







PÁGINAS EN LA NIEVE :
ESTUDIOS SOBRE LA MONTAÑA EN MÉXICO





PROA 





Páginas en la nieve :
estudios sobre la montaña en México

-
*Margarita Loera Chávez y Peniche,
Stanislaw Iwaniszewski,
Ricardo Cabrera*

Coordinadores

México, 2018



GB530.M6

P34

Páginas en la nieve : estudios sobre la montaña en México / coordinadores Margarita Loera Chávez y Peniche, Stanislaw Iwaniszewski, Ricardo Cabrera. -- México : Instituto Nacional de Antropología e Historia : Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2007.

177 p. :il. ; 28 cm. -- (PROA)

ISBN: 978-968-03-0327-4

1. Montañas - México 2. Ritos y ceremonias - México I. Loera Chávez y Peniche, Margarita, coord. II. Iwaniszewski, Stanislaw, coord. III. Cabrera, Ricardo, coord.

Idioma: spa

Páginas en la nieve. Estudios sobre la montaña en México
2007

ISBN: 978-968-03-0327-4

Primera edición: 2007

Primera reimpresión: 2018

D.R. © 2007 Instituto Nacional de Antropología e Historia
Córdoba 45, colonia Roma, 06700 México, D.F.
Escuela Nacional de Antropología e Historia
Periférico Sur y Zapote s/n, col. Isidro Fabela, Tlalpan, 14030 México, D.F.
<www.enah.edu.mx/publicaciones>

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

Impreso y hecho en México

Índice

Introducción	9
La arqueología de alta montaña frente al paisaje montañoso en México central: problemas, interpretaciones, perspectivas epistemológicas Stanislaw Iwanizewski	13
APUNTES SOBRE EL ACERVO ARQUEOLÓGICO DE ALTA MONTAÑA EN MÉXICO <i>Ismael Arturo Montero García</i>	33
Antecedentes históricos y arqueológicos del Monte Tláloc, Estado de México Osvaldo Roberto Murillo Soto	61
La fiesta de la Santa Cruz en el sitio ceremonial de la Coconetla, Magdalena Contreras, D. F. Francisco Rivas Castro Adriana Medina	83
La morada eterna de los niños nahuas Ricardo Cabrera Aguirre	93
Tepantitla: la integración del Ser Humano y la Montaña en un mural teotihuacano José Antonio Sampayo Velasco	105
Las montañas: locus sagrado y fábricas de agua Francisco Castro Pérez	123
El culto al agua y a la montaña entre los caciques indios y criollos (el Siglo xvii en la región del Iztaccíhuatl y el Popocatepetl) Margarita Loera Chávez y Peniche	135



- La participación de los indios en la comercialización de la nieve 153
en la Nueva España a través de dos casos (Iztaccíhuatl y Popocatepetl,
siglos xvii y xviii)
Christian Paez Cedillo
- El complejo *ahuaques-tesífero* en la Sierra de Texcoco 163
David Lorente Fernández



Introducción

En México existen solamente tres cumbres nevadas, sin embargo, es desde ellas que simbólicamente escribimos sobre nuestro territorio, en el cual hay un alto porcentaje de montaña. Desde miles de años atrás, sobre muchas elevaciones ha tenido lugar un culto milenario, que con variables impuestas por el imaginario cultural de los distintos pueblos, la mayoría de origen prehispánico, han tenido como común denominador la sacralización a deidades o fuerzas sobrenaturales pluviales. En efecto, ya con una influencia del pensamiento occidental, hoy se les denomina “fábricas de agua”, porque los recursos hídricos se originan en ellas a veces por deshielos de sus glaciares o por escurrimientos acuáticos en sus laderas, causados por la precipitación pluvial originada por los bosques que las cubren. Todo ello hace de las montañas sitios de recarga acuífera y de presencia de mantos friáticos que han abastecido a millones de seres humanos, habitantes de sus inmediaciones, del “líquido sagrado”, del agua. Las montañas han sido también abastecedoras de oxígeno, carbono y ecosistemas con una amplia biodiversidad. Son, en síntesis, sitios proveedores de vida. Por lo tanto, su estudio y conservación no es asunto que competa solamente a las ciencias exactas sino también a las sociales y humanísticas.

A pesar de la importancia del tema, el estudio de la montaña desde distintas perspectivas había resultado hasta hace poco tiempo un tanto exótico. No obstante, su importancia cultural y la urgencia inminente de conservar sus

ecosistemas y biodiversidad, han puesto cada día un mayor interés sobre las montañas. Como bien asienta Stanislaw Iwaniszewski, se ha tratado de romper la dicotomía existente entre cultura/sociedad y su entorno natural, que hace del segundo algo estático y ajeno al humano y a la práctica social. Si consideramos que en la relación humano-entorno biofísico, uno no es algo independiente de lo otro, sino que son parte inherente, entonces todo lo que sucede en los entornos geográficos son fenómenos socioambientales; el hombre queda ahí situado en una espacialidad y una temporalidad particulares constituyentes de su propia historicidad (véase Iwaniszewski). Entonces, la construcción cultural de los paisajes no resulta algo aleatorio o lúdico sino el resultado de procesos sociales e históricos de confrontación política, ideológica y económica en los que ciencias como la arqueología, la antropología, la etnohistoria, la historia y la sociología mucho tienen que aportar en toda acción dirigida a la conservación de los fenómenos del medio ambiente (véase el artículo de Francisco Castro).

En el contexto anterior, las prácticas rituales en torno al agua y a la montaña que se palpan a lo largo de la historia, desde tiempos milenarios hasta el presente, resultan un objeto de estudio que rebasa, como hemos dicho, a la mera forma cultural. Su función actual radica en que son evidencias indispensables para ofrecer un apoyo a la resolución de problemas socioambientales que revitaliza la función presente de la historia y de las ciencias sociales y humanísticas. En este ámbito, por otra parte, los territorios naturales y simplemente materiales cobran vida y se transforman en “paisajes o geografías sagradas”. Cabe aquí recordar las palabras de Johanna Broda cuando dice que la cosmovisión

es la visión estructurada en la cual los antiguos mesoamericanos combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que vivían y sobre el cosmos en que situaban la vida de los hombres [...] el fundamento de la cosmovisión es el medio ambiente y su interacción constante con él, también daba legitimidad a la religión [...] ya que situaba la vida del hombre en el cosmos y la vinculaba con los fenómenos naturales de los cuales la sociedad era altamente dependiente.¹

Y lo es hasta la actualidad.

¹ Para abundar en este concepto en relación con la montaña, véase Johanna Broda, “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto a los cerros”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupome, *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1999, pp. 462-491.

Ahora bien, tomando en cuenta que una de las grandes limitantes para el estudio de la arqueología y la antropología en la montaña es el enfrentamiento con la altura y las dificultades que implica, la administración actual de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, a cargo del etnólogo Manuel Posada, ha apoyado la creación y el desarrollo de las actividades del Proyecto Eje Conservación del Patrimonio Cultural y Natural en los Volcanes, coordinado por el doctor Stanislaw Iwaniszewski y la autora de esta introducción. El antropólogo Físico Ricardo Cabrera tiene a su cargo un equipo de montañismo en el que colaboran Héctor Meza y Rafael Mora para especializar a un grupo importante de estudiantes en las áreas de arqueología, antropología, etnohistoria e historia en lo que podríamos denominar “montañismo cultural”, que más allá del fomento del deporte por sí mismo, tiene la función de apoyar el trabajo de investigación en la montaña. Además de un nutrido calendario de ascensos a diferentes cimas del México central, cada año, como resultado académico, se han dado a la tarea de realizar un congreso anual, denominado *Semana de Antropología de la Montaña*, al que han sido invitados especialistas en el tema con el objetivo de propiciar la discusión y abrir nuevas vetas de estudio. Estas páginas “en la nieve” son parte del resultado de ese esfuerzo.


El libro inicia con un artículo de Stanislaw Iwaniszewski y concluye con el de Francisco Castro Pérez para acentuar uno de los objetivos del trabajo. Es decir, en ambos, independientemente de su diversidad temática y especialidad, se matizan inquietudes conceptuales respecto a la necesidad de ver a los entornos naturales como parte de procesos sociales e históricos, y de proponer que solamente en esta directriz se puede adoptar una posición crítica y eficaz para contribuir a las acciones tendientes a frenar el deterioro ambiental causado por las problemáticas contemporáneas.

En el resto de los artículos y también en los dos anteriores, se abunda en el estudio de la pervivencia ancestral de conceptualizar a la montaña como un sitio sagrado identificado con deidades acuáticas. En esta pervivencia, más allá de sus diferencias en el tiempo y en el espacio, existe un elemento estructurante en la larga duración de los tiempos y en la diferenciación de los espacios. Se trata de una búsqueda del logro periódico de los ciclos de vida de los que el hombre forma parte. En su mayoría, los estudios tienen un enfoque arqueológico, antropológico y etnohistórico y muestran la pervivencia del culto a la montaña y al agua en diferentes puntos del centro de México, desde la época

prehispánica hasta el presente. Cabe destacar, sin embargo, la inclusión de dos ensayos con un enfoque más historiográfico dedicados al periodo virreinal. Ello en virtud de que con la imposición del cristianismo después de la conquista hispana el culto se volvió sincrético y, desde cierto punto de vista, clandestino. Esto ha hecho que su estudio resulte más escaso para los siglos XVII, XVIII y XIX por la dificultad para el hallazgo de fuentes históricas. En este sentido ambos trabajos presentan fuentes de información novedosas para el tema y datan justamente de los siglos XVII y XVIII. Uno de ellos nos muestra algunos aspectos sobre cómo se continúa el ritual en las festividades religiosas católicas, disfrazando la conexión con las deidades prehispánicas y con la propia montaña, con el apoyo de la lengua náhuatl plasmada en formas literarias como “relaciones de fiesta”, de usanza común en la Nueva España. En estos textos se aprecia también la adopción, o por lo menos el conocimiento, del ritual a la montaña por el criollismo, en este caso haciendo referencia al primer texto de Sor Juana Inés de la Cruz, escrito en la primera etapa de su vida cuando residía al pie de los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl. El otro trabajo histórico se refiere más a la explotación de un recurso de montaña muy acorde con el título del libro, es decir, la nieve, cuyo consumo en la capital del virreinato novohispano, además de servir para el deleite del paladar, era medicinal.

Páginas en la nieve cierra su contenido con un último objetivo: invitar al lector especializado en el tema de la montaña a abrir nuevas vetas de investigación.

Margarita Loera Chávez y Peniche



La arqueología de alta montaña frente al paisaje montaños en México central: problemas, interpretaciones, perspectivas epistemológicas

Stanisław Iwaniszewski
División de Posgrado-ENAH

Introducción

A primera vista la comparación de los rasgos ambientales asociados con los sitios arqueológicos y los lugares ceremoniales colocados en las vertientes occidentales del Iztaccíhuatl arroja resultados semejantes. Por lo general, estos sitios y lugares se sitúan donde hay un elemento acuático (los manantiales, los ojos del agua, los pozos o los arroyos), un elemento rocoso (por ejemplo, los abrigos rocosos y las cuevas) o la zona cumbre de los cerros o de algunas elevaciones menores (cuadros 1 y 2).

También las posibles funciones rituales desempeñadas en ambos grupos de localidades parecen ser semejantes. Varios son los investigadores que han sugerido que en los sitios arqueológicos situados en la montaña se celebraron ceremonias propiciatorias vinculadas con el ciclo agrícola, en particular prácticas semejantes a los rituales de petición de lluvias y de agradecimiento, las cuales aún se realizan en la actualidad. Otros investigadores, que presenciaron las prácticas rituales existentes, reportan que además de los ritos propiciatorios, los lugares se visitan para celebrar ciertas prácticas curativas y/o para adivinar o pronosticar acerca del clima venidero.

Cuadro 1. Los sitios arqueológicos del Iztaccíhuatl

Sitio	Altura (msnm)	Geomorfología	Elemento acuático cercano*	Cueva cercana
Pecho	5260	Pendiente-cima	En la temporada primaveral se nota la presencia de dos lagunas con el agua de deshielo, más el arroyo que corre abajo	
Caracol	4320	Planicie	Manantiales y afluentes	
Amacuilecatl	4320	Pendiente	Afluentes	Sí**
Solitario	3980	Planicie	Arroyo	
Nahualac 1	3900	Planicie (valle)	Arroyo	
Nahualac 2	3820	Planicie (estanque)	Estanque	
Milpulco	3800	Pendiente	Arroyo	Sí***
Caluca	3500	Subterráneo	Brote de aguas subterráneo	Sí

* Distancia menor a 50 metros.

** Unos 400 metros debajo de este lugar se encuentra un circo de rocas con una serie de cascadas y con una cueva, en la cual se están celebrando los rituales actuales. Según los relatos de sus participantes, hace todavía un tiempo se subía desde allá a una cueva más situada en la cara este del Amacuilecatl. Si es así, la ruta de ascenso tenía que pasar muy de cerca el sitio arqueológico (datos del trabajo de campo recogidos entre 1997 y 1999).

*** Se trata del abrigo rocoso.

Cuadro 2. Algunos de los lugares visitados por los graniceros de San Pedro Nexapa

Sitio	Altura (msnm)	Geomorfología	Elemento acuático cercano*	Cueva cercana
María Blanca	3850	Fondo del valle	Brote del agua subterráneo	Sí
Provincial	3200	Barranca, abrigo rocoso	Manantiales y afluentes	Sí

Cuadro 2. Algunos de los lugares visitados por los graniceros de San Pedro Nexapa (continuación)

Sitio	Altura (msnm)	Geomorfología	Elemento acuático cercano*	Cueva cercana
Alcalina	3060	Pendiente, abrigo rocoso	Afluentes	Sí
Tlacostepec	2960	Cima de la elevación menor	Ninguno	
Tlachialoni	2770	Pendiente	Arroyo	
Amula	2700	Barranca, abrigo rocoso	Arroyo	Sí

*Distancia menor a 70 metros.

