o “Gran fiesta de nuestro autosacrificio”, a honra de Tláloc, los sacerdotes “Con ornamentos de papel, rociados de hule, la gente va al templo de Tláloc, encima de la montaña”. Véase la página 25, en detalle, el extremo superior izquierdo del *Códice Borbónico* (1991) [versión de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García], *op. cit.*

<sup>216</sup> “La montaña para las culturas mesoamericanas es la presencia de Dios en la tierra.” Andes Ehrnberg, Ray Sinatra y Mario Mundujano (productores) y Alberto Davidoff Misrachi (director) (2005), *Tula. Espejo del cielo. La zona arqueológica de Tula leída a través del Códice Borgia y de la evangelización franciscana*, *op. cit.*



Del centro del universo se jalaron cuatro hilos de pétalos de flores de cempasúchil en dirección al norte, al sur, al este y al oeste, hasta formar una pequeña maqueta o la representación del macrocosmos tendido sobre la tierra. Cada cuadrante se ocupó para amontonar ofrenda de alimentos y bebidas. Por ejemplo, en cada cuadro se sembró un tarro de barro con un litro de miel, un plato de barro, un silbato de barro, cinco platos miniatura, una veladora, cuatro pliegos de papel china blanco, cinco cigarros, cuatro paquetes de barras de amaranto, un paquete de galletas arcoíris, cinco piezas de pan de muerto, un kilogramo de guayabas, un kilogramo de naranjas, un kilogramo de ciruelas rojas, un kilogramo de tortillas azules y cinco tamales de frijol y haba.

El resto de los elementos se fueron utilizando durante el ritual. Por ejemplo, en los sahumeros se utilizó un kilogramo de copal, veinte pesos de ocote, dos kilogramos de carbón y una caja de cerillos. El especialista ritual vertió sobre la tierra dos botellas de tequila blanco. Sus ayudantes manipularon dos gruesas de flor de cempasúchil, una gruesa de flores blancas y un ramillete de flores de terciopelo, para confeccionar con cuatro metros de mecate un collar y adornar la mesa.

El petate sirvió como mesa para sembrar la ofrenda. El jarro de barro de dos litros de miel se depositó en el centro del petate. El resto de los elementos como un tarro de barro con litro de miel, dos camotes enteros en miel, el mole, dos guajolotes, dos calabazas preparadas en miel, dos pescados y medio kilo de granos enteros de cacao se amontonaron sobre los cuatro cuadrados.

Sólo una botella de jerez y cuatro litros de pulque fueron depositados afuera del petate en dirección al estanque. Los seis litros de miel se distribuyeron por litro en cada tarro de barro, y los dos banderines se emplearon para adornar el depósito contado.

### **Marcando el camino**

Una vez que se construyó el altar mayor, el especialista ritual continuó trabajando en el área designada y pasó a entablar el conjuro de los diversos ojos de agua que provienen de lo más alto de la montaña sagrada, y





depositó una pequeña ofrenda a la vena de agua que se desvía hacia el estanque de Nahualac.

Según don Jerónimo, lo que realizó fue marcarle el camino a las potencias de mayor altura del paisaje. Allí, se depositó una ofrenda miniatura con los siguientes elementos: un mantel de pétalos de flores de cempasúchil, una veladora, alcohol (el cual se vertió a las cuatro esquinas del pequeño mantel que figuró como mesa), una penca de cuatro plátanos machos, dos conjuntos de cuatro naranjas, cuatro manzanas, cuatro mandarinas y dos tabletas de chocolate.

Consecutivamente se oró un Padre Nuestro y un Ave María y se conjuró la “vena aorta” de Nahualac que transporta y distribuye agua a todos los ríos en cada ciclo hidrológico. Esta invocación fue la siguiente:

—Hoy en día te venimos a pedir un favor. Nuestros hermanos que van a trabajar en este lugar, para que ustedes nos ayuden, para que ustedes los cuiden, que su trabajo sea recompensado, que todo salga bien, que alejen todas las cosas malas que no vemos, que se alejen de este santo lugar. Aquí les dejamos más ofrendas. A mi madre, le pedimos cuides a todos los que no pudieron venir, que tuvieron la intensión y que con oración nos ayuden para que este trabajo salga bien.

### **Bendición o iluminación**

Después del ritual oral dedicado a la vena de agua que alimenta el estanque de Nahualac y a toda una red hidrológica de la región en custodia, don Jerónimo y su sequito entonaron un canto llamado “Paloma Blanca”. Al ritmo de la alabanza, el especialista ritual esparció los pétalos anaranjados sobre la ofrenda y caminó hacia la ofrenda mayor, jaló un hilo de pétalos creando un camino llamativo para llamar la atención de los espíritus que moran en las oscuras barrancas, así como en los montes y bosques de niebla.

Este hilo de flores se interconectó con el altar mayor con la intensión de dirigir a las potencias al banquete especial que tuvo como finalidad







solicitar su autorización del sitio en custodia. Don Jerónimo, al pie del altar, tomó con sus manos pequeños montones de pétalos para florearlo y finalmente sobre el estanque. Este ritual figurativo sintetizó una lluvia de flores, la cual se asocia con la amistad y el compadrazgo ritual.

## **Sembrando los cuatro árboles del universo**

En las cuatro esquinas del petate se sembraron cuatro ceras.<sup>217</sup> Cada una dedicada a un rumbo cardinal. Este acto ritual nos recordó el sistema ideológico mesoamericano sobre la distribución cósmica: vertical y horizontal, la cual se componía de nueve peldaños celestiales, nueve pisos del inframundo y un sector central compuesto por cuatro pisos. Este último plano, el terráqueo, se dividía en cuadrantes representados por cinco árboles:

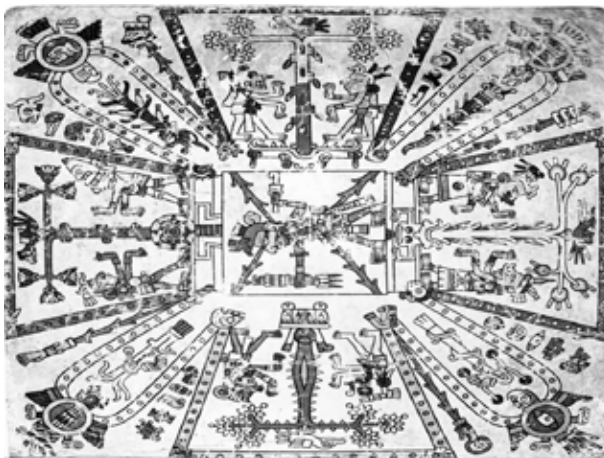
El árbol central, el *axis mundi*, estaba enraizado en el mundo de los muertos y se elevaba hasta los cielos más altos. Las columnas eran las proyecciones del árbol central en los cuatro extremos del mundo. Los cinco árboles tenían como base un monte. Por el interior hueco de sus troncos fluían las fuerzas del Topan y del Mictlan, permitiendo el movimiento cíclico del tiempo, la vida, la muerte, las fuerzas, los astros, los meteoros y el sustento. Rotos los árboles o derrocada la pared de sus bases pétreas, los flujos manaban sobre el Tlaltípac para regresar en el siguiente siglo. Los seres del Tlaltípac (incluidos los objetos creados por el hombre) participaban de la naturaleza divina, constituyendo un ámbito animado en el cual el hombre podía entablar comunicación y reciprocidades generalizadas.<sup>218</sup>

<sup>217</sup> Por ejemplo, el *Códice Fejérváry-Mayer*, códice del grupo Borgia, nos narra en la lámina uno como era concebido el universo por los antiguos mexicanos. El espacio, hábitat del ser humano y de la vida vegetal y animal se interpretaba de la siguiente manera: "Los cuatro rumbos y el centro. Síntesis de sus diferentes aspectos mánticos y cosmológicos, en relación con los cuatro bloques de las trecenas. Cada dirección tiene su árbol y ave preciosa, con su augurio correspondiente". Además: "La aplicación de los colores transforma la cruz en una especie de cosmograma que contiene las cuatro direcciones y el centro. Los cuatro puntos cardinales son de suma importancia en la filosofía mesoamericana y funcionan como un principio organizativo básico para el culto y la estatificación social." Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García (*Comisión técnica investigadora*) (1994b), *El libro de Tezcatlipoca, señor del tiempo*, op. cit., pp. 149 y 158.

<sup>218</sup> Alfredo López Austin (2002), "Cosmovisión, religión y calendario de los aztecas", en Eduardo Matos Motezuma y Felipe Solís Olguín (coords.), *Aztecas*, Inglaterra, Royal Academic of Arts; España, Turner Publicaciones; México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, p. 32.



Esta hierofanía o manifestación de lo sagrado fue construida para fundamentar el orden del cosmos y por ende del cuerpo humano. Al causar una contemplación interna se vuelve un instrumento de transformación. Es algo que ocurre afuera y adentro, en el cosmos y en el microcosmos.



**Foto 35.** "Los cuatro rumbos y el centro".

Tomado de **Códice Fejérváry-Máyer** (1994) [versión de Ferdinand Anders (*et. al.*)], *op. cit.*, p. 1.



**Foto 36.** Ofrenda contada emulando los cuatro rumbos.



## Despedida

Para cerrar este círculo ritual, don Jerónimo terminó su misión a las 17 hrs. 04 min. 37 seg. y encomendó a los arqueólogos cuidar del fuego, el cual se tenía que mantener vivo hasta el final de su práctica de excavación arqueológica. También la ofrenda se les encomendó a los arqueólogos para enterrar los restos de ésta a fin de que se la tragara la tierra. Las últimas palabras que dedicó el especialista ritual fueron las siguientes:

—Aquí nuestro trabajo termina y ustedes se quedan a cargo de esto. Los días que se van a estar aquí tienen que vigilar que todo se vaya secando, que vayan apagando las velas y cuando ustedes ya se retiren, pues ustedes deciden un lugar a donde van a enterrar todo lo que haya sobrado. La comida, todos los dulces, las veladoras, el petate, todo que se quede empotrado.

Yo le agradezco a mis compañeros que acudieron a este llamado. A los que nos invitaron [...] a todos los compañeros que nos dedicamos a esta labor [del temporal] que vinieron a ayudarnos y a todos por su buena voluntad y por tomar en cuenta a lo que vive aquí en estos lugares.”



**Foto 37.** Ofrenda a un costado del estanque de Nahualac.

### **Análisis de una alabanza especial para Nahualac**

Don Jerónimo nos comentó que durante las instrucciones que recibió de doña Flora del ramal de la mesa de la cueva de Alcalica, una de sus encomiendas fue cantar la alabanza dedicada a las potencias del estanque de Nahualac. Este conjuro del agua, la lluvia, las nubes, los huracanes, el granizo y el arcoíris, principalmente se debía realizar bajo una serie de pasos estrictamente marcados. Según el especialista ritual, son los siguientes:

—Cuando tú haces un ritual, hay un momento específico que [es] bien importante, rezar una oración, la petición del permiso, el encendido del fuego. Esto es hacer un conjuro del agua. Y estás pidiendo permiso para que los espíritus del agua bajen con nosotros. Es importante en el conjunto que nombras, a quienes nombras, porque tienes que llamar a toda la naturaleza: cerros, volcanes, ríos, mares y santos. Todos son importantes porque conforman un círculo de vida.

Después de hacer el conjuro viene la penitencia o colocar la ofrenda, la bendición que dan ellos (las potencias), finalmente la convi-



vencia y dar las gracias. El conocer las oraciones es bien importante porque junto con la ayuda de la cruz se baja el agua. Por ejemplo cuando se sahuma y se invoca a los cuatro puntos se le está marcando el camino al espíritu del agua. El sahumador va primero que ellos así como el copal.