Las interpretaciones que se incluyen en dichos estudios acerca de los posibles usos y funciones de los sitios arqueológicos se basan en la presencia de cerámica ritual, con frecuencia mostrando tios de las llamadas vasijas efigie de Tláloc y en las descripciones de las prácticas rituales relacionadas con el culto a Tláloc, el maíz, la lluvia y la montaña, según los registros de cronistas entre los siglos XVI y XVIII. Esta información, combinada con los datos etnográficos actuales, permite identificar los espacios e interpretarlos como convenientes para establecer la comunicación con los númenes que controlaban fenómenos meteorológicos irregulares e importantes para el modo de producción agrícola. No obstante, a pesar de esta similitud aparente, tienen que existir ciertas diferencias ya que sus usuarios tuvieron que reconfigurar sus conceptos acerca del mundo después de encontrarse expuestos a las ideologías y religiones europeas. Tiempo atrás quise abordar este tema, sin embargo no encontraba la manera de expresar las dudas acerca de esta aparente semejanza. En el presente estudio trataré de abordar este tema desde las perspectivas de la arqueología del paisaje, por un lado, y de la arqueología simbólica, por el otro.

Una propuesta para abordar el medio ambiente natural desde la perspectiva de la teoría social

El estudio de las relaciones entre el hombre y su medio ambiente natural ha sido uno de los tópicos tradicionales en la arqueología. Desafortunadamente, al concebir el medio ambiente natural como una dimensión física material que tiene que ser conocida, conquistada, explotada y utilizada por el hombre, los estudios tradicionales de las relaciones entre el hombre y su entorno natural material tienden a centrarse más en aspectos cognitivo-utilitarios que en los estratégico-sociales [Iwaniszewski, 2001b]. El tratar el medio natural material como algo de utilidad, significa que se asume que este entorno cuenta con cierto número de recursos potencialmente explotables. Son los individuos, los grupos sociales y las sociedades, los que después de reconocer su valor, eligen los medios apropiados para lograr la maximización en su uso. Los enfoques provenientes de la ecología cultural o de la paleoeconomía son ejemplos de cómo se concibe el medio ambiente como un potencial que hay que explotar. No es muy diferente el enfoque cognitivo ya que trata al medio ambiente natural como un conjunto de rasgos potencialmente cognoscibles. Se propone que el medio natural material consta de lugares particulares que el hombre percibe como importantes y significativos, introduciendo orden en sus modelos del mundo, constituyendo una especie de mapa específico a través del cual la sociedad se presenta a sí misma. La arqueología cognitiva mantiene esta posición. En ambos casos el entorno natural material se presenta como algo preestablecido, eterno, estático y pasivo, algo que tiene que ser apropiado por la cultura para constituir el marco de referencia y/o condición de la práctica social. Se observa que el entorno natural material concebido de esta manera se sitúa fuera de la cultura y de la sociedad, o incluso se encuentra en oposición a ellas. Obviamente, este modo de tratar el medio ambiente material corresponde a los rasgos de la sociedad occidental que adscribe al entorno físico un determinado valor utilitario, comercial y/o simbólico [Criado Boado, 1991; Hernando Gonzalo, 1999].

Sin embargo, para Heidegger [1999], el hombre y el mundo natural son entidades inseparables. Su idea del *Dasein* (estar-ahí), es decir, la existencia

humana, sitúa al hombre en una espacialidad y la temporalidad particulares constituyentes de su propia historicidad. Así, el hombre puede definirse a sí mismo utilizando los criterios espacio-temporales, y eso es lo que precisamente constituye su subjetividad y su propio mundo de vida, además de que lo convierte en un ente subjetivo. Por otro lado, el hombre puede construirse a sí mismo cuando se relaciona con los demás individuos, y eso sucede por medio de las relaciones que tienen sus temporalidades y espacialidades particulares que se vuelven objetivas (es decir, compartidas por todos). Su modo de ser subjetivo toma forma cuando se separa de su entorno físico y se vuelve intersubjetivo/objetivo cuando se ve activamente involucrado en las relaciones espaciales y temporales con los demás [Heidegger, 1999:116-129, 379-423].

Resulta, entonces, que los enfoques que tratan al entorno natural desde el punto de vista utilitario o cognitivo no necesariamente trascienden la dicotomía sociedad-naturaleza ni lo tratan como un medio socialmente activo. Los individuos pueden constituir su 'yo' subjetivo y las sociedades pueden ver a través de este entorno natural material un cierto orden o un modelo cosmovisional a seguir o respetar. Indudablemente ello crea una seguridad ontológica que permite que los individuos se sientan seguros en la realidad que los rodea. No obstante, cuando los individuos tienen que coordinar entre sí sus respectivas prácticas, ejecutadas bajo condiciones establecidas de común acuerdo, tienen que desarrollar un saber intersubjetivo y/o objetivo para comunicarse entre ellos. Este saber a su vez permite que ellos mismos se entiendan respecto a una situación dada y la manera de resolverla [Habermas, 1987]. Solamente cuando el entorno físico material forma parte del discurso social, puede ser trascendida la dicotomía entre cultura/sociedad y su entorno físico material. Además de Heidegger [1999], los enfoques presentados por Habermas [1987], Giddens [1995], Bourdieu [1991], Descola [1994], Ingold [2000] entre otros, tratan de resolver este problema. El medio ambiente natural material puede concebirse como el medio indispensable de la práctica social. De acuerdo con ello, las diferentes propiedades del entorno natural, las distintas localidades en el espacio natural, constituyen las condiciones para definir, crear, estructurar y realizar las prácticas sociales correspondientes. Obviamente, estas diferentes propiedades y localidades en el espacio pueden crearse sólo cuando las prácticas sociales se desarrollan espacialmente (y temporalmente).

Ahora bien, desde la perspectiva moderna (occidental) los objetos que se

encuentran en el medio natural carecen de significados y las relaciones posibles entre ellos se describen como formales.

Desde esta perspectiva, no es posible hablar de “geografía sagrada” o “paisaje ritual” (en el sentido de Broda [1991a, 1991b]) limitándose a los términos cosmovisionales. La premisa epistemológica que alberga este enfoque ve “las referencias de significatividad que definen la estructura del mundo” como “una red de formas echadas sobre un material” [Heidegger, 1999:396]; esto es precisamente lo que quiero evitar. Si es bien cierto que el paisaje constituye y es el resultado de cierta conceptualización del mundo que cada sociedad construye en el proceso de “vivir-en-el-mundo” y entonces tiene la característica tanto física y tangible como simbólica e imaginaria, no significa ello que existe una primacía ontológica de lo material sobre lo inmaterial. Ambos aparecen juntos, no son separables, sólo nosotros con nuestra lógica cartesiana somos capaces de apartar lo físico de lo imaginario. Una idea no puede plasmarse sobre un rasgo paisajístico, ya que tanto el concepto como su referente material se están produciendo juntos. No se trata aquí de los sujetos distanciados del mundo que los rodea, quienes pueden reflexionar sobre este mundo aislando los componentes materiales del paisaje de todas las connotaciones y ponderaciones humanas; en realidad se trata de las generaciones de los habitantes que del paisaje hicieron su forma específica de vivir-en-el-mundo.

Para hacer social la arqueología del paisaje es necesario incluir el medio natural material al discurso social y hacer ver cómo está mediando la práctica social particular. El espacio natural material puede interpretarse como la “geografía sagrada” que produce el sentido de seguridad ontológica entre los individuos, grupos sociales y sociedades, pero el *habitus* se produce y reproduce en los contextos de las prácticas sociales particulares y son estos contextos los que dan sentido y significado a esa “geografía sagrada”. Los individuos pueden actuar de acuerdo con ideas cosmovisionales generales, pero al ser situados en sus contextos particulares interpretan activamente sus modelos cosmovisionales, que pueden resultar incluso contradictorios con el propósito de ejecutar un plan de acción dado.

Ahora bien, los rasgos particulares del medio ambiente relacionados con el agua, la roca o el cerro, son los rasgos que corresponden a los modelos cosmovisionales vinculados con el complejo cultural del agua, de los cerros y del cul-

tivo del maíz; éstos, a su vez, demuestran una continuidad desde los tiempos prehispánicos hasta la actualidad. Estos rasgos definen ciertos lugares como apropiados para realizar los ritos propiciatorios mencionados. Sin embargo, si se observan los rasgos característicos de los lugares “sagrados” visitados para comunicarse con lo sobrenatural y que se describen en numerosos libros y artículos etnográficos, se nota que una gran mayoría de los lugares de culto en Mesoamérica desempeña características semejantes. Si esta realidad ritual se homogeneiza, ¿acaso eso implica la homogeneización del saber ritual asociado? Y si la estratificación social y el modo de producción en la época actual y la prehispánica son diferentes, ¿por qué no podemos ver más que las semejanzas entre los sitios prehispánicos y los lugares actuales?

Pisos altitudinales, la vegetación y la fauna

La división en pisos horizontales de vegetación y de tipos de clima correspondientes es un rasgo característico del ecosistema montaños. Apoyándose en la combinación de la información sobre la duración de los periodos seco y húmedo durante un año, la temperatura media anual, la altura sobre el nivel del mar y las capas vegetales de la región, Lauer [1978] definió zonas horizontales y pisos verticales en el Altiplano Central en México, incluyendo los pisos altitudinales en la montaña. Sus datos, combinados con la información sobre la flora y fauna de la región, demuestran que en las vertientes del Iztaccíhuatl pueden verse cinco diferentes pisos. La cota de 3200-3300 metros sobre el nivel del mar (msnm), que constituye el límite entre el clima frío y helado, define la población de *Pinus hartwegii* como la única forma arbórea en las alturas mayores y marca una pronunciada disminución de la variabilidad y diversidad biológica. Siguiendo con mi argumento, asumo que cuando es baja la variabilidad biológica, hay un decremento en el número de recursos naturales explotables culturalmente y, por tanto, disminuye el número de incursiones humanas con el fin de aprovecharlos.

Areas de captación

Los resultados de los estudios de Parsons *et al.* [1982] de las porciones orientales del Valle de México demuestran que los asentamientos prehispánicos

sólo ocasionalmente se acercaban a la cota 2700 msnm (en este caso se trata de algunos parajes o villorrios y no asentamientos grandes). Ya que el nivel superior de los campos de cultivo no está por arriba de la cota de los 2800 msnm debido a la falta de resistencia del maíz al frío y la sequedad, es de suponer que es la ubicación de los terrenos agrícolas la que limita la extensión de las áreas pobladas.

Si la geografía de los asentamientos se combina con el método arqueológico de analizar las áreas de captación de recursos naturales, podemos llegar a las siguientes observaciones. Este modelo se basa en la observación etnográfica que considera que una caminata de dos horas de duración, que cubre un radio de 10 km en un territorio plano, representa un cierto costo crítico. Más allá de esta distancia, la 'rentabilidad' para aprovechar los recursos naturales disminuye drásticamente. Aunque este modelo fue desarrollado para grupos de cazadores/recolectores, los arqueólogos lo utilizan para estudiar sociedades sedentarias. La premisa de ir y regresar el mismo día a la misma localidad, indica que para las condiciones ecológicas que encontramos de las vertientes occidentales del Iztaccíhuatl, la zona más probable de penetración cotidiana se sitúa debajo de la cota de 3200/3300 msnm. Aunque en muchos casos los asentamientos prehispánicos se sitúan cerca de los 2500 msnm, en una posición óptima para explorar los recursos naturales hasta la cota cercana a 3100 metros (una hora de la caminata equivale a 300 metros de altura), se trata de asentamientos dispersos y temporales [Parsons *et al.*, 1982], lo que hace pensar que la explotación de los recursos naturales en la zona boscosa entre los 2700 y 3300 msnm más bien se limita a su parte inferior. No obstante, durante el Posclásico Tardío se observa la expansión de los villorrios y aldeas hacia el piedemonte del Iztaccíhuatl; entonces, es probable que la penetración a esta zona fuera frecuente y más regular.

Siguiendo este argumento, concluyo que las incursiones humanas hacia las zonas situadas arriba de los 3200/3300 msnm eran menos frecuentes y más irregulares. En términos cognitivos y sociales la zona bajo esta cota se define como la que forma parte de las prácticas rutinarias de la vida cotidiana. Los individuos que la visitan, explotan los recursos de esta zona repetidamente, por tanto, es de suponer que conocen bien su geografía particular (la ubicación de los manantiales, arroyos, ojos del agua, cuevas, abrigos rocosos, etcétera).

Por consiguiente y siguiendo esta lógica de razonamiento, se infiere que los sitios arqueológicos de alta montaña se sitúan fuera del alcance inmediato o cotidiano del hombre. Estos lugares de culto se hallan en un espacio poco conocido, sin posibilidades de producir o reproducir la práctica social rutinaria o cotidiana. Por eso, incursionar los pisos altitudinales arriba de los 3200/3300 msnm puede significar el abandono del espacio que constituye la experiencia humana cotidiana y el modo de vida tradicional. Más aún, este espacio puede verse como inhóspito ya que no ofrece las condiciones adecuadas para habitarlo durante todo el año.

Por estas razones, pienso que la ubicación de los lugares de culto en ambas zonas altitudinales tuvo que corresponder a dinámicas sociales diferentes.

La genealogía de los sitios ceremoniales

En la cosmovisión mesoamericana la acción de subir la montaña en ciertas ocasiones equivale a repetir las hazañas de los dioses, héroes míticos o importantes personajes en la historia. Tales son las relaciones sobre las ascensiones de Xólotl al Chiuhnauhtécatl (Nevado de Toluca) o al Poyauhtécatl (probablemente Pico de Orizaba) [Ixtlilxóchitl, 1997:296], de Nopaltzin, su hijo, al Cerro Tlaloc [Ixtlilxóchitl, 1997:294], de Chalchiuhtzin al Popocatépetl [Chimalpahin, 1998:349], o incluso de Quetzalcoatl, quien atravesó el paso entre el Iztaccíhuatl y el Popocatépetl [Sahagún, 1997:203-204]. Los peregrinos, que ascendieron a las cumbres elevadas, repitieron, en cierto modo, los hechos históricos o míticos y visitaron los lugares ya antes visitados. No incursionaron en un espacio desconocido y homogéneo, sino en el paisaje donde ya se hallaban determinados lugares que poseían cierto significado por el simple hecho de estar asociados con eventos del pasado (mitológico o histórico).

De la misma manera los graniceros actuales visitan los lugares que fueron visitados en el pasado, lugares que poseen una larga tradición al haber sido apropiados o tutelados por generaciones enteras de graniceros. Cuando éste no es el caso, los lugares denotan eventos biográficos de los mismos graniceros. Don Antonio de Xalitzintla sube al lugar conocido como El Ombligo después de un prolongado periodo de abandono de esta práctica, pero siendo niño solía acompañar a su padre, también granicero, en sus visitas al lugar. Don Lucio de Nepopualco visitaba el lugar en donde le pegó un rayo y tuvo una

revelación, porque por varias razones ya no puede asistir a las ceremonias de la famosa cueva de Alcalica. Don Alejandro, quien pertenece a la cofradía de los graniceros en San Pedro Nexapa, tiene bajo su tutela el lugar llamado María Blanca o María Nieves, porque soñó con él (todos los ejemplos citados provienen del trabajo de campo del presente autor). Al parecer, el aspecto mítico, histórico o genealógico es necesario para dar significado a los elementos del entorno natural previamente carentes de importancia.

Los sitios arqueológicos son los que se sitúan en general en un medio natural desconocido y se legitiman como los lugares de comunicación con lo sobrenatural por medio de historias (reales o míticas) que tienen relevancia en el ámbito comunitario y corresponden a cosmovisiones generales, compartidas por gran parte de la sociedad. Los lugares actuales en su mayoría se encuentran cerca de los asentamientos y campos de cultivo, en un entorno natural bien conocido, y su legitimidad se basa en las genealogías de los linajes o en las biografías personales de los graniceros. La diferencia entre ambos grupos de lugares estriba en los mecanismos constituyentes de sus legitimaciones.

Accesibilidad, visibilidad y perdurabilidad

Por lo general, la accesibilidad de los sitios arqueológicos es más restringida. Hay que tener cierto conocimiento de las rutas de acceso, es necesario abastecerse en agua, leña, comida, etcétera. Entre otros factores se halla la estacionalidad en la accesibilidad de un sitio, que determina la frecuencia de ascensos y la funcionalidad de los sitios en momentos climáticos importantes. Si se consideran estos factores, resulta que la peregrinación a los sitios arqueológicos: a) excluye la posibilidad de ir y regresar el mismo día a la casa; b) indica la penetración del medio ambiente natural material poco desconocido, inhóspito o peligroso; c) imposibilita reproducir las prácticas sociales cotidianas, rutinarias; d) genera las posibilidades de realizar las prácticas que son menos ortodoxas y más innovadoras, etcétera. Todo esto parece indicar que los grupos de peregrinos que ascendieron a estos sitios no fueron numerosos, lo que se deduce también del tamaño de los sitios mismos.

Hoy en día llama la atención el uso de los vehículos para acercarse a estos lugares. Los peregrinos, incluyendo niños, visitan los lugares sagrados de altura y regresan a sus casas el mismo día. La utilización de platos y vasos desechables,

ligeros y hechos de plástico, facilita la caminata y transforma drásticamente la lógica de la ascensión. Los lugares de los graniceros son precisamente las localidades en el paisaje que posibilitan ir y regresar el mismo día.

En un trabajo anterior [Iwaniszewski, 2001a] abordé el tema de la visibilidad de los sitios arqueológicos concluyendo que en lo que se refiere a los sitios ubicados en las vertientes occidentales de la Iztaccíhuatl, destaca su mutua intervisibilidad. En otras palabras, resulta muy fácil ver desde un sitio ubicado en el piso alpino, otros dos o tres sitios más. En contraste, los sitios que se encuentran en el piso alpino en el Popocatepetl no tienen esta característica, pues son más bien los peñascos que salen de las vertientes los que marcan la cercanía y la locación de estos sitios. Obviamente, los sitios arqueológicos del piso alpino pueden verse desde varios asentamientos en la parte oriental del Valle de México. Los sitios de los graniceros, situados en parajes y barrancas cerca de los manantiales en su mayoría son invisibles. Con frecuencia es posible divisarlos desde distancias muy cortas (medidas en decenas de metros). Incluso, uno puede pasar muy de cerca estos lugares sin darse cuenta de su localización. Son los graniceros quienes conocen su ubicación. No obstante, en los rituales de propiciación los graniceros invocan a los 'tutores' (otros graniceros ya muertos que tenían a su cargo dichos lugares o se limitan a enumerar un listado de estos lugares) de otros lugares sagrados, trascendiendo esta mutua invisibilidad entre ellos y recreando una red de puntos importantes en el paisaje. Algunos de estos puntos son compartidos con otros grupos de graniceros y pueden considerarse como lugares que delimitan los territorios de las comunidades.

La construcción de estructuras de piedra en sitios del piso alpino se interpreta como una estrategia para fijar la colocación precisa del lugar sagrado en un ámbito natural particular, asegurando de este modo su perdurabilidad. Allá, donde no hay cuevas, las estructuras de piedra denotan un lugar sagrado. En el nivel ritual, un recinto de piedra es un recurso para crear un espacio de potencial particular, sagrado, que es separado del entorno natural. Esta división se convierte en un símbolo visual de las asimetrías sociales, separando a quienes tienen cierta autoridad en la práctica ritual de los demás peregrinos.

También el hecho de usar la piedra como material constructivo para denotar los lugares sagrados implica una inversión energética y una profundidad temporal. La presencia de estas construcciones es un signo palpante de las prácticas ceremoniales realizadas en el pasado. La elección de

los lugares sagrados no es contingente y no depende de las decisiones de las autoridades rituales actuales, sino que es precisamente su monumentalidad y perdurabilidad lo que justifica las prácticas actuales legitimándolas como “tradicionales”.

Desde luego, en los lugares actuales también se registra cierto número de utensilios culturales que dan una idea acerca de las prácticas rituales que se desarrollaron en el pasado. La presencia de cruces de madera, sahumerios, tiestos y restos de ofrendas ya es suficiente para legitimar las prácticas rituales contemporáneas. No obstante, estos lugares están ‘tutelados’ por los graniceros actuales o por los linajes de graniceros particulares, quienes controlan los usos, destinos y la disposición espacial de ellos. Estos lugares carecen de estructuras sólidas hechas de piedra y su organización interna depende mucho de las interpretaciones actuales de los graniceros. En mi opinión, la diferencia entre los sitios arqueológicos y los lugares de los graniceros estriba en el hecho de que los primeros se basan más en un discurso legitimador impersonal, independiente de las autoridades del culto actuales, menos vulnerable a la contingencia ritual y, por ende, más objetivo, mientras que los segundos dependen en mayor grado de la autoridad actual de los especialistas del culto y de los eventos aleatorios, tales como las prácticas curativas realizadas fuera de los tiempos del calendario ritual [Cook de Leonard, 1966]. En este sentido, el tipo de discurso social que se hace tiene un mayor grado de subjetividad.

Es entonces posible que los sitios arqueológicos, visibles desde lejos y en este sentido, compartidos por un número mayor de los habitantes de las porciones orientales del Valle de México, se vinculen con los contextos cosmovisionales compartidos a nivel general y se basen en discursos que legitimen las autoridades a nivel regional. En cambio, los lugares de los graniceros parecen ofrecer cierto grado de identidad y autonomía para los habitantes de pueblos particulares. No obstante, dado que estos lugares se sitúan cerca de los campos de cultivo y de los asentamientos actuales, se prestan con mayor probabilidad a discursos particulares (tales como la competencia entre varios grupos de graniceros para controlarlos).

Ya que las ceremonias practicadas al interior de los templos situados dentro de los recintos sagrados se asociaron con el ciclo de festividades definido por el trayecto del calendario ritual y es posible que se celebraran regularmente

cada 20 días “inscribiéndose” en la ideología oficial del estado, que mediante estas celebraciones recurrentes sostenía y recalca más la hegemonía de los mexicas que al culto mismo [Broda, 1987; Clendinnen, 1996:76-77], es de esperar que los rituales celebrados en estos pequeños templos situados lejos de los espacios de la vida cotidiana representan en mayor grado la experiencia de habitar-en-el-mundo de las comunidades locales que la ideología y la religión oficiales. Pasa asegurar el proceso ritual es necesario que los participantes de las ceremonias, mediante las observaciones de la naturaleza y de acuerdo con los mensajes transmitidos por los númenes que controlaban los fenómenos climáticos y meteorológicos (mediante los sueños, visiones y apariciones, augurios, adivinaciones, profecías, etcétera), encuentren significado y valor en dicho proceso de acuerdo con su cosmovisión. Ambos factores —el conocimiento del mundo y la experiencia religiosa— conducen al entendimiento del mundo [Galiniér, 1999]. La conformación de una determinada estructura y una fija sucesión de los rituales oficiados en los sitios arqueológicos y en los lugares de los graniceros es por un lado el producto del conocimiento del mundo y, por el otro, de la experiencia religiosa [Iwaniszewski, en prensa].

Animismo y Conocimiento del Paisaje, objetos como agentes

La posición etnohistórica según la cual se propone el concepto de la “geografía sagrada” [Broda, 1991a, 1991b] se apoya en las peculiaridades del pensamiento occidental que atribuye (o proyecta) las propiedades o las características que son objetivas o intersubjetivas a los distintos objetos materiales situados afuera. Podemos decir que un lugar dado es sagrado porque posee cierta energía, como lo proclaman los newageros cuando tratan de recuperar los significados de los sitios arqueológicos. Pero los newageros, igual que los mexicaneros o neopaganos se sitúan en el mundo moderno, por lo tanto es de esperar que actúen como los demás miembros de la sociedad moderna quienes otorgan los significados al paisaje ignorando/pasando por alto/despreciando los significados locales/tradicionales. Los objetos materiales o los rasgos peculiares del paisaje separados de sus significados pueden existir e incluso conocerse. En otras palabras, para el pensamiento occidental, un objeto material o un rasgo peculiar del paisaje no posee ningún sentido pero a su vez ya es conocido. Según la epistemología occidental el objeto ya existe, esperando para otorgarle

un sentido y significado. Resulta entonces que la propuesta etnohistórica capta bien la percepción del paisaje en la época colonial [véase también Arnold, 2001:179-231; Gruzinski, 2004].

Sin duda, la presencia humana en los valles del Altiplano en la época prehispánica ha modificado el paisaje vegetal. A su vez esta concentración artificial de los recursos vegetales, sobre todo de las especies comestibles, ha influido en la distribución y la preservación de las especies de fauna que tradicionalmente se alimentaban de ellos. Por lo tanto, la zona lacustre, la llanura entre las montañas y el piedemonte, como los más afectados, fueron ya transformados de modo duradero. Comparada con el valle, la zona boscosa en la montaña fue mucho menos modificada por el hombre. En el pensamiento occidental el paisaje del valle podría denominarse como un tipo del paisaje cultural; mientras que la montaña, un paisaje natural. No obstante, es difícil de suponer que un dualismo semejante hubiera podido existir en un mundo en el cual dominaban la religión, la magia y la cosmovisión apoyada en el principio de animismo. Mientras los relatos mitológicos informaban acerca del origen y la estructura del mundo e instruían a los individuos sobre las maneras de actuar sobre él, los ritos vinculaban a la gente con ciertos lugares y les capacitaban para experimentar emociones e intercambiar mensajes no sólo consigo mismo sino sobre todo con la fauna y flora, los rasgos materiales del paisaje y con las personificaciones de ellos. Los relatos coloniales demuestran que los cerros fueron percibidos como seres sobrenaturales o númenes e incluso hoy en día los graniceros imaginan los cerros bajo formas humanas. En la actualidad, los graniceros negocian con los espíritus las fechas de subir a los templos, antes de salir, avisan de su salida, antes de entrar al templo, piden permisos, etcétera. En esta visión del mundo, los cerros están incluidos en la comunidad de los seres humanos y se comportan tal como los humanos: hablan, toman la figura humana, tienen sus deseos y necesidades, se ponen alegres o tristes, se pelean entre ellos [cfr. Iwaniszewski, 2001a] comparten los códigos morales de los hombres, etcétera. Todo ello denota una cierta sociabilidad que ocurre entre los humanos y los cerros. El cerro no es un mero proveedor de los recursos necesitados, el templo se convierte en un escenario en donde ocurren las relaciones de persona a persona: el rezador, espíritu de la montaña, espíritus de los graniceros antepasados, espíritus de los fenómenos meteorológicos (centella, trueno, rayo). En fin, algunos de los rasgos del entorno físico (cerros,

manantiales, abrigos rocosos, fenómenos atmosféricos) parecen constituir una comunidad de númenes que posee sus estilos de vida iguales o semejantes que los hombres. La interacción entre los grupos humanos y los espíritus de los cerros con frecuencia se concibe en términos de alianza, algunos graniceros pueden tener cónyuges potenciales en el más allá (Madsen); después de su muerte los oficiantes pueden convertirse en los guardianes espirituales (o ‘tutores’) de los templos específicos, hay un sentimiento respecto de la relaciones de la reciprocidad entre los graniceros y espíritus de cerros, etcétera. Obviamente en la época prehispánica en estas relaciones participaban los dioses del maíz, de las plantas, de los animales, de los astros, de los fenómenos meteorológicos, etcétera, en una escala mayor. En suma, las conceptualizaciones del mundo prehispánicas y parcialmente las de los graniceros modernos carecen de una división tajante entre el mundo social y natural, a diferencia de lo que caracteriza a nuestra sociedad occidental.

Por lo tanto, aunque nosotros estudiamos el mundo de las cosas materiales y de las formas tangibles del paisaje, éste no ha sido el mundo de las poblaciones prehispánicas o de los graniceros. Lo que percibieron aquellas sociedades fueron los objetos animados, o incluso las personas, es decir, los seres sobrenaturales, los númenes y los dioses que fueron diferenciados de los demás objetos o formas naturales por la conceptualización del mundo. En otras palabras, mirando hacia los mismos cerros que nosotros vemos, percibieron ellos a Popocatepetl, Iztaccíhuatl, Matlalcueye, Tláloc, etcétera, o a don Goyo, don Fernando, doña Rosita, y no como nosotros, sólo los cerros tangibles, cadenas montañosas, peñas o rocas. Por estas razones, definieron los manantiales y ojos del agua que se sitúan sobre las laderas de los cerros en términos de “venas del volcán”; denominaron los lugares para sus ceremonias como “ombligos”, “rostros”, etcétera [Iwaniszewski, 2001a]. A eso hay que agregar los elementos biográficos (véase arriba). Cada lugar del culto tiene su propia ontología, su propia explicación. Tomando en cuenta que los graniceros sueñan con estos lugares [Glockner, 2000] puede concluirse que éstos constituyen una red de comunicación, mediante la cual los dioses en el pasado o los espíritus en el presente se comunican con los humanos.