Finalmente se entonó la alabanza, la cual hemos interpretado con la ayuda de don Jerónimo para nuestro análisis. Es valiosa esta información porque nos indica que las oraciones, las alabanzas y las plegarias son parte de toda una memoria ritual que reconstruye y rescata el tejido mitológico de la tradición oral de los antiguos rituales dedicados a las potencias del agua y de la montaña. Veremos cómo entre líneas se revela un lenguaje ritual oculto manejado por una clase de sacerdotes dedicados a Tláloc y Chalchiuhtlicue.

<b>Núm.</b>	<b>Estrofa</b>	<b>Interpretación</b>
I	<p><b>Con la luz dorada</b></p> <p><b>Que en el Cielo se ve</b></p> <p><b>Viene Jesucristo</b></p> <p><b>Con María y José.</b></p>	<p>La luz dorada es la luz de cuatro colores del amanecer.</p> <p>Jesucristo es la figura del Sol. El Sol atrae el calor y el agua.</p> <p>María y José son las vírgenes y santos que representan a los fenómenos naturales de la época de secas y de lluvias. Así como de siembra y cosecha en el calendario agrícola.</p>
II	<p><b>Palomita Blanca</b></p> <p><b>Bajando del cielo</b></p> <p><b>El Espíritu Santo y</b></p> <p><b>Dios verdadero.</b></p>	<p>La Palomita Blanca es la potencia del volcán Iztaccíhuatl. En todos los templos graniceros para conjurar los manantiales o cuerpo de agua estancados, se entona un canto llamado "Paloma Blanca".</p> <p>El Espíritu Santo y Dios son la representación del espíritu de la lluvia en el cielo.</p>
III	<p><b>El dueño del Cielo</b></p> <p><b>La Gracia nos dio</b></p> <p><b>La Paloma Blanca</b></p> <p><b>Ahora ya voló.</b></p>	<p>El dueño del Cielo es Tláloc, él es patrón del primer peldaño celeste llamado Tlalocan. Desde ahí comanda a los montes, los animales, las sembrerías y distribuye las lluvias con la ayuda de los Tlaloques.</p> <p>La Gracia es el agua en forma de lluvia que alimenta las sembrerías del campo y la vida en general.</p> <p>La Paloma Blanca es el Espíritu del Iztaccíhuatl y de los manantiales, ríos, arroyos y ojos de agua.</p>

IV	<p>Señor del Sacromonte</p> <p>Hoy te vengo a dar</p> <p>Infinitas gracias</p> <p>Al pie de tu altar.</p>	<p>Esta estrofa se asocia con una oración de la época de calor que dice lo siguiente: "—Tú Señor que estás en este divino cerro, en medio de este divino árbol, donde se cruzan los vientos, donde se cruzan las nubes."</p> <p>Estas dos oraciones están aludiendo al altar del árbol florido de la cosmovisión mesoamericana, dador de vida. Es decir, de Tamoanchan, el árbol sagrado.</p>
V	<p>Bendice los pasos</p> <p>Que vamos a dar</p> <p>Cuida el camino</p> <p><b>Libranos del mal.</b></p>	<p>Esta parte nos habla de pedir permiso ante todos los seres vivientes, guardianes del monte y del bosque para transitar libremente bajo su protección y llegar con bien a los puntos de peregrinación del paisaje ritual.</p>
VI	<p>Se va Nuestra Madre</p> <p>Se va Nuestro Consuelo</p> <p>Ya se va la Madre</p> <p><b>Del Divino Verbo.</b></p>	<p>Aquí se está hablando de cuando los huracanes, la lluvia, los granizos se retiran. Es el momento cuando el arcoíris aparece en el horizonte de los montes e indica el cambio de las estaciones de época de lluvias a época de secas.</p>
VII	<p>Madre Blanca y</p> <p>Pura como luz del</p> <p>Día. En el día del</p> <p>Juicio seas tú</p> <p>Mi madrina.</p>	<p>Esta parte alude al volcán Iztaccíhuatl como una de las cuatro direcciones asociadas con los cuatro destinos del ser humano después de la muerte, los cuatro reinos de los muertos:</p> <p>□ <i>Tlalocan, el país de Tláloc, a donde van los que mueren ahogados o tocados por el rayo y los que mueren por enfermedades de bubas, está en el Norte.</i><sup>219</sup></p>
VIII	<p>Entre blancas</p> <p>Nubes que suben</p> <p>Al Cielo se va</p> <p>La señora</p> <p>La reina del cielo</p>	<p>En este apartado se alude al entrecruzamiento de fuerzas, probablemente frías y calientes.</p> <p>Este episodio ritual es el último que se ejecuta después de pedir las bendiciones del Espíritu Santo, de los Santos católicos, del Señor del Sacromonte, de la Santa Gracia. "—Así, la mencionamos durante las peticiones de lluvia. Ya que llegan las lluvias y que después se van. Es cuando decimos que: "Entre nubes que suben al cielo, se va la señora, la reina del cielo". Quiere decir, el fin del ciclo agrícola."</p>

<sup>219</sup> Ferdinand Anders, Maarten Jansen y, Luis Reyes García (Comisión técnica investigadora) (1994a), *El libro de Tezcatlipoca, señor del tiempo*, op. cit., p. 169.

## Conclusiones

Este trabajo interpretó los rituales, en especial el de Nahualac, desde la propuesta procesualista y simbólica. Por lo tanto, pensamos que los rituales forman parte de la tradición oral y por ende de un acervo nemotécnico conocido como memoria ritual y biocultural. Además, los rituales son instrumentos pedagógicos útiles para la educación medio ambiental a fin de asegurar la conservación de su patrimonio biocultural.

Desde un punto de vista metodológico intentamos transpolar el modelo de las ofrendas contadas de Guerrero al caso de los volcanes, que nos sirvió como guía para realizar los giros hermenéuticos sobre el ritual. Además, teóricamente logramos corroborar los principios sociológicos de la magia y el ritual, la repetición, la cual podemos enunciar como un principio de educación ambiental o de cuidado y conservación del entorno biofísico. También observamos que la praxis ritual y la agrícola son saberes que se transmiten por medio de la tradición oral y que pasan de generación tras generación. En este sentido, el ritual cumple su función simbólica y comunicativa que analizamos concretamente a través de las "plegarias", las "alabanzas", los "conjuros" y los "rituales orales", dirigidos a los santos católicos, a los ancestros, a la naturaleza y al cosmos.