En mi opinión [Iwaniszewski, en prensa] la confluencia de las deidades pluviales con las deidades de cerros concretos dio forma a los rituales asociados con el culto del agua y dio estructura a los lugares del culto. En la religión

mexica las deidades del paisaje (los dioses de los cerros) desempeñaban el papel de los númenes intermediarios para conseguir los deseados efectos climáticos y atmosféricos, por eso no extraña su presencia en los lugares de culto:

A la redonda de él había cantidad de idolillos pequeños, que lo tenían en medio, como a principal señor suyo, y estos idolillos significaban todos los demás cerros y quebradas que este gran cerro tenía a la redonda de sí. Los cuales todos tenían sus nombres, conforme el cerro que representaba... [Durán, *Libro de los Ritos...* Cap. VIII, 2006:82].

Los lugares de culto de los graniceros carecen de las representaciones de los cerros. En cambio, la estructura del espacio ritual manifiesta la diversidad de los fenómenos atmosféricos y meteorológicos: el rayo, el granizo, la centella, la culebra, el viento, etcétera. En este caso son los espíritus de los 'tutores' de los lugares y los cerros mismos los que funcionan como númenes intermediarios para conseguir la acción de los deseados fenómenos meteorológicos (véase más adelante). Este es un cambio sutil pero observable en los sitios y lugares de culto.

En el imaginario colectivo de los graniceros los cerros actúan como si fueran las personas. Por lo tanto, volviendo a la perspectiva teórica propongo conceptualizar los cerros no como los objetos físicos y tangibles tal como lo percibimos desde nuestra visión occidental sino como una especie de objetos sociales en el paisaje. Los objetos y las formas sociales en el paisaje serían todos los objetos físicos y materiales tratados por los grupos humanos como seres vivos y semejantes a los humanos, lo que se inscribe en el marco referencial del animismo. Los objetos sociales difieren de los demás objetos materiales situados en el entorno físico por ser considerados como seres vivos, lo que obliga a los hombres a interactuar con ellos desde una perspectiva social y no mecanicista y utilitaria. Desde luego se puede decir que todos los artefactos pueden servir para definir, entablar, mediar, representar, simbolizar, etcétera, las relaciones humanas, los roles y rangos sociales, pero no todos los artefactos son considerados como seres.

Es de observar que los cerros se definen como una especie de intermediarios entre el mundo de los hombres y el mundo físico material. Es más, al tomar en cuenta el punto de vista de la arqueología de la agencia, puedo definir los cerros como agentes sociales quienes comunicándose con los humanos ejercen cierta influencia en sus acciones. Lo mismo puede decirse de los fenómenos meteorológicos venerados por los graniceros.

En suma, existen muchas formas del paisaje mediante las cuales los grupos

humanos establecen las relaciones tanto sociales como las formadas con su medio ambiente. Desde la perspectiva occidental, el mundo natural queda separado del mundo social, por lo tanto la naturaleza cuenta con sus componentes materiales y las relaciones formales entre ellos. Ya que la sociedad occidental sostiene la división entre el hombre y la naturaleza, se concluye que el mundo natural carece de relaciones sociales y de los significados simbólicos; en cambio para las sociedades premodernas esta división nunca era tan tajante y absoluta, por lo tanto el paisaje tiene que verse como la construcción cultural que crea las relaciones de significado entre los diversos componentes del medio natural. El paisaje constituye lo que especialistas definen como el mundo-de-la-vida [cfr. Habermas, 2002, vol. II:169-215] y como la construcción cultural que resulta de la experiencia de vivir-en-el-mundo. Esta parece ser la perspectiva apropiada para la arqueología de alta montaña.

Conclusiones

Los lugares elegidos para realizar rituales asociados con el culto de la montaña, fertilidad y lluvia, que se sitúan en las alturas, obviamente cumplen con muchas funciones. Estos sitios ceremoniales pueden verse como: a) marcadores cosmovisionales correspondientes a las hazañas de los dioses, de los ancestros míticos o de los antepasados recientes, b) puntos de referencia que posibilitan la mediación y la comunicación con lo sagrado, c) indicadores de identidad étnica y/o social, d) marcadores que establecen y reafirman un esquema ideacional general de una “geografía sagrada”, etcétera.

Los datos derivados de las fuentes etnohistóricas de la época colonial y la observación de los ritos que se celebran en la actualidad, llevan a concluir que las ceremonias realizadas en los sitios mencionados tuvieron el propósito de introducir orden al espacio homogéneo e indefinido, “domesticando” de este modo el paisaje poco conocido y poco frecuentado. Sin embargo, aunque ciertos elementos focales como las cuevas, abrigos rocosos, o elementos acuáticos, pudieron haber organizado el esquema conceptual, no se puede deducir que es precisamente la materialidad del paisaje la que se convierte en el reto para la percepción y la experiencia social del entorno, ni que el paisaje está dando forma al pensamiento humano. Las diferentes lecturas, las continuas reinterpretaciones de estos elementos focales, la manipulación y la reproducción de

prácticas rituales en sitios particulares, recalcan y revelan los diferentes discursos sociales que se legitiman al concebir el paisaje como significativo.

Bibliografía

Arnold, Philip P.

2001 *Eating Landscape. Aztec and European Occupation of Tlalocan*, Boulder, Colorado, University Press of Colorado.

Bourdieu, Pierre

1991 *El sentido práctico*, Madrid, Taurus Ediciones.

Broda, Johanna

1987 “The Provenience of the Offerings: Tribute and Cosmovision”, en Boone, Elizabeth (ed.), *The Aztec Templo Mayor*, Dumbarton Oaks, Washington, D.C., Research Library and Collection, pp. 211-256.

1991a “The Sacred Landscape of Aztec Calendar Festivals: Myth, Nature, and Society”, en D. Carrasco (ed.), *To Change Place. Aztec Ceremonial Landscapes*, University Press of Colorado, pp. 74-120.

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

Chimalpahín, Domingo

1998 *Las Ocho Relaciones y el Memorial de Colhuacan*, México, Cien de México.

Clendinnen, Inga

1996 *Aztekowie*, Varsovia, Państwowy Instytut Wydawniczy.

Cook de Leonard, Carmen

1966 “Roberto Weitlaner y los graniceros”, en *Summa Anthropologica. Homenaje a Roberto J. Weitlaner*, México, INAH, pp. 291-298.

Criado Boado, Felipe

1991 “Tiempos Megalíticos y Espacios Modernos”, *Historia y Crítica* 1, pp. 85-108.

Descola, Philippe

1994 *In the Society of Nature: A Native Ecology in Amazonia*, Cambridge, Cambridge University Press.

Durán, Diego fray

2006 *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, México, Editorial Porrúa, Biblioteca Porrúa núms. 36, 37.

Galinier, Jacques

1999 “L’entendement mésoaméricain. Catégories et objets du monde”, en *L’homme* 151, pp. 101-122.

Glockner, Julio

2000 *Así en el cielo como en la tierra. Pedidores de lluvia del volcán*, México, Grijalbo.

Gruzinski, Serge

2004 *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, FCE.

Habermas, Jürgen

2002 *Teoría de la acción comunicativa*, México, Taurus.

Heidegger, Martin

1999 *El ser y el tiempo*, México, FCE.

Hernando Gonzalo, Almudena

1999 “El espacio no es necesariamente un lugar: en torno al concepto de espacio y a sus implicaciones en el estudio de la Prehistoria”, en *Arqueología Espacial* 21, pp. 7-27.

Ingold, Tim

2000 *The perception of the environment. Essays in livelihood, dwelling and skill*, Routledge, Londres y Nueva York.

Ixtlilxóchitl, Fernando de Alva

1997 *Obras históricas*, México, Instituto Mexiquense de Cultura/UNAM.

Iwaniszewski, Stanislaw

2001a “Y las montañas tienen género. Apuntes para el análisis de los sitios rituales en la Iztaccihuatl y el Popocatepetl”, en Broda, Iwaniszewski y Montero (eds.), *La Montaña en el paisaje ritual*, México, ENAH/UNAM/BUAP, pp. 113-147.

2001b “Astronomía, materialidad y paisaje: reflexiones en torno a los conceptos de medio ambiente y de horizonte”, en *Boletín de Antropología Americana* (2000-2001) 37, pp. 217-240.

en prensa *Apuntes para la arqueología del ritual: los lugares de culto en la Sierra del Río Frío*.

Lauer, Wilhelm


1978 Tipos ecológicos del clima en la vertiente oriental de la meseta mexicana. Comentario para una carta climática 1:500.000 (apéndice), en *Comunicaciones Proyecto Puebla-Tlaxcala*, 15, pp. 235-248.

Parsons, Jeffrey R. E. Brumfield, M. Parsons y D. Wilson

1982 *Prehistoric Settlement Patterns in the Southern Valley of Mexico, the Chalco-Amecameca Region*, Ann Arbor, University of Michigan, *Memoirs of the Museum of Anthropology* 14.

Sahagún, fray Bernardino de

1997 *Historia General de las Cosas de Nueva España*, México, Editorial Porrúa, Sepan cuantos, núm. 300.



Apuntes sobre el acervo arqueológico de alta montaña en México

Ismael Arturo Montero García
Subdirección de Arqueología Subacuática-INAH

Introducción

En 1986 Stanislaw Iwaniszewski publicaba en la revista *Estudios de cultura náhuatl* el artículo “La arqueología de alta montaña y su estado actual”. A más de 20 años de esa publicación, cabe preguntarnos si los avances realizados en esta subdisciplina de frontera han sido en la dirección correcta. Obviamente, tal valoración está en las manos del lector y la academia. No obstante, me gustaría apuntar que el mayor aporte, desde mi punto de vista, radica en que se han incorporado más investigadores. Por tanto, el reducido número que éramos hace dos décadas se ha incrementado significativamente,¹ de tal suerte que la discusión se ha desarrollado con recientes publicaciones y tesis, sobre todo en las modalidades interpretativas modernas de la cosmovisión y la arqueoastronomía.

Gracias a los aportes de esta comunidad académica integrada por intereses compartidos en los fenómenos culturales en las montañas, el acervo se ha enriquecido y es posible apreciar ciertos procesos recurrentes.

Los procesos recurrentes

En la literatura antropológica contemporánea no se pretenden paralelismos

¹ Para sustentar esta propuesta, confróntese por ejemplo el libro *La montaña en el paisaje ritual*, coordinado por Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero, editado en el año 2001 por la UNAM, el INAH y la BUAP, y que para 2007 encuentra su segunda edición.

espectaculares. La intención es buscar las variaciones que puedan revelar procesos permanentes mostrando las relaciones sistemáticas entre diversos sistemas y no sólo las identidades sustantivas. Motivado por esa intención se confrontan los datos de cada sitio arqueológico de alta montaña registrado hasta la fecha. Se destacan los elementos comunes tanto ambientales como culturales que comparten los adoratorios de los distintos grupos étnicos en su amplia dimensión temporal. Prevalcen entonces los puntos de cruce identificando semejanzas y diferencias como se aprecia en los siguientes cuadros. Posteriormente en el apartado “Clasificando el contexto arqueológico”, se pasa de los cuadros y los números a un intento de taxonomía elaborando categorías simples a partir de las asociaciones contextuales que subsisten a través de los tiempos, la aculturación y el mestizaje.

El contexto arqueológico en números

El lector cuidadoso encontrará diferencias entre los valores altimétricos y de proyección de las cimas y los sitios arqueológicos de esta obra con referencia a otras publicaciones. Tales cambios obedecen a la actualización cartográfica que realizó el INEGI en 1996, de acuerdo a los procesos digitales de la Norma del Sistema Nacional de Información Geográfica.

Cuadro 1. Cantidad de sitios por montaña

	MONTAÑA	SITIOS	PORCENTAJE
1.	Iztaccíhuatl, 5230 m/nm	30	31 %
2.	Nevado de Toluca, 4690 m/nm	17	18 %
3.	Pico de Orizaba, 5610 m/nm	15	16 %
4.	La Malinche, 4430 m/nm	14	15 %
5.	Popocatépetl, 5465 m/nm	7	7 %
6.	Ajusco, 3930 m/nm	5	5 %
7.	Sierra de Río Frío, 4125 m/nm	4	4 %
8.	Cofre de Perote, 4220 m/nm	3	3 %
9.	Sierra Negra, 4585 m/nm	1	1 %

La Iztaccíhuatl es la prominencia con más sitios, casi un tercio de todo el acervo, y aunque la prospección no se ha agotado, es muy probable que se mantengan constantes los valores porcentuales del cuadro 1, teniendo como posible sobresalto que el Nevado de Toluca, del cual casi hemos terminado su prospección, descienda a la cuarta posición. Cuando iniciamos el registro sistemático de los sitios arqueológicos y de ritual contemporáneo en alta montaña entre los años de 1986 a 1989, contábamos 17 emplazamientos; posteriormente, en el contexto de la docencia en la ENAH de 1989 a 1995, llegamos a 55; para el año 2002, durante los trabajos de campo favorecidos por el *Año Internacional de las Montañas*, se realizó una intensa prospección que se publicó en 2004 como el *Atlas arqueológico de la alta montaña mexicana*, alcanzando la cifra de 73. Finalmente, meses después de publicado el *Atlas*, y sumando las aportaciones de otros colegas, el acervo para mayo de 2008 alcanza 96 emplazamientos. Si continuamos con el impulso de los últimos años y extendemos nuestra atención a la prospección del Pico de Tancítaro, el Volcán de Fuego y el Nevado de Colima, sin duda superaremos el centenar de registros.