La ofrenda fue un célula de análisis que nos permitió concordar con la idea de que aún existe una relación de reciprocidad monista entre el ser humano y el medio ambiente, la cual observamos y analizamos a través de la diplomacia ritual que se maneja entre el especialista ritual y los templos de la montaña y del agua. Durante estas negociaciones, los especialistas rituales reciben por medio del sueño las indicaciones exactas de las potencias para confección de las ofrendas. Esta relación entre vivos y muertos o entre el mundo "invisible" y el mundo "visible" es la que muchos antropólogos e historiadores de la región denominan como chamanismo latinoamericano. Nosotros simplemente lo hemos llamado relación ritual con la naturaleza.



En el caso de la ofrenda de Nahualac, fue una encomienda especial por las potencias del agua y de la montaña dedicada exclusivamente al número cuatro, dígito ritual, base de la construcción del microcosmos y el macrocosmos; el número del orden sagrado constituido por cuatro direcciones y un centro, imagen cosmogónica de la creación, instaurada por conocimientos ecológicos generalmente colectivos, diacrónicos y holísticos.

Nahualac es un ejemplo exclusivo que nos muestra la capacidad biocultural y ritual con la que cuentan los campesinos de Amecameca para solucionar los movimientos complejos del alma, el cuerpo humano y el cosmos. En otras palabras, la práctica ritual es un nódulo de la cultura que conserva todo un acervo memorístico y nemotécnico de larga duración histórica que se mantiene vigente en la actualidad entre las comunidades con tradiciones agrícolas campesinas.





## BIBLIOGRAFÍA

Aguirre Salvador, Rodolfo (2005), "Un cacicazgo en disputa: Panoaya en el siglo XVIII", en Menegus, Margarita y Rodolfo Aguirre Salvador (coords.), *El cacicazgo en la Nueva España y Filipinas*, México, Centro de Estudios sobre la Universidad, Universidad Nacional Autónoma de México, Plaza y Valdés, pp. 87-163.

*Anales de Cuauhtitlan* (2011) (Paleografía y traducción de Rafael Tena), México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Colección Cien de México.

Anders, Ferdinand; Jansen, Maarten y Luis Reyes García (*Comisión técnica Investigadora*) (1991), *El libro del Cuacoatl. Homenaje para el año del Fuego Nuevo*, libro explicativo del llamado *Códice Borbónico*, Codex du Corps Legislatif Bibliothéque de l'Assemblée Nationale Française, Paris Y 120; España, Sociedad Estatal Quinto Centenario; Austria, Akademische Druck-Und Verlagsanstalt; México, Fondo de Cultura Económica.

\_\_\_\_\_ (1993<sup>a</sup>), *Los templos del cielo y de la oscuridad. Oráculos y liturgia*, libro explicativo del llamado *Códice Borgia*, Museo Borgia P.F. Messicano 1, Biblioteca Apostólica Vaticana, Austria, Akademische Druck-Und Verlagsanstalt; España, Sociedad Estatal Quinto Centenario; México, Fondo de Cultura Económica.

\_\_\_\_\_ (1993<sup>b</sup>), *Manual del adivino*, libro explicativo del llamado *Códice Vaticano B*, Codex Vaticanus 3773, Biblioteca Apostólica Vaticana, Austria, Akademische Druck-Und Verlagsanstalt; España, Sociedad Estatal Quinto Centenario; México, Fondo de Cultura Económica.

\_\_\_\_\_ (1994<sup>a</sup>), *El libro de Tezcatlipoca, señor del tiempo*, libro explicativo del llamado *Códice Fejérváry-Mayer*, M/12014, Free Public Museum, Liverpool, Inglaterra; Austria, Akademische Druck-Und Verlagsanstalt; España, Sociedad Estatal Quinto Centenario; México, Fondo de Cultura Económica.

\_\_\_\_\_ (1994<sup>b</sup>), *La pintura de la muerte y de los destinos*, libro explicativo del llamado *Códice Laud*, Misc. 678, Bodleian Library, Oxford, Inglaterra; Austria, Akademische Druck-Und Verlagsanstalt; España, Sociedad Estatal Quinto Centenario; México, Fondo de Cultura Económica.

Arnold, Philip (1999), *Eating Landscape. Aztec and European Occupation of Tlaloacan*, United States, University Press of Colorado.

Aveni, Anthony (comp.) (1980), *Astronomía en la América antigua*, México, Siglo XXI Editores.



\_\_\_\_\_ (2005), *Observadores del cielo en el México antiguo*, México, Fondo de Cultura Económica, Sección de Obras de Antropología.

Aviña Cerecer, Gustavo y Walburga Wiesheu (coords.) (2009), *Construyendo cosmologías: conciencia y práctica*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional de Antropología e Historia.

Báez-Jorge, Félix (1998), *Entre los naguales y los santos*, Xalapa, Universidad Veracruzana.

Bonfil Batalla, Guillermo (1995), "Los que trabajan con el tiempo. Notas etnográficas sobre los graniceros de la Sierra Nevada, en *Obras escogidas de Guillermo Bonfil Batalla*, vol. 1, Instituto Nacional Indigenista, pp. 239-270.

Broda, Johanna (1991), "Cosmovisión y observación de la naturaleza. El ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica", en Broda, Johanna; Iwaniszewski, Stanislaw y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, Serie de la Historia de la Ciencia y la Tecnología, pp. 461-500.

\_\_\_\_\_ (2000), "Ciclo de fiestas y calendario solar mexicana", en *Arqueología mexicana*, vol. VII, núm. 41, pp. 48-55.

\_\_\_\_\_ (2008), "Leonhard Schultze-Jena y sus investigaciones sobre ritualidad en la montaña de Guerrero", en *Anales de Antropología*, núm. 42, pp. 117-145.

\_\_\_\_\_ (2009<sup>a</sup>), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

\_\_\_\_\_ (2009<sup>b</sup>), "Ofrendas mesoamericanas y el estudio de la ritualidad", en Broda, Johanna y Alejandra Gámez (coords.), *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, pp. 45-66.