Cuadro 2. **Ubicación de los sitios arqueológicos según la morfología de la montaña**

	UBICACIÓN	SITIOS	PORCENTAJE
1.	Arista	17	19 %
2.	Vertiente	16	17 %
3.	Planicie	13	14 %
4.	Cañada, al interior	11	11 %
5.	Cima secundaria	9	9 %
6.	Cima mayor	8	8 %
7.	Somonte	7	7 %
8.	Cráter, interior	5	5 %
9.	Talud detrítico	4	4 %
10.	Colina de mesomonte	3	3 %
11.	Cráter, borde	2	2 %
12.	Morrena	1	1 %

Casi una quinta parte de los sitios los encontramos sobre aristas, posiblemente el dominio del paisaje, y la interpretación de los flujos de viento fueron factores relevantes en la selección del lugar, algunos de éstos y otros más en las vertientes corresponden a los rastros dejados sobre los caminos procesionales. Un buen número de los sitios se asientan en planicies, esto responde a una necesidad práctica de la liturgia, como también lo es colocar adoratorios en las cimas más relevantes, no sólo en la cúspide, sino también en los perfiles más destacados de la orografía alpina.

Cuadro 3. **Distribución de los sitios por vertiente**²

	VERTIENTE	SITIOS	PORCENTAJE
1.	Norte (315° – 45° Z)	30	31 %
2.	Oeste (225° – 315° Z)	27	28 %
3.	Sur (135° – 225° Z)	17	18 %
4.	Este (45° – 135° Z)	14	15 %
5.	Cúspide o eje	8	8 %

La intención por determinar la orientación en la que están instalados los sitios con referencia a la cumbre, es un ejercicio que se pone a consideración de los investigadores que valoran la orientación como un criterio fundamental para determinar cultos y deidades de los oficios religiosos de antaño.

Cuadro 4. **Los sitios por piso altitudinal térmico**³

	PISO ALTITUDINAL	SITIOS	PORCENTAJE	TEMPERATURA	DÍAS CON HELADAS	PRECIPITACIÓN	ALTITUD
1.	Subnevado	56	59 %	1°C	330a350	Sin datos	4000–4800
2.	Helado	26	27 %	5°C	195a320	1800 mm	3300–4000
3.	Semifrío	7	7 %	13°C	65 a 120	1600 mm	2400–2700
4.	Frío	4	4%	9°C	115a200	1700 mm	2700–3300

² La cúspide se toma como el eje para determinar los puntos cardinales.

³ Los datos climáticos corresponden a la media anual.

5.	Nevado	3	3 %	3°C	365	Sin datos	4800–5610
----	--------	---	-----	-----	-----	-----------	-----------

Los objetos arqueológicos encontrados en las altas montañas son la evidencia de actos de expiación religiosa emulsionados por el ascenso, la ofrenda, el sacrificio y la permanencia. No es en el piso nevado, ni en el somonte (semifrío) en donde encontramos la mayoría de los objetos. Los hallazgos señalan como relevante al mesomonte con los pisos subnevado y helado. La proporción de este resultado se explica, en primera instancia, porque sólo tenemos en México tres montañas con piso nevado; por otra parte, suponemos que el acceso era restringido a las cimas nevadas por realizarse en ellas rituales especializados y selectivos. Lo contrario sucede en el piso subnevado, ya sea porque sobre el Altiplano se levantan más de una veintena de cimas en este rango altitudinal, y porque el culto a las montañas se masificaba en cumbres medianas con la participación de comunidades agrícolas en grupos de peregrinos y feligreses. Para tales actos no se requería de un esfuerzo exhaustivo ni se comprometía la integridad de los participantes.

Cuadro 5. Influencia nival y glacial sobre los sitios

	INFLUENCIA NIVAL Y GLACIAL	SITIOS	PORCENTAJE	ALTITUD
1.	Severa	58	60 %	3900 – 4800
2.	Ocasional	23	24 %	3400 – 3900
3.	Nula	13	14 %	3090 – 3400
4.	Glacial(semi-permanente)	2	2 %	4800 – 5610

En un clima templado como el del centro de México, las condiciones atmosféricas de frío elevado con la presencia de hielo y nieve son espectaculares y por lo tanto pudieron ser interpretadas como relevantes para la mecánica esotérica de la antigüedad.

Cuadro 6. Los sitios por zona geomorfológica

	Zona geomorfológica	Sitios	Porcentaje	ALTITUD
1.	Intemperismo	53	56 %	4050 – 4500
2.	Erosión fluvial	23	24 %	3450 – 4050
3.	Intensa erosión	7	7 %	2500 – 3450

4.	Abanicosyconosaluviales	7	7 %	2300 – 2500
5.	Glaciación alpina	6	6 %	4500 – 5610

La mayoría de los sitios se encuentran en la parte media de la montaña, y la menor proporción en lo alto. Los criterios ya discutidos en el cuadro 4 también se aplican para explicar este comportamiento. Sin embargo, es necesario asociar otro elemento trascendente: en la zona de intemperismo “brota el agua”. En efecto, los manantiales hacen su aparición formando arroyos que, junto con otros provenientes de los deshielos de los vértices glaciares, forman afluentes primarios; es así como los drenajes se juntan aguas abajo produciendo caudales con mayor flujo que irrigan los campos agrícolas al somonte. Si tenemos entonces un culto acuático a la montaña por parte de las comunidades agrícolas podremos entender la distribución de los adoratorios en donde nace el agua.

Cuadro 7. Los sitios en relación a elementos hidráulicos

	FACTOR HIDRÁULICO	SITIOS	PORCENTAJE
1.	Interfluvio de arista	28	29%
2.	Interfluvio de cúspide	13	14%
3.	Cabecera de río	13	14%
4.	Aluvión	12	13%
5.	Manantial en cueva	10	10%
6.	Manantialdesuperficie	8	8%
7.	Afluente	8	8%
8.	Laguna	3	3%
9.	Glacial	1	1%

De todo el conjunto sólo un sitio está asociado a la zona glacial, en tanto la mayor proporción se encuentra en los interfluvios, que son terrenos situados entre cauces fluviales, adquiriendo dos variables: de arista y cúspide. Continúan en importancia los manantiales, ya sea en cuevas o en superficie que suman 18. Los lagos no son comunes en el territorio alpino mexicano, por ello la proporción es menor. Los cuerpos de agua corriente perenne por arriba de 4000 msnm no existen, sólo los de temporal. Lamentablemente, el reducido

número de casos no nos permite alcanzar una conclusión estadística de la articulación agua/culto en la montaña, aunque de forma empírica y apoyados en contribuciones etnográficas siempre hemos admitido tal relación.

Cuadro 8. **Los sitios y su dominio visual**⁴

	LÍNEA VISUAL	SITIOS	PORCENTAJE
1.	Se aprecia por igual la zona cumbre y el somonte	42	43%
2.	Sin distinción visual alguna por la cubierta forestal u orográfica	19	20%
3.	Solamente se visualiza el somonte	18	19%
4.	Solamente se visualiza la cumbre	15	16%
5.	Sin datos	2	2%

Ya Iwaniszewski [2001:134 y ss] ha señalado que el criterio de visibilidad fue un factor determinante en la elección del lugar exacto para la instalación de los sitios rituales en la alta montaña, está por demás describirlos a detalle en estas líneas.

Cuadro 9. **Porcentaje de materiales arqueológicos**

	MATERIALES	SITIOS	PORCENTAJE
1.	Cerámica doméstica	75	78%
2.	Cerámica decorada	47	49%
3.	Lítica, navajillas de obsidiana	43	45%
4.	Cruz de agua	20	21%
5.	Figurillas	13	14%
6.	Montículo u alguna otra estructura	11	11%

⁴ Con referencia a la geomancia, a partir de las características topográficas o geomorfológicas de un lugar con el propósito de situar y orientar construcciones [cfr. Broda, 1991].

Cuadro 9. Porcentaje de materiales arqueológicos (continuación)

	MATERIALES	SITIOS	PORCENTAJE
7.	Xicalli, orificio en la roca	10	10%
8.	Jadeita, chalchihuites	10	10%
9.	Efigies cerámicas de Tláloc	9	9%
10.	Copal y resinas	6	6%
11.	Petroglifos	6	6%
12.	Tetzacualco	5	5%
13.	Instrumentos musicales	5	5%
14.	Cetros ceremoniales de madera	4	4%
15.	Púas de maguey para el neuitzmanalitztli	4	4%
16.	Ídolos	3	3%
17.	Entierros	3	3%
18.	Turquesa	3	3%
19.	Serpentina	3	3%
20.	Pintura rupestre	2	2%
21.	Cascabeles de cobre	2	2%
22.	Concha	2	2%
23.	Estela	1	1%
24.	Figurillas con ruedas	1	1%
25.	Pizarra	1	1%

Los restos materiales en la alta montaña están muy lejos de ser espectaculares, lo espectacular es encontrarlos. Más aún, consideremos lo difícil que es hallarlos, pues las ofrendas eran limitadas y en algunos casos los objetos eran enterrados, y si queda algún rastro hay que tomar en cuenta el saqueo,⁵ la ero-

⁵ Según nuestro registro, una cuarta parte de los sitios están saqueados.

sión, la cobertura vegetal y nival; además de la pendiente que dispersa los materiales. Así que en algunos casos, basta con unos cuantos fragmentos cerámicos o líticos para declarar un sitio (figura 1). La mayoría de estos fragmentos no son diagnósticos, por lo que no se ofrece un criterio específico de temporalidad ni de tipo/variedad; los fragmentos están muy maltratados por el intemperismo. La meteorización les ha arrancado toda decoración, y en otros casos les ha agregado una pátina oscura que cubre sus condiciones originales, la mayoría presenta fracturas termales cupuliformes por los cambios de temperatura frecuentes y extremos de las condiciones periglaciares y glaciares.

Figura 1

Cerámica de superficie, sitio MA-04, *Tlachichibuatzi*, 4050 msnm.
Fuente: foto del autor.



Cuadro 10. El contexto de las montañas del *Grupo Oriental*

Clave de catálogo	SITIO ARQUEOLÓGICO	Altitud ^m / _{nm}	Ladera o cima	Piso altitudinal térmico	Manantial	En cueva o con cueva próxima	Cerámica	Lítica y navajillas de obsidiana	Tetzacualco	Montículo o alguna estructura	Marcadob astronómico	Ídolo	Estela
COFRE DE PEROTE													
CP-01	Perote 1	4220	C	3				✓					
CP-02	Y	4130	W	3			B						
CP-03	E	4070	W	3									
PICO DE ORIZABA													
OR-01	Luz de Equinoccio	4310	N	3				✓					
OR-02	Z	4180	N	3		✓	B						
OR-03	Piedra Grande	4130	N	3			B	✓					
OR-04	La Obsidiana	3970	N	2			B	✓					
OR-05	Barranca Piedra Pintada	3870	N	2				✓					
OR-06	El Cruce	3890	N	2			D	✓					
OR-07	El Arenal	3760	N	2				✓					
OR-08	Las Minas	3820	N	2			D	✓		✓			
OR-09	Helipuerto	4530	S	3			D						
OR-10	Torrecillas	4450	S	3			D						
OR-11	Vuelta de Tecamachalco	4270	S	3	✓	✓	D						
OR-12	Cueva del Muerto	4100	S	2	✓	✓	D						
OR-13	Torrecillas Rojas	4140	E	3			D	✓					
OR-14	Las Cruces	4660	S	3									
OR-15	Cueva de Cargaderos	4430	S	3		✓							
SIERRA NEGRA													
TX-01	Texmalaquillas	4585	C	3			D	✓		✓			

Pisos altitudinales térmicos: 0= semifrío; 1= frío; 2= helado; 3= subnevado; y 4= nevado.

Cerámica: D, cerámica decorada de uso ritual; B, cerámica burda de orden doméstico.

Ladera: N, norte; S, sur; E, este; W, oeste; C, cima.

Cuadro 10. El contexto de las montañas del *Grupo Oriental* (continuación)

Clave de catálogo	SITIO ARQUEOLÓGICO	Xicalli (X); Petroglifo (P)	Figurillas	Instrumentos musicales	Copal o resinas	Cetros de madera serpienteiformes	Jadelta, cuentas	Metales	Puntas de maguey	Entierros	Pintura rupestre	Cruz de agua, cruces o imágenes	Uso contemporáneo	Citado por otras fuentes	Saqueado	Excavado	
COFRE DE PEROTE																	
CP-01	Perote 1															✓	
CP-02	Y																
CP-03	E											✓	✓				
PICO DE ORIZABA																	
OR-01	Luz de Equinoccio																
OR-02	Z																
OR-03	Piedra Grande																
OR-04	La Obsidiana																
OR-05	Barranca Piedra Pintada																
OR-06	El Cruce																
OR-07	El Arenal																
OR-08	Las Minas													✓		✓	
OR-09	Helipuerto																
OR-10	Torrecillas																
OR-11	Vuelta de Tecamachalco																
OR-12	Cueva del Muerto											✓	✓		✓		
OR-13	Torrecillas Rojas	X															
OR-14	Las Cruces											✓	✓				
OR-15	Cueva de Cargaderos											✓	✓				
SIERRA NEGRA																	
TX-01	Texmalaquillas	X										✓	✓			✓	

Pisos altitudinales térmicos: 0= semifrío; 1= frío; 2= helado; 3= subnevado; y 4= nevado.

Cerámica: D, cerámica decorada de uso ritual; B, cerámica burda de orden doméstico.

Ladera: N, norte; S, sur; E, este; W, oeste; C, cima.