Broda, Johanna; Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.) (2001), *La montaña en el paisaje ritual*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes: Instituto Nacional de Antropología e Historia.



Broda, Johanna; Iwaniszewski, Stanislaw y Lucrecia Maupomé (eds.) (1991), *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, Serie de la Historia de la Ciencia y la Tecnología.

Cancian, Frank (1996), "Organizaciones políticas y religiosas", en Korsbaek, Leif (trad.), *Introducción al sistema de cargos*, México, Facultad de Antropología, Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 193-226.

Carrasco, David (1991), *To Change Place: Azteca Ceremonial Landscape*, United States, University Press of Colorado.

Carrasco, Pedro (1976), "La jerarquía cívico religiosa de las comunidades indígenas mesoamericanas: antecedentes prehispánicos y desarrollo colonial", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, XII, México, pp. 165-184.

Carton de Grammont, Hubert (2009), "La nueva estructura ocupacional en los hogares rurales mexicanos", en Carton de Grammont, Hubert y Luciano Martínez Valle (coords.), *La pluriactividad en el campo mexicano*, Quito, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, pp. 273-307.

*Códice Borbónico* (1991) [versión de Anders, Ferdinand; Jansen, Maarten y Luis Reyes García], España, Sociedad Estatal Quinto Centenario; Austria, Akademische Druck-Und Verlagsanstalt; México, Fondo de Cultura Económica.

*Códice Borgia* (1963) [versión de Eduard Seler], México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

*Códice Fejérváry-Máyer* (1994) [versión de Anders, Ferdinand; Jansen, Maarten y Luis Reyes García], España, Sociedad Estatal Quinto Centenario; Austria, Akademische Druck-Und Verlagsanstalt; México, Fondo de Cultura Económica.

*Códice Ixtlilxóchitl* (1976), Graz, vol. 9, Fontes Rerum Mexicanarum.

*Códice Laud* (1994) [versión de Anders, Ferdinand; Jansen, Maarten y Luis Reyes García], España, Sociedad Estatal Quinto Centenario; Austria, Akademische Druck-Und Verlagsanstalt; México, Fondo de Cultura Económica.

Criado Boado, Felipe (1991), *Del territorio al espacio: planteamiento y perspectivas para la Arqueología del paisaje*, España, Grupo de Investigación en Arqueología del Paisaje, Universidad de Santiago de Compostela.

Croll, Elisabeth y David Parkin (eds.) (1992), *Bush, Base; Forest, Farm: Culture, Environment and Development*, United Kingdom, Routledge.

Charnay, Désiré (1884), "Mis descubrimientos en México y en la América central", en *América pintoresca. Descripción de viajes al nuevo continente por los más modernos exploradores Carlos Wiener, Doctor Crevaux, D. Charnay, etc., etc.*, España, Montaner y Simón Editores, pp. 265-340.

\_\_\_\_\_ (1885), *Les anciennes villes du nouveau monde. Voyages d'explorations au mexique at dans l'amérique centrale*, Paris, Librairie Hachette ETC.

\_\_\_\_\_ (1888), *The Ancient Cities of the New World. Being Voyages and Explorations in Mexico and Central America from 1857-1885*, New York, Harper & Brothers.

Chayanov, Alexander (1985), *La organización de una unidad económica campesina*, Buenos Aires, Nueva edición.

Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, Domingo Franciso de San Antón Munón (1965), *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan* (prefacio de Ángel María Garibay. Paleografía, traducción e introducción de Silvia Rendón), México, Fondo de Cultura Económica.

Davinoff Misrachi, Alberto (1996), *Arqueología del espejo. Un acercamiento al espacio ritual en Mesoamérica, México*, Planeta.

Declercq, Stan y Juan Cervantes Rosado (2013), "Agua y arquitectura religiosa: evidencias arqueológicas de un Ayauhcalli del periodo azteca tardío en el manantial Hueytlílatl, Coyoacán", en *Contributions in the New World Archaeology*, vol. 5, pp. 197-218.

Dehouve, Danièle (2007), *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, México, Plaza y Valdés editores.

\_\_\_\_\_ (2011<sup>a</sup>), "Analogía y contigüidad en la plegaria indígena mesoamericana/Anexo: una plegaria tlapaneca", en *Itinerarios*, vol. 14, pp. 153-184.

\_\_\_\_\_ (2011<sup>b</sup>), *Curso categorías de la Antropología para el estudio del ritual*, México, Universidad Iberoamericana, 3, 4, 10, 11 y 12 de octubre.

\_\_\_\_\_ (2013), "El depósito ritual tlapaneco", en Broda, Johanna (coord.), *"Convocar a los dioses": ofrendas mesoamericanas. Estudios antropológicos, históricos y comparativos*, México, Instituto Veracruzano de Cultura, Gobierno

del Estado de Veracruz, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Colección Voces de la Tierra), pp. 127-169.

\_\_\_\_\_ (2014), *El imaginario de los números entre los antiguos mexicanos*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Centro de Estudios Mexicanos y Centro Americanos.

\_\_\_\_\_ (2016), "El depósito ritual. Una práctica mesoamericana de larga duración", en *Confluente. Rivista di studi iberoamericani*, vol. 8, núm. 2, pp. 181-206.  
Descola, Philippe (2005), *Las lanzas del crepúsculo: relatos Jíbaros. Alta amazonia*, México, Fondo de Cultura Económica.

\_\_\_\_\_ (2012), "Primera parte. La naturaleza en *trompe l'oeil*", en *Más allá de naturaleza y cultura*, España, Amorrortu Editores, pp. 23-144.

Descola, Philippe y Gísli Pálsson (coords.) (2001), *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, México, Siglo XXI Editores.

Díaz Cruz, Rodrigo (1998), *Archipiélagos de rituales: teorías antropológicas del ritual*, México, Universidad Autónoma Metropolitana; España, Anthropos.

Douglas, Mery (1991), *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, México, Siglo XXI Editores.

Douglas, Sharon (2004), *El chamán de los cuatro vientos*, México, Siglo XXI Editores.

Eglash, Ron (1999), *African Fractals. Modern Computing ans Indiginous Desing*, New Brunswick, Rutgers University Press.

Ehrnberg, Andes; Sinatra Ray y Mario Mundujano (productores.), y Davidoff Misrachi, Alberto (director) (2005), *Tula. Espejo del cielo. La zona arqueológica de Tula leída a través del Códice Borgia y de la evangelización franciscana* [DVD. Video documental], México, Gobierno del estado de Hidalgo, Pro Tula A.C., Habanero Films, Canal 22, Calabazitaz Tiernaz.

Ekholm, Gordon F. (1945-46), "Wheeled Toys in Mexico", en *American Antiquity*, vol. 11, pp. 222-228.

Eliade, Mircea (1951), *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, Fondo de Cultura Económica.

Enrique, Leff (2004), "Economía ecológica, ecología productiva", en: *Saber ambiental: sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder*, México, Siglo XXI Editores, pp. 39-50.

Espinosa Pineda, Gabriel (2008), "El aspecto masculino del arcoíris prehispánico", en *Cuiculco, Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia*, México, Nueva época, vol. 15, núm. 43, mayo/agosto, pp. 159-184.

Galindo Trejo, Jesús (2009), "La astronomía prehispánica como expresión de las nociones de tiempo y espacio en Mesoamérica", en *Ciencias*, núm. 95, julio-septiembre, pp. 66-71.

Garibay K., Ángel María (1953), *Historia de la literatura náhuatl*, primera parte, México, Porrúa, Biblioteca Porrúa núm. 1.

\_\_\_\_\_ (2005), *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México, Editorial Porrúa, "Sepan cuantos...", núm. 37.

Gaos, Alejandro (1988), "El desarrollo de las comunidades campesinas: posibilidad o realidad", en Gaos, Alejandro y Guillermo Varela (eds.), *Comunidades campesinas y desarrollo sostenible*, Perú, Grupo Allpa, pp. 7-14.

Glockner, Julio (1996), *Los volcanes sagrados, mitos y rituales en el Popocatepetl y la Iztaccíhuatl*, México, Grijalbo.

Good, Catharine (2008), "Economía y cultura: enfoques teóricos y etnográficos sobre la reciprocidad", en Medina, Andrés y Ángela Ochoa (coords.), *Etnografía de los confines. Andanzas de Ann Chapman*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro de Estudios Mexicanos y Centro Americanos, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 81-98.

\_\_\_\_\_ (2013), "La circulación de la fuerza en el ritual: las ofrendas nahuas y sus implicaciones para analizar las prácticas religiosas mesoamericanas", en "Broda, Johanna (coord.) (2013), *Convocar a los dioses": ofrendas mesoamericanas. Estudios antropológicos, históricos y comparativos*, México, Instituto Veracruzano de Cultura, pp. 45-125.

Guitera Olmes, Calixta (1986), *Los peligros del alma: visión del mundo de un tzotzin*, México, Fondo de Cultura Económica.

Hernández Bautista, Iris del Rocío (2017), *Nahualac, una representación del tiempo y espacio primigenios*, en prensa.

Heyden, Doris (1983), *Mitología y simbolismo de la flora en el México prehispánico*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Hill Boone, Elizabeth (2016), *Ciclos de tiempo y significado en los libros mexicanos del destino*, México, Fondo de Cultura Económica.

Hornborg, Alf (2001), "La ecología como semiótica. Esbozo de un paradigma contextualista para la ecología humana", en Descola, Philippe y Gísli Pálsson (coords.) *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, México, Siglo XXI Editores, pp. 60-79.

Iwaniszewski, Stanislaw (1986), "De Nahualac a cerro Ehécatl: una tradición prehispánica más en Petlacala, Guerrero", en *Primer Coloquio de Antropología y Etnohistoria del Estado de Guerrero*, Chilpancingo, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Gobierno del Estado de Guerrero, pp. 497-518.

\_\_\_\_\_ (2008), "Apuntes para la arqueología del ritual: los lugares de culto en la Sierra de Río Frio", en Fournier, Patricia y Wiesheu Walburga (coords.), *Festines y ritualidades. Arqueología y antropología de las religiones*, vol. II, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, pp. 27-51.

\_\_\_\_\_ (2011), "El paisaje como relación", en Iwaniszewski, Stanislaw y Silvina Vigliani (coords.) *Identidad, paisaje y patrimonio*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, pp. 23-37.

\_\_\_\_\_ (2016), "Nahualac: del mundo vivencial al mundo razonado", ponencia presentada durante el *Seminario Permanente de Antropología de la Montaña y el Clima en México*, México, Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia, 19 de abril.

Johansson, Patrick (2015), "*Ilhuicaatl* `agua-cielo´. El mar en la cosmovisión náhuatl prehispánica", en Pinzón Ríos, Guadalupe y Flor Trejo Rivera (coords.) (2015), *El mar: percepciones, lecturas y contextos. Una mirada cultural a los entornos marítimos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 21-54.

King, Pablo (2010), *El nombre del Popocatepetl. Religión popular y paisaje ritual en la Sierra Nevada*, México, Gobierno del Estado de Veracruz.

Leach, Edmund (1975), *Sistemas políticos de la alta Birmania*, España, Seix Barral.

Leff, Enrique (2004), "Economía ecológica, ecología productiva", en *Saber ambiental: sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder*. México, Siglo XXI Editores, pp. 39-50.

León-Portilla, Miguel (2005), *El Tonalamatl de los pochtecas (Códice Féjerváry-Mayer)*, en *Arqueología mexicana. Edición especial códigos*, núm. 18.

*Ley agraria y glosario de términos jurídicos-agrarios* (2014), México, Procuraduría Agraria, Secretaría de Desarrollo Agrario, Territorial y Urbano.

Loera Chávez y Peniche, Margarita (1981), *Economía campesina indígena en la colonia. Un caso en el valle de Toluca*, México, Instituto Nacional Indigenista, Investigaciones Sociales, núm. 8.