Cuadro 11. El contexto del Valle Puebla-Tlaxcala

Clave de catálogo	SITIO ARQUEOLÓGICO	Altitud m/ _{nm}	Ladera o cima	Piso altitudinal térmico	Manantial	En cueva o con cueva próxima	Cerámica	Lítica y navajillas de obsidiana	Tetzacualco	Montículo o alguna estructura	Marcador astronómico	Ídolo	Estela	Xicalli (X); Petroglifo (P)
LA MALINCHE														
MA-01	Malintzin	4390	S	3			D	✓		✓	✓			
MA-02	Cañada de San Juan	4390	E	3			B							
MA-03	Axaltzintle 1	4030	N	3			B							
MA-04	Tlachichihuatzi 1	4050	N	3	✓		D	✓						X
MA-05	Tlachichihuatzi 2	3980	N	2	✓	✓								X
MA-06	Atitlán 1	4045	W	2			B							
MA-07	Atitlán 2	4090	W	3			B							
MA-08	Atitlán 3	4170	W	3			D							
MA-09	Cueva de Texcalco	4185	N	3	✓	✓	D							
MA-10	TT4x4P-1	3775	S	2			B							
MA-11	TT4x4P-2	3930	S	2			B							
MA-12	Ayahcalco	3995	S	3			D	✓						
MA-13	Tlalocan	3090	W	1	✓		D	✓		✓	✓			
MA-14	La Cúspide	4430	C	3			D							

Pisos altitudinales térmicos: 0= semifrío; 1= frío; 2= helado; 3= subnevado; y 4= nevado.
 Cerámica: D, cerámica decorada de uso ritual; B, cerámica burda de orden doméstico.
 Ladera: N, norte; S, sur; E, este; W, oeste; C, cima.

Cuadro 11. El contexto del Valle Puebla-Tlaxcala (continuación)

Clave de catálogo	SITIO ARQUEOLÓGICO	Figurillas	Instrumentos musicales	Copal o resinas	Cetros de madera serpentiformes	Jadeíta, cuentas	Metales	Puntas de maguey	Entierros	Pintura rupestre	Cruz de agua o simples cruces	Uso contemporáneo	Citado por otras fuentes	Saqueado o muy alterado	Excavado
LA MALINCHE															
MA-01	Malintzin		✓	✓	✓		✓						✓	✓	✓
MA-02	Cañada de San Juan														
MA-03	Axaltzintle 1										✓	✓			
MA-04	Tlachichihuatzi 1														
MA-05	Tlachichihuatzi 2														
MA-06	Atitlán 1														
MA-07	Atitlán 2														
MA-08	Atitlán 3														
MA-09	Cueva de Texcalco													✓	
MA-10	TT4x4P-1														
MA-11	TT4x4P-2														
MA-12	Ayauhcalco					✓								✓	
MA-13	Tlalocan	✓										✓	✓		✓
MA-14	La Cúspide										✓	✓		✓	

Pisos altitudinales térmicos: 0= semifrío; 1= frío; 2= helado; 3= subnevado; y 4= nevado.
 Cerámica: D, cerámica decorada de uso ritual; B, cerámica burda de orden doméstico.
 Ladera: N, norte; S, sur; E, este; W, oeste; C, cima.

Figura 2



Desde la cima de la Iztaccihuatli: La Malinche, Sierra Negra, Pico de Orizaba y Cofre de Perote.
Fuente: foto del autor

Cuadro 12. El contexto de las montañas del Grupo Central

Clave de catálogo	SITIO ARQUEOLÓGICO	Altitud m/ _{nm}	Ladera o cima	Piso altitudinal térmico	Manantial	En cueva o con cueva próxima	Cerámica	Lítica y navajillas de obsidiana	Tetzacualco	Montículo o alguna estructura	Marcador astronómico	Ídolo	Estela	Xicalli (X); Petroglifo (P)	Figurillas	Instrumentos musicales	Copal o resinas	Cetros de maderas serpentiformes	Jadeita, cuentas	Metales	Puntas de maguey	Entierros	Pintura rupestre	Cruz de agua, cruces o imágenes	Uso contemporáneo	Citado por otras fuentes	Saqueado o muy alterado	Excavado
SRF-1	Monte Tláloc	4125	C	3		✓	D	✓	✓		✓	✓		X	✓	✓	✓				✓					✓		
SRF-2	Telapón	4070	C	3			D	✓							✓									✓		✓		
SRF-3	Papayo	3640	C	2			D				✓													✓				
SRF-4	Cerro La Teja	3630	W	2			B							X														
IZ-01	El Pecho	5220	S	4			D	✓			✓					✓					✓					✓		
IZ-02	El Caracol	4350	W	3	✓		D	✓	✓																✓			
IZ-03	Amacuilcatl	4315	S	3	✓			✓																	✓			
IZ-04	El Solitario	4050	W	2			D	✓	✓																✓			
IZ-05	Nahualac	3870	W	2	✓		D	✓	✓						✓										✓			
IZ-06	Llano Grande el Alto	3650	N	2	✓		B																	✓				
IZ-07	Milpulco	3800	S	2			D																✓					
IZ-08	Cueva Caluca	3550	W	2	✓		D	✓		✓					✓						✓				✓			
IZ-09	Cueva de Amalacaxco	3390	S	2		✓	D																	✓				
IZ-10	CuevadelaHuehuetotia	3340	S	2	✓		D																	✓				
IZ-11	Cueva de los Brujos	3110	S	1	✓		D																	✓				
IZ-12	Yautepemes	4270	W	3			B																					

Cuadro 12. El contexto de las montañas del Grupo Central (continuación)

Clave de catálogo	SITIO ARQUEOLÓGICO	Altitud m/ _{nm}	Ladera o cima	Piso altitudinal térmico	Manantial	En cueva o con cueva próxima	Cerámica	Lítica y navajillas de obsidiana	Tetzacualco	Montículo o alguna estructura	Marcador astronómico	Ídolo	Estela	Xicalli (X); Petroglifo (P)	Figurillas	Instrumentos musicales	Copal o resinas	Cetros de maderas serpentiformes	Jadeita, cuentas	Metales	Puntas de maguey	Entierros	Pintura rupestre	Cruz de agua, cruces o imágenes	Uso contemporáneo	Citado por otras fuentes	Saqueado o muy alterado	Excavado							
IZ-13	El Huehuetl Mayor	4020	N	3			B																												
IZ-14	La Ventana	4120	N	3			D	✓						X					✓																
IZ-15	Teyoti	4660	N	3			B				✓																								
IZ-16	Altzomoni	3940	S	3			B	✓																											
IZ-17	Nyx	4970	N	4											✓																				
IZ-18	Monolito del Conejo	2590	W	0			D	✓																✓											
IZ-19	Monolito del Granizo	2570	W	0			D	✓																✓											
IZ-20	Cueva de la Pasión	3000	W	0			D		✓																										
IZ-21	La Aldea	2860	W	0			B																												
IZ-22	Cerro la Luna	2520	W	0										P																					
IZ-23	3 de Mayo	3640	W	2			D																												
IZ-24	Cueva de Altzomoni	3930	W	3			B	✓																											
IZ-25	Virgen del Rayo	3950	W	3																															
IZ-26	María Blanca	3870	W	3																															
IZ-27	La Joya sam	3920	W	3			D																												
IZ-28	Cueva de Tlapexpa	2600	W	0			B																												
IZ-29	El Chimalli	2520	W	0										P																					
IZ-30	Cueva de Titlailulco	2900	W	1																															

Cuadro 1.2. El contexto de las montañas del Grupo Central (continuación)

Clave de catálogo	SITIO ARQUEOLÓGICO	Altitud ^m / _{nm}	Ladera o cima	Piso altitudinal térmico	Manantial	En cueva o con cueva próxima	Cerámica	Lítica y navajillas de obsidiana	Tetzacualco	Montículo o alguna estructura	Marcador astronómico	Ídolo	Estela	Xicalli (X); Petroglifo (P)	Figurillas	Instrumentos musicales	Copal o resinas	Cetros de madera serpentiformes	Jadeita, cuentas	Metales	Puntas de maguey	Entierros	Pintura rupestre	Cruz de agua, cruces o imágenes	Uso contemporáneo	Citado por otras fuentes	Saqueado o muy alterado	Excavado
PO-01	Teopixcalco	4970	N	4		✓		✓																		✓		
PO-02	Nexpayantla	4190	N	3			D	✓						X					✓							✓		
PO-03	Tenenepanco	4050	N	3			D								✓				✓							✓		
PO-04	Lomas de Nexpayantla	3920	N	2		✓	B													✓						✓		
PO-05	El Ombligo	4230	E	3		✓																	✓	✓				
PO-06	El Divino Rostro	4030	S	3		✓	B																✓	✓				
PO-07	Cueva del Negro	3280	W	1		✓	B																					

Cuadro 1.3. El contexto de la Cuenca de México

Clave de catálogo	SITIO ARQUEOLÓGICO	AJUSCO																														
		Altitud m/ nm	Ladera o cima	Piso altitudinal térmico	Manantial	En cueva o con cueva próxima	Cerámica	Lítica y navajillas de obsidiana	Tetzacualco	Montículo o alguna estructura	Marcador astronómico	Ídolo	Estela	Xicalli (X)]; Petroglifo (P)	Figurillas	Instrumentos musicales	Copal o resinas	Cetros de madera serpentiformes	Jadeíta, cuentas	Metales	Puntas de maguey	Entierros	Pintura rupestre	Cruz de agua, cruces o imágenes	Uso contemporáneo	Citado por otras fuentes	Saqueado o muy alterado	Excavado				
AJ-01	Cuahhtepetl	3890	N	3		✓	D	✓																	✓							
AJ-02	Collado del Águila	3830	N	3			D						✓									✓										
AJ-03	Ehecacalco	3930	C	3			D	✓						✓												✓						
AJ-04	Collado de Ehecatl	3700	E	2			B																									
AJ-05	Santo Tomás	3710	E	2			B																									

Pisos altitudinales térmicos: 0= semifrío; 1= frío; 2= helado; 3= subnevado; y 4= nevado.
 Cerámica: D, cerámica decorada de uso ritual; B, cerámica burda de orden doméstico.
 Ladera: N, norte; S, sur; E, este; W, oeste; C, cima.

Cuadro 14. El contexto *Occidental*

Clave de catálogo	SITIO ARQUEOLÓGICO	Altitud ^m / _{nm}	Ladera o cima	Piso altitudinal térmico	Manantial	En cueva o con cueva próxima	Cerámica	Lítica y navajillas de obsidiana	Tetzacualco	Montículo o alguna estructura	Marcador astronómico	Idolo	Estela	Xicalli (X); Petroglifo (P)
NEVADO DE TOLUCA														
NT 01	Pico Sahún	4430	E	3			B				✓			
NT-02	Xicoteppec	4330	E	3			D	✓						
NT-03	El Mirador	4330	N	3			B				✓		✓	
NT-04	Pico Heilprin Norte	4350	E	3			D	✓			✓			
NT-05	Pico Heilprin Sur	4345	E	3			B				✓			
NT-06	El Portillo	4290	N	3			B							
NT-07	Laguna de la Luna	4210	E	3	✓		D	✓		✓				X/P
NT-08	Laguna del Sol	4200	E	3			D	✓						P
NT-09	Pico Nordeste	4130	N	3			B							
NT-10	Cueva de Cerro Prieto	3990	W	2	✓	✓	B							
NT-11	La Estructura	3950	N	2			D	✓		✓				
NT-12	Arroyo Cano	3700	N	2			B	✓						
NT-13	Los Cantiles	3735	N	2	✓	✓	B							
NT-14	Cuevas de Arroyo Grande	4010	E	2	✓	✓	B							
NT-15	Arista Ciénega	4130	E	3			B	✓						
NT-16	Laguna el Cometa	4250	E	3			B							
NT-17	Santuario Guadalupano	4420	N	3										

Pisos altitudinales térmicos: 0= semifrío; 1= frío; 2= helado; 3= subnevado; y 4= nevado.

Cerámica: D, cerámica decorada de uso ritual; B, cerámica burda de orden doméstico.

Ladera: N, norte; S, sur; E, este; W, oeste; C, cima.

Cuadro 14. *El contexto Occidental (continuación)*

Clave de catálogo	SITIO ARQUEOLÓGICO	Figurillas	Instrumentos musicales	Copal o resinas	Cetros de madera serpentiformes	Jadeita, cuentas	Metales	Puntas de maguey	Entierros	Pintura rupestre	Cruz de agua, cruces o imágenes	Uso contemporáneo	Citado por otras fuentes	Saqueado o muy alterado	Excavado
NEVADO DE TOLUCA															
NT 01	Pico Sahún														
NT-02	Xicoteppec													✓	✓
NT-03	El Mirador											✓			
NT-04	Pico Heilprin Norte														
NT-05	Pico Heilprin Sur														
NT-06	El Portillo													✓	
NT-07	Laguna de la Luna	✓	✓	✓				✓				✓	✓	✓	✓
NT-08	Laguna del Sol		✓	✓				✓				✓	✓	✓	✓
NT-09	Pico Nordeste														
NT-10	Cueva de Cerro Prieto											✓			
NT-11	La Estructura	✓												✓	
NT-12	Arroyo Cano														
NT-13	Los Cantiles														
NT-14	Cuevas de Arroyo Grande											✓			
NT-15	Arista Ciénega														
NT-16	Laguna el Cometa														
NT-17	Santuario Guadalupano											✓			

Pisos altitudinales térmicos: 0= semifrío; 1= frío; 2= helado; 3= subnevado; y 4= nevado.
 Cerámica: D, cerámica decorada de uso ritual; B, cerámica burda de orden doméstico.
 Ladera: N, norte; S, sur; E, este; W, oeste; C, cima.

Clasificando el contexto arqueológico

En publicaciones anteriores [Montero, 1995 y 2001], esboqué categorías simples sobre la clasificación ritual de la alta montaña. En esta oportunidad, con el acervo incrementado por las aportaciones de colegas que se han sumado a la tarea de estudiar la historia, la arqueología, los ritos y los sistemas de creencias en torno de los grandes volcanes, y por el intenso trabajo de prospección que hemos realizado entre los años 2002 y 2004, además de los resultados preliminares del Proyecto de Arqueología Subacuática en el Nevado de Toluca durante la temporada 2007, estas categorías se cuestionan, se modifican, se actualizan y se complementan en el siguiente esquema.