\_\_\_\_\_ (2005), *La tierra de los santos (El valle de Toluca en el siglo XVIII)*, en Topete Lara, Hilario; Korsbaek, Leif y María Manuela Sepúlveda Garza (eds.), *La organización social y ceremonial*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 11-57.

\_\_\_\_\_ (2014), "Ritual de montaña de origen mesoamericano, en letras del siglo XVII", en *Historias. Revista de la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, México, núm. 88, mayo-agosto, pp. 21-42.

\_\_\_\_\_ (2015), *El Amaqueme y la construcción del paisaje en el Iztaccíhuatl y el Popocatepetl*, México, Sacromonte-Chalchiumomozco Editorial.

Loera Chávez y Peniche, Margarita; Iwaniszewski, Stanislaw y Ricardo Cabrera (coords.) (2011), *América, tierra de montañas y volcanes. I: Huellas de la Arqueología*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

\_\_\_\_\_ (2013<sup>a</sup>), *América, tierra de montañas y volcanes. II: Voz de los pueblos*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

\_\_\_\_\_ (2013<sup>b</sup>), *América, tierra de montañas y volcanes. III: Historia y Ambiente*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.





Loera Chávez y Peniche, Margarita y Mauricio Ramsés Hernández Lucas (2015), *Los espíritus de los volcanes*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional de Antropología e Historia.

López, Alejandro (1999), *Amecameca. Monografía municipal*, Toluca, Instituto Mexiquense de Cultura.

López Austin, Alfredo (1967), "Términos del Nahuallatolli", en *Historia mexicana. Revista del Colegio de México*, México vol. 17, núm. 1, julio/septiembre, pp. 1-36.

\_\_\_\_\_ (1994), *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, sección de Obras de Antropología.

\_\_\_\_\_ (1996), *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, vol. 1, Serie Antropológica, núm. 29, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

\_\_\_\_\_ (2001), "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana", en Broda, Johanna y Félix Báez-Jorge (coords.) *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, Biblioteca Mexicana. Director Enrique Florescano, pp. 47-65.

\_\_\_\_\_ (2002), "Cosmovisión, religión y calendario de los aztecas", en Matos Moctezuma, Eduardo y Felipe Solís Olguín (coords.), *Aztecas*, Inglaterra: Royal Academic of Arts; España, Turner Publicaciones; México; Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 30-37.

López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján (2004), "El templo mayor de Tenochtitlan, el Tonacatépetl y el mito del robo del maíz", en Uriarte, María Teresa y Leticia Staines Cicero (coords.) *Acercarse y mirar: Homenaje a Beatriz de la Fuente*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 403-455.

\_\_\_\_\_ (2009), *Monte Sagrado-Templo Mayor*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

López Luján, Leonardo (1993), *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.



López Luján, Leonardo; Chávez Balderas, Ximena; Zúñiga Arellano, Belem; Aguirre Molina, Alejandra y Norma Valentín Maldonado (2014), "Entering the underworld: animal offerings at the foot of the great temple of Tenochtitlan", en Arbuckle Benjamin y Sue Ann McCarty (eds.), *Animals and Inequality in the Ancient World*, United State, University Press of Colorado, pp. 33-61.

López Luján, Leonardo y Saburo Sugiyama (2017), "The ritual deposits in the moon pyramid at Teotihuacán", en Robb, Matthew (et. al.), *Teotihuacán: City of Water, City of Fire*, United States, Fine Arts Museums of San Francisco, University of California Press, pp. 82-89.

Lorenzo, José Luis (1957), *Las zonas arqueológicas de los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Lorente Fernández, David (2012), *La razzia cósmica: una concepción náhuatl sobre el clima. Deidades del agua y graniceros en la Sierra de Texcoco*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social, Universidad Iberoamericana.

Martínez González, Roberto (2011), *El nahualismo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Mateos Higuera, Salvador (2009), *Enciclopedia gráfica del México antiguo*, tomo V, Objetos de culto, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público.

Mauss, Marcel (1968), "La prière (1909)", en Œuvres, presentación de Victor Karady, vol. I, *Les fonctions sociales du sacré*, Paris, Les Editions de Minuit.

\_\_\_\_\_ (1979), *Sociología y Antropología*, Madrid, Tecnos.

Mazetto, Elena (2014), "Los ayaucalli en el ciclo de las veintenas del año solar. Funciones y ubicación de las casas de niebla y sus relaciones con la liturgia del maíz", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 48, julio-diciembre, pp. 35-177.

Montero García, Ismael Arturo (1988), "Sitio arqueológico Nahualac", en *Iztaccíhuatl, arqueología en alta montaña*, tesis de licenciatura en Arqueología, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, pp. 273-370.

Montúfar López, Aurora (2012), "El copal: producción, circulación, y usos", en López Luján, Leonardo (coord.) *Humo aromático para los dioses: una ofrenda de sahumadores al pie del Templo Mayor de Tenochtitlan*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 107-120.



Moreno de los Arcos, Roberto (1967), "Los cinco soles cosmogónico", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. VII, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, pp.183-210.

Nehurat, Johannes (2010), "Anacronismo, *pathos* y fantasma en los medios de expresión huichol", en Araiza, Elizabeth (ed.) *Las artes del ritual. Nuevas expresiones propuestas para la antropología del arte desde el occidente de México*, México, El Colegio de Michoacán, pp. 99-125.

Nowotny, Karl A. (1961), *Tlacuilolli. Die Mexikanischen Bilderhandschriften stil und inhalt. Mit einem katalog der Codex-Borgia-Gruppe*, Berlin, Monumenta America, Herausgegeben von der Ibero-Amerikanischen Bibliothek zu Berlin Schriftleitung: Gerdtkutscher.

Paso y Troncoso, Francisco del (s/f), *Ofrendas que se ofrecían a los demonios*, México, Biblioteca de Historiadores Mexicanos, editor Vargas Rea.

*Plan Municipal de Desarrollo Urbano de Amecameca* (2003), México, Gobierno del Estado de México, Secretaría de Desarrollo Urbano y Vivienda.

Plattner, Stuar (1981), *Antropología económica*, México, Alianza Editorial, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Polany, Karl (1976), *Comercio y mercados en los imperios antiguos*, Madrid, Labor Universitaria, pp. 296-302.

Ponce de León, Arturo (1991), "Propiedades geométrico-astronómicas en la arquitectura prehispánica", en Broda, Johanna; Iwaniszewski, Stanislaw y Lucrecia Maupumé (eds.) *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Serie de Historia de la Ciencia y la Tecnología 4, pp. 413-446.

*Programa de manejo. Parque Nacional Iztaccíhuatl y Popocatepetl* (2013), Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales, Comisión Nación de Áreas Naturales Protegidas.

Rappaport, Roy (1990), "Ecosystem, populations and people", en Moran, Emilio (ed.) *The Ecosystem Approach in Anthropology. From Concept to Practice*, United States, University of Michigan Press, pp. 41-72.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo (1978), *El chamán y el jaguar: estudio de las drogas narcóticas entre los indios de Colombia*, México, Siglo XXI Editores.



Rendón Vélez, Jorge Alberto (2012), "La Unidad Económica Familiar Campesina (UEFC): conceptualización teórica general y dinámica en el contexto colombiano", *Libre Empresa*, vol. 9, núm. 2, julio-diciembre, pp. 199-222.

Romero Contreras, A. Tonatiuh (2004), "Rituales y actividades materiales en la antigua agricultura indígena", en *Ciencias Ergo Sum*, vol. II, núm. 1, marzo-abril, pp. 25-35.

Ruiz Rodríguez, Arturo; Chapa Brunet, Teresa y Gonzalo Ruiz Zapatero (1998), "La arqueología contextual: una revisión crítica", en *Trabajos de Prehistoria*, núm. 45, pp. 11-17.

Sahagún, fray Bernardino de (1975), *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Editorial Porrúa.

\_\_\_\_\_ (1980), *Códice Florentino*, Biblioteca Medicea Laurenziana, Florencia [Colección Palatina, mss. 218-220], tomo I, México, Archivo General de la Nación.

\_\_\_\_\_ (1993), *Primeros memoriales*, facsimile edition, photographed by Ferdinand Anders, United States, University of Oklahoma Press, Norman Oklahoma; España, Patrimonio Nacional, Real Academia de la Historia.

\_\_\_\_\_ (2002), *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 3 vols., México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Serna, Jacinto de la (et. al.) (1953), *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentilicias de las razas aborígenes de México*, México, Biblioteca Navarro de Historia y Cultura Mexicana.

Shultze-Jena, Leonhard (1933), *Leben, Glaube und Sprache der Quiché von Guatemala*. *Indiana*, vol. I, Gustav Fischer, Jena.

\_\_\_\_\_ (1935), *Mythen in der Mutterspache der Pipil von Izalco in El Salvador*. *Indiana*, vol. II, Gustav Fischer, Jena.

\_\_\_\_\_ (1938), *Bei den Azteken, Mixteken and Tlapaneken der Sierra Madre del Sur von Mexico*. *Indiana*, Vol. III, Gustav Fischer, Jena.

Toledo, Víctor y Narciso Barrera-Bassols (2008), *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*, España, Icaria Editorial.

Tresidder, Jack (2008), *Diccionario de los símbolos*, México, Grupo Editorial Tomo.

Turner, Víctor (1988), *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, España, Taurus.

Urquijo-Torres, Pedro Sergio (2010), "El paisaje en su connotación ritual. Un caso en la huasteca potosina", en *GeoTrópicos. Publicación electrónica*, México, NS. 2, abril, p. 3 [página web en línea], México, disponible en Internet: [http://www.geotropico.org/NS\\_2\\_Urquijo.pdf](http://www.geotropico.org/NS_2_Urquijo.pdf)

Urquijo-Torres, Pedro Sergio y Narciso Barrera-Bassols (2009), "Historia y paisaje. Explorando un concepto geográfico monista", en *Andamios. Revista de investigación social*, México, vol. 5, núm. 10, abril, pp. 227-252.

Van der Loo, Peter (1982), "Rituales con manojos contados en el Grupo Borgia y entre los tlapanecos de hoy en día", en Matías Alonso, Marcos (comp.), *Rituales agrícolas y otras costumbres guerrerenses (siglo XVI-XX)*, México, Ediciones de la Casa Chata, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social, 1994, pp. 53-64.

Van Gennep, Arnold (2005), *Los ritos de pasaje*, España, Alianza Editorial.

Warman, Arturo (1988), *Los campesinos, hijos predilectos del régimen*, México, Editorial Nuestro Tiempo.

Watsuji, Tetsuro (2006), *Antropología del paisaje. Climas, culturas y religiones*, Salamanca, Ediciones Sígueme.

Weber, Max (2002), *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México, Fondo de Cultura Económica.

Whitehouse, Yleana Acevedo (2014), *El camino del héroe, soñador de lluvia y granizo: Elementos que conforman el mundo de los graniceros a través de una perspectiva arquetípica*, United States, Trafford Publishing.

Wolf, Eric (1955), "Types of Latin American Peasantry: a preliminary discussion", en *American Anthropologist*, New Series, Vol. 57, Num. 3, Part. 1, United States, June, pp. 452-471.

\_\_\_\_\_ (1996), "El sistema de cargos en la comunidad mesoamericana", en Korbæk, Leif (trad.), *Introducción al sistema de cargos*, México, Facultad de Antropología, Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 175-1991.



*En el mes de  
Noviembre de 2017  
En la Ciudad de México,  
Se terminó la producción de  
-NAHUALAC  
(Relato sobre ofrendas  
contadas en el Iztaccíhuatl)-  
Se utilizó para los interiores  
papel bond ahuesado de 90 gr. y  
Couche de 250 gr. para las cubiertas.  
En su composición se utilizaron  
tipos de las castas Avenir Black,  
Avenir Book, Avenir Black Oblique y  
Caviar Dreams regular de 8, 11, 12, puntos.  
Siendo su tiraje 1000 ejemplares  
La formó José de Jesús  
Hernández Valerio*

**Litera Impripta Manet**