Sitios en la cúspide	Emplazamientos instalados en el espacio más alto del edificio volcánico	
	Montañas de piso nevado por arriba de 4800 ^m / _{nm}	Por arriba de 4800 ^m / _{nm} encontramos la zona de glaciación alpina con hielos perennes y nieve. En México tres montañas rebasan esa altitud, pero solamente en la Iztaccíhuatl hemos encontrado evidencia arqueológica. Posiblemente el Pico de Orizaba y el Popocatepetl presenciaron rituales en sus cimas en la antigüedad, pero de ello no tenemos evidencia material alguna
	1	IZ-01
	Montañas de pisosubnevado entre 4000 y 4800 ^m / _{nm}	Por debajo de 4800 ^m / _{nm} el clima es más benevolente, seis montañas del acervo están en este rango, todas ellas a excepción del Nevado de Toluca contienen material arqueológico en la cima
	6	CP-01, TX-01, MA-01, MA-02, SRF-01, AJ-03

Sitios de portal	Ubicados en espacios previos a la cumbre de montañas que no rebasan 4800 m ^m , y por arriba de la cubierta forestal en amplias planicies a la manera de una estancia o vestíbulo, encontramos sitios que bien podrían marcar una diferenciación teológica con el acceso limitado a la cima, como una puerta, que para ser traspasada por las multitudes profanas requería una selección, una preparación mística de unos cuantos. Ilustra esta propuesta la nota de fray Toribio de Benavente [1967, Tratado I, Capítulo X]: "... una trabajosa subida, y en lo alto, un poco antes de llegar a la cumbre, quedábanse allí todos orando, y el viejo subía arriba, donde estaba el templo de la diosa Matlaluege, y ofrecían allí...".	
	3	MA-12, CP-02, AJ-02
Sitios para ritos ascéticos	Los pisos subnevado y nevado exhiben extremos climáticos que hacen imposible una estancia permanente, mas no una temporal que pueda ser superada con gran disciplina y fortaleza física, de sólo unos cuantos iniciados. Un ejemplo lo tenemos en el rito de paso de Nezahualcóyotlen en los Anales de Cuauhtitlán (fol. 36), para el ayauhcalli del Monte Tláloc.	
	2	SRF-01, PO-01
Sitios de trayecto	Son los rastros de los caminos procesionales que conducen a los sitios de portal o la cima.	
	Caminos simples	En superficie presentan cerámica doméstica dispersa y en pequeñas proporciones en aristas y laderas sobre las cuales aún en la actualidad se reconocen veredas. Se encuentran escalonados a intervalos de corta distancia en vertientes poco accidentadas y de moderada pendiente.
	11	MA-10, MA-11, MA-12, MA-06, MA-07, MA-08, OR-12, OR-11, OR-10, OR-09, po-07
	Caminos compuestos	Contempla las mismas características que los caminos simples pero difieren porque en alguno de los emplazamientos se reconoce una estructura arquitectónica.
10	PO-04, PO-03, PO-02, PO-01, IZ-05, IZ-02, IZ-01, NT-12, NT-11, nt-03	

Sitios de observación astronómica	Adoratorios destinados a la observación del sol y los astros tomando como referencia los picos conspicuos del paisaje, se valen de un tetzacualco o una estela.	
	7	SRF-01, IZ-02, IZ-04, IZ-05, IZ-18, PO-02, nt-03
Sitios en cuevas	De los 96 sitios registrados, 23 están asociados a una cueva, lo que representa $\frac{1}{4}$ del total	
	Conpresencia prehispánica y posterior	Algunas cuevas o abrigos rocosos sobre las cañadas, por las características de las rocas diaclasadas promueven manantiales; esta sobreposición de elementos determina su uso ritual, que no sólo corresponde al periodo prehispánico, sino que ha trascendido hasta nuestros días.
	17	AJ-01,OR-02,OR-11,OR-12,MA-05,MA-09,IZ-08,IZ-20,IZ-24, IZ-28, PO-06, PO-07, NT-10, NT-13, NT-14, SRF-01, SRF-04
	Únicamente con culto contemporáneo	De esas 23 cuevas, en seis encontramos ritual contemporáneo, destaca la ausencia en superficie de material arqueológico prehispánico.
	6	IZ-09, IZ-10, IZ-11, IZ-30, OR-15, PO-05
Sitios de culto comunal	Alejados de toda articulación teológica y complicada parafernalia, muestran materiales burdos propios de la vida cotidiana.	
	Prehispánicos	La mitad del registro corresponde a lugares de ofrendas campesinas, por debajo de la cota de 4400m/nm. Estos sitios carecen de elementos arquitectónicos, ídolos, cerámica suntuaria, pintura rupestre y orientación astronómica. No son citados por las fuentes históricas, y no se encuentran sobre las principales cimas. Su ubicación corresponde a parteaguas sobre los afluentes que riegan los campos, en algunas ocasiones se aprovechan algunas plataformas naturales y cimas secundarias con dominio del paisaje. Para estos sitios no se requiere una iniciación especial, o un ascenso espectacular.
	48	CP-02, OR-01, OR-02, OR-03, OR-04, OR-12, TX-01, MA-03, MA-06, MA-07, MA-08, MA-09, MA-10, MA-11, MA-12, MA-13, SRF-02, SRF-03, SRF-04, IZ-03, IZ-06, IZ-09, IZ-10, IZ-11, IZ-12, IZ-13, IZ-15, IZ-16, IZ-21, IZ-24, IZ-28, PO-04, AJ-01, AJ-02, AJ-04, AJ-05, NT-01, NT-04, NT-06, NT-07, NT-08, NT-09, NT-10, NT-12, NT-13, NT-14, NT-15, NT-16

Sitios de culto comunal	Virreinal	Es difícil en campo diagnosticar la cerámica de este periodo. Sin embargo, ya tenemos identificados algunos materiales y fuentes históricas que demuestran el uso de la montaña para cultos subalternos calificados en ese momento como de idolatría.
	15	MA-07, MA-08, MA-09, MA-13, SRF-01, IZ-10, IZ-11, PO-06, PO-07, AJ-01, AJ-02, AJ-03, AJ-04, NT-07
	Contemporáneos	La lista que se presenta para este rubro está más allá de los trabajadores del temporal o graniceros, y agrupa todas las manifestaciones rituales como santuarios, cruces de agua, destinos de peregrinación y altares cristianos
	32	CP-03, OR-14, OR-15, TX-01, MA-03, MA-08, MA-09, MA-13, MA-14, SRF-01, SRF-02, SRF-03, IZ-06, IZ-08, IZ-09, IZ-10, IZ-11, IZ-20, IZ-24, IZ-26, IZ-30, PO-05, PO-06, AJ-01, AJ-03, AJ-04, NT-03, NT-07, NT-08, NT-10, NT-14, NT-17
Sitios de diferenciación teológica		Según las fuentes históricas en el Monte Tláloc y La Malinche. Por otra parte el conocimiento astronómico para el manejo de los adoratorios con tetzucualcoyestela, conforman un punto de diferenciación con el campesinado. Así también la existencia de un ayauhcalli y la presencia de ídolos.
	9	MA-01, SRF-01, IZ-02, IZ-04, IZ-05, PO-01, AJ-03, NT-03, NT-11
Sitios de sacrificio		Las evidencias arqueológicas no son tan contundentes como las fuentes históricas para sustentar este apartado que presta especial atención al ritual del neutzmanalitztli y al sacrificio infantil.
	6	MA-01, SRF-01, IZ-01, IZ-08, PO-03, NT-07

Sitios adosados a grandes rocas	Las grandes rocas erráticas son un excelente señalamiento en el paisaje, ofrecen abrigo para depositar las ofrendas, su importancia ya ha sido señalada por Johanna Broda.	
	Prehispánicos	Algunas rocas se encuentran trabajadas con elaborados petroglifos, otras, simplemente marcan un lugar en el paisaje para depositar ofrendas.
	10	OR-09, OR-10, MA-05, IZ-02, IZ-03, IZ-18, IZ-19, IZ-22, IZ-29, NT-03
	Contemporáneos	Los tres sitios marcados tuvieron en la antigüedad gran relevancia, actualmente se les asignan nuevas metáforas.
	3	IZ-18, IZ-19, NT-03
Sitios de uso industrial	Corresponde a la presencia humana en la montaña con fines de orden productivo. Apunta a la posibilidad de realizar en el futuro trabajos de arqueología industrial.	
	Prehispánicos	Extracción de obsidiana
	1	OR-08
	Virreinato	Extracción de azufre y hielo
	Contemporáneos	Extracción de azufre (hasta inicios del siglo xx), más recientemente expoliación forestal e industria turística.

Conclusiones

En estas páginas se ha intentado presentar a la alta montaña como un telón de lo sagrado, como un paisaje ritual con la intención de rescatar el patrimonio cultural. Se insiste en la tarea de presentar y describir la manera en que las antiguas y actuales poblaciones han percibido la montaña incorporándola dentro de sus sistemas de cosmovisión. La lectura demuestra que la relación hombre/montaña es, de hecho, muy compleja. El paisaje cultural no es una construcción fija. Cada pueblo y cada generación encuentran en la misma montaña diferentes puntos de interés que organizan y determinan su modo de percibirla.

La montaña, a la que hacemos referencia como paisaje ritual, no está circunscrita por arriba de una cota altitudinal como se insiste en la moderna conceptualización geomorfológica, ni encuentra en sus magníficas cimas el *axis mundi* de la espiritualidad humana. La montaña se diluye por contornos fluctuantes que se dispersan entre los valles y se inserta en la lejanía del horizonte; el pilar espiritual no está únicamente en la cúspide; encuentra múltiples ejes que se dispersan por cañadas, laderas y cuevas: la montaña está más allá del espacio que ocupa y arremete con sus cumbres en el imaginario forjando una identidad colectiva que fortalece la existencia de las comunidades que habitan al somonte.

Posdata

Agradezco a los coordinadores de este volumen y al equipo editorial el permitirme realizar cambios al texto original justamente antes de enviar a impresión este volumen, acarreando cambios en la formación por la incorporación de datos que corresponden a los resultados de los trabajos del Proyecto de Arqueología Subacuática en el Nevado de Toluca, temporada 2007, para los sitios, NT-02, NT-07, NT-08; además de agregar 10 sitios de registro reciente: SRF-04, IZ-23, IZ-24, IZ-25, IZ-26, IZ-27, IZ-28, IZ-29, IZ-30 y PO-07.

Bibliografía

Anales de Cuauhtitlán

1975 “Anales de Cuauhtitlán”, en *Códice Chimalpopoca*, México, UNAM.

Broda, Johanna

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

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

2001 *La montaña en el paisaje ritual*, México, IIH-UNAM/CONACULTA/ INAH/BUAP.

Iwaniszewski, Stanislaw

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

2001 “Y las montañas tienen género. Apuntes para el análisis de los sitios rituales en la Iztaccíhuatl y el Popocatepetl”, en Broda, Iwaniszewski y Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, iih-unam/conaculta/inah/buap, pp. 113-147.

Montero García, Ismael Arturo

1995 “Arqueología de alta montaña”, en *Coloquio Cantos de Mesoamérica: Metodologías científicas en la búsqueda del conocimiento prehispánico*, México, Instituto de Astronomía, Facultad de Ciencias-unam, pp. 293-314.

2001 “Buscando a los dioses de la montaña: una propuesta de clasificación ritual”, en Broda, Iwaniszewski y Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México iih-unam/conaculta/inah/buap, pp. 23-47.

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

Motolinia, Toribio de Benavente

1967 *Memoriales* (edición facsímile de documentos históricos de México), México, unam.





Antecedentes históricos y arqueológicos del Monte Tlálóc, Estado de México

Oswaldo Roberto Murillo Soto

Licenciatura en Arqueología-ENAH

Teóricamente, existen cuatro razones que pudieron motivar a los hombres del México antiguo a subir a las montañas: la primera de ellas fue el acceso a las minas; una segunda razón fue la explotación de los recursos que ofrecían los bosques, como la madera y la caza; la tercera, el establecimiento de rutas de intercambio (limitado a zonas de paso) y la cuarta, la religión, probablemente la razón más importante según se documenta en el amplio acervo de fuentes históricas que describen las múltiples ascensiones de carácter ritual, y la evidencia arqueológica procedente de distintos sitios en las montañas [Iwaniszewski, 1986; Montero, 1988, 2004, 2005; Arribalzaga, 2005].

Los cerros y las montañas son espacios sacralizados por el hombre, se les vincula con aspectos divinos. Prueba de ello son las abundantes ofrendas depositadas en sus cuevas, laderas, barrancas, lagunas, manantiales y cimas, sean éstas antiguas o contemporáneas.

El paisaje adquiere cierta ritualidad y cada sociedad brinda jerarquías a su entorno. Para Broda los lugares de culto en los cerros (durante la época prehispánica) conformaban un paisaje ritual, es decir, un paisaje culturalmente transformado a través de la historia [Broda, 2007:296]. Rivas añade “al adoptar el paisaje natural, el hombre lo transforma en paisaje cultural”, citando a Broda plantea que los sitios que revelan actividades de culto en los

montes fueron elegidos por sus características topográficas, posiblemente para la observación de calendarios de horizonte, para controlar el acceso a recursos explotables y para la celebración de fiestas del calendario agrícola, entre otras actividades [Rivas, 2007:269-270].

En el México prehispánico los rituales efectuados en los montes *generalmente* eran destinados para fungir como medios propiciatorios de un cambio climático favorable para realizar la práctica de la agricultura, es decir, se efectuaba la petición de lluvias necesarias para el sano crecimiento de las plantas cultivadas, sin que éstas se tornasen excesivas o dañinas a los cultivos, en especial al del maíz; o bien, las ofrendas vinculadas al ciclo agrícola se entregaban como muestra de agradecimiento por la acción vivificante de la lluvia en los campos y por las provisiones recibidas durante el año.

En el *Códice Florentino* se enfatiza la naturaleza e importancia que poseían los montes para los pueblos mesoamericanos:

La gente de aquí de Nueva España, los ancianos decían: Estos [ríos] vienen de allá, de allá parten hacía acá, de Tlalocan, por que son de propiedad, por que salen de ella, de la diosa llamada, Chalchiuhtli Icue.

Y decían que los cerros tienen naturaleza oculta; solo por encima son de tierra, son de piedra; pero son como ollas, como cajas están llenas de agua, que allá está. Si en algún momento se quisiera romper la pared del cerro, se cubriría el mundo de agua [...] [*Códice Florentino*, lib. XI, cap. XII, párrafo 1°, fol. 223v].

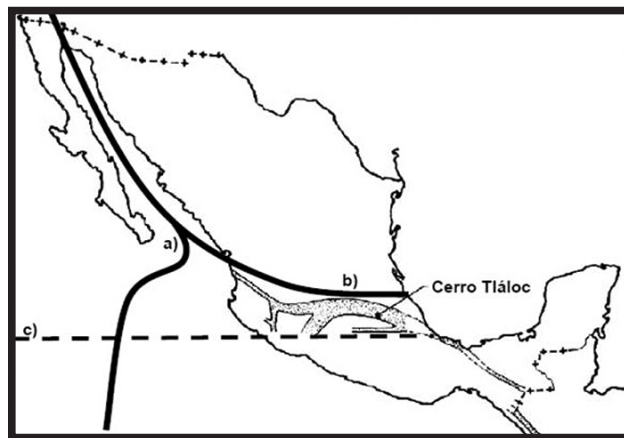
Desde esta perspectiva se consideraba que los montes generaban vida desde el interior de la tierra al fungir como recipientes de agua vital, asimismo, se convertían en la entrada propicia al Tlalocan, por lo tanto, las ofrendas que se depositaban en tales accesos debían conferirse a las deidades respectivas en tiempo y forma específicos.

Por procedimiento metodológico, Rivas propone clasificar los lugares de culto y ritual del México antiguo en: 1) lugares macrorregionales centrales y 2) sitios periféricos, siendo los segundos complementarios a los primeros [Rivas, 2007:271-272]. El Monte Tláloc, ubicado en el Estado de México, se convirtió en un sitio ceremonial central, tal vez el más importante entre la Cuenca de México y el Valle de Puebla-Tlaxcala [Duran, 1967, lib. I, cap. VIII:83]. Debido a la importancia de este santuario de montaña a continuación se expone su historia y el aporte de las investigaciones arqueológicas llevadas a cabo hasta el momento.

Ubicación geográfica

El Monte Tláloc es un viejo estratovolcán que se formó hace 5 millones de años, a finales del Mioceno. Terminó su formación a principios del Pleistoceno, hace 2 millones de años [Montero, 2004:153]. Perteneció a la provincia fisiográfica del Eje Neovolcánico Transversal Mexicano y su subprovincia es la de Lagos y Volcanes del Anáhuac [Arribalzaga, 2005:12].

Figura 1



- a) Sistemas de fallas de San Andrés.
- b) Fracturamiento de Chapala – Acambay.
- c) Fracturamiento Humboldt.

Fuente: Arribalzaga [2005:12]

En este mapa de Mooser [1968] se puede ubicar al Cerro Tláloc con respecto a la Faja Volcánica Transmexicana [tomado de Arribalzaga, 2005:12]. Se localiza en la llamada Sierra de Río Frío en el Estado de México, dentro del Parque Nacional Izta-Popo-Zoquiapan; oficialmente tiene una altura de 4 125 msnm, sin embargo, se ha propuesto que esta montaña alcanza los 4 150 msnm [Iwaniszewski, 1994:159]. Las coordenadas UTM (Unidades Transversales de Mercator basadas en el sistema métrico decimal) promedio que delimitan al cerro, tomadas a partir de la cota de los 3 500 msnm, son: E 0525 000 a 0535 000 y N 2143 500 a 2152 000 [Arribalzaga, 2005:10]. Se recomienda ver la Carta Topográfica del INEGI escala 1:50 000, CHALCO E14B31.

El Poyauhtécatl y sus otros nombres

Monte Tláloc ha recibido otros nombres con los cuales también puede ser identificado, uno de ellos es el de *Poyauhtécatl* [“El que habita entre nieblas”], así mismo, ha sido llamado *Poyauhcan*, *Poyauhtla*, *Poyauhtitlan* o *Poyauhtlan* [“Lugar de Nieblas”]. El hecho que se le hayan otorgado estos nombres podría aludir a que es considerado como el sitio mítico donde habita el Señor Tláloc, también por ser el lugar terrestre donde se materializa el significado etimológico [Montero, 2004:68]. Cabe mencionar que El Pico de Orizaba también ha sido llamado *Poyauhtécatl* [Torquemada, 1969, lib. XIV, cap. XLI:618]. Otros lo nombraron “Tlalocan”, “Sierra de Texcoco”, “Tlalocatepetl”, “Serranía de Tláloc”, “Sierra de Tlaloca”, “Sierra de Tlalocan”, “Sierra de Tláloc” [Iwaniszewski, 1994:160; Montero, 2005:78; Alva, 1985:294; Xolotl, 1951:21].

Fray Diego Duran aporta una interesante descripción alusiva al nombre otorgado a esta montaña por parte de los naturales de estas tierras en el siglo XVI:

Llamaban el mesmo cerro de este ídolo (Tláloc) a un cerro alto que está en términos de Coatlinchan y Coatepec y, por la otra banda, parte términos con Huexotzinco. Llamam hoy día a esta sierra Tlalocan, y no sabré afirmar cuál tomó la denominación de cuál: si tomó el ídolo de aquella sierra, o la sierra del ídolo. Y por lo que más probablemente podemos creer es que la sierra tomó del ídolo, por que como en aquella sierra se congelan nubes y se fraguan algunas tempestades de truenos y relámpagos y rayos y granizos, llamáronla Tlalocan, que quiere decir “el lugar de Tláloc” [1967, lib. I, cap. VIII, t.6:82].

Juan Bautista Pomar en su *Relación de Texcoco* (siglo XVI) señala: “Llamóse este cerro donde antiquísimamente estaba este ídolo, Tláloc, de manera que el ídolo se llamaba Tláloc, y el cerro y la montaña lo mismo...” [1975:14].

Arribalza cita al historiador tlaxcalteca Diego Muñoz Camargo, quien en su obra *Historia de Tlaxcala* menciona el arribo de tribus chichimecas que se establecieron en un sitio llamado *Poyauhtitlan*, en el territorio de Texcoco [2005:47, 48; Morante, 1997:126]. Por otro lado, Morante refiere a Fray Juan de Torquemada, quien llama Poyauhtla a la región oriental del Monte Tláloc, y agrega que en ella se encuentra una *ayauhcalli*, “casa de la niebla”, es decir, un adoratorio dedicado a Tláloc [1997:121].

La Mítica Montaña

En la Plancha I del *Códice Xolotl* [1980] (documento considerado de tradición Acolhua–Chichimeca, con un posible sustrato otomí), se expone la primera representación pictográfica y alusión histórica del monte sagrado; en ella aparece Nopaltzin (hijo del mítico caudillo chichimeca Xolotl) sobre una montaña algo más alta que las demás (la Sierra de Tláloc). Los ojos (se distinguen cuatro) indican, que desde la altura del Tláloc, Nopaltzin vio los valles y se fijó en las ruinas que habían dejado sus antiguos habitantes. Inmediatamente bajó de la montaña rumbo a Texcoco [*Códice Xolotl*, 1980: vol. 1:21]. Estos sucesos fueron previos a la toma de posesión de distintos sitios en la Cuenca de México por parte de este personaje y sus familiares [Alva, 1985:294-298].

La visita de Nopaltzin a la montaña fue un suceso muy importante para la historia de los acolhuas y chichimecas, probablemente este sitio mítico e identitario lo convertía en un lugar propicio para legitimar el poder de sus gobernantes [Morante, 1997:121; Arribalza, 2005:48; Montero, 2005:82; Iwaniszewski, 2007:124,125]. En *Los Anales de Cuauhtitlán* (fol. 36) se narra un incidente con un significado mítico–político acontecido durante la juventud de Nezahualcóyotl:

Así se entretenía jugando Nezahualcóyotl,
pero, una vez, se cayó en el agua.
Y dicen que de allí lo sacaron
los hombre-búhos, los magos;
vinieron a tomarlo, lo llevaron
allá, al Poyauhtécatl,¹
al Monte del Señor de la niebla.
Allí fue él a hacer penitencia y merecimiento.
Estando allí, según se dice,
lo ungieron con agua divina,
con el calor del fuego.
Y así le ordenaron, le dijeron:
tú, tú serás,
a ti te ordenamos, éste es tu encargo,
así, para ti, en tu mano,

¹ Muy probablemente el Poyauhtécatl citado en *Los Anales de Cuauhtitlán* se refiere a la cima del Monte Tláloc [Montero, 2005:82; Morante, 1997:121; Arribalza, 2005:48].

habrá de quedar la ciudad.
 Enseguida los magos lo regresaron
 al lugar de donde lo habían traído...

Este hecho fue definitivo en la vida del futuro gobernante texcocano, el visitar la montaña sagrada de los ancestros y el hacer penitencias en ella, le redituó en la obtención del favor de las deidades que ahí habitan y le garantizó el éxito en sus empresas políticas futuras.

Por otra parte, en la descripción de la fiesta ritual celebrada en la cima del Tlalóc durante el *Huey Tozoztli*, Fray Diego Duran enfatiza la peregrinación al Tlalocan de “toda la nobleza de la tierra, así de príncipes y reyes como de grandes señores”, así como la existencia de un estricto orden jerárquico en la presentación de los gobernantes ante la deidad. Dicho orden de carácter ritual estaba vinculado directamente con la forma y la entrega de las ofrendas, mismo que debía ser respetado por todos los peregrinos [1967, lib. I, cap. VIII:83-85]. La recreación de hechos míticos por parte de los gobernantes o en presencia de ellos durante los rituales agrícolas refleja sin duda la política del Estado dominante de justificar y legitimar su poderío [Iwaniszewski, 2007:124].

El santuario y sus ídolos

Constituyéndose como un sitio ceremonial prehispánico central en la cima del Tlalocan se encuentra la construcción arquitectónica con las mayores dimensiones conocidas hasta el momento de todos los adoratorios prehispánicos en las montañas de México, es Duran quien la describió ampliamente:

En este cerro, en la cumbre de él, había un gran patio, cuadrado, cercado, de una bien edificada cerca, de estado y medio [se trata del llamado tetzacualco], muy almenada y encalada, la cual se divisa de muchas leguas. A una parte de ese patio estaba edificada una pieza mediana, cubierta de madera, con su azotea, toda encalada de adentro y de fuera. Tenía un pretil galano y vistoso. En medio de esta pieza, sentado en un estradillo, tenían al ídolo Tlalóc, de piedra [...]

A la redonda de él había cantidad de idolillos pequeños, que lo tenían en medio, como a principal señor suyo, y estos idolillos significaban todos los demás cerros y quebradas que este cerro tenía a la redonda de sí [...] [1967, lib. I, cap. VIII:82].

Es hasta el año de 1880 que la nación mexicana, motivada por los descubrimientos de Désiré Charnay en la Iztaccíhuatl, muestra interés por la ruinas

Figura 2



La cima del Monte Tláloc muestra la espectacular calzada que conduce al *tetzacualco* [tomado de Montero, 2005:81].

arqueológicas del Tlalocan, así lo informaba *La Libertad* el 15 de noviembre:

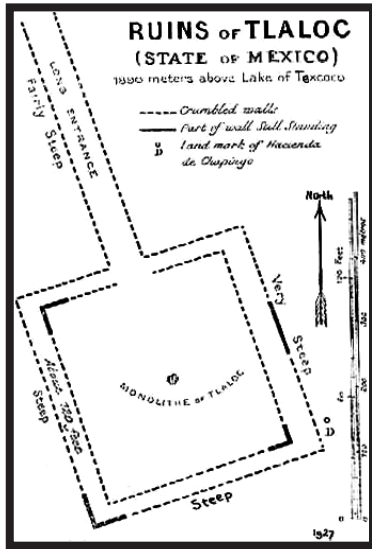
Jeroglífico descubierto en Tlalo

A principios del corriente mes ha visitado las montañas de Tlalo una comisión de la Sociedad de Geografía y Estadística, con el fin de estudiar las ruinas antiguas que allí se encuentran, y que según sabemos, representan una especie de fortaleza. Los descubrimientos hechos parecen ser de alguna importancia, pues se han encontrado algunos jeroglíficos que denotan la época de aquellas construcciones. Parece ser que el Sr. Vicente Reyes, que es una de las personas que formaba dicha comisión, publicará el informe que rendirá la Sociedad de Geografía [Díaz, 1990:46].

Después de ese primer reporte se han realizado múltiples ascensos con el fin de profundizar el conocimiento arqueológico del sitio. Entre los investigadores dedicados a ello se encuentra Leopoldo Batres (1903, 1904 y 1905); en 1929 la cumbre fue investigada por Constantine Rickards; posteriormente en 1953 y 1957 por Wicke y F. Horcasitas; Eduardo Noguera (1964); Robert F. Heizer y Hower Williams (1963 y 1965); J. R. Parson (1971); Fernando Cortés de Brasdefer (1979); Stanislaw Iwaniszewski (1986, 1994 y 2004); Arturo Montero (1988 y 2004); Anthony F. Aveni (1988); Ivan Sprâjc (2001); Feli-

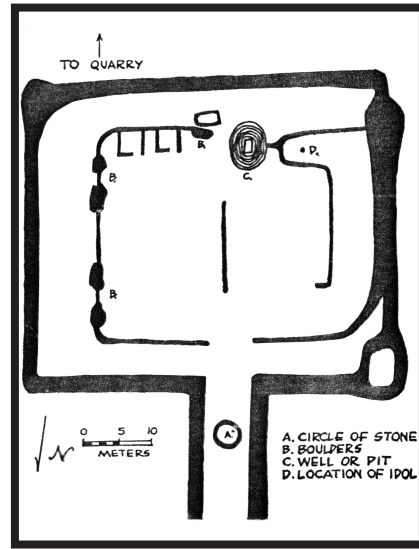
pe Solís, Richard Townsend, Hernando Gómez Rueda y Alejandro Pastrana (1989); Johanna Broda (1991); Richard Townsend (1991); Rubén Morante (1997); Víctor Arribalzaga (2004, 2005, 2006 y 2007); entre otros [Arribalzaga, 2005:67]. Algunas de estas investigaciones han aportado valiosas representaciones planimétricas del templo, las cuales nos muestran la dinámica de

Figura 3



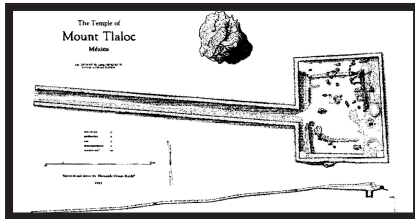
Croquis elaborado por C. Rickards en 1929 [tomado de Rickards, 1929:198].

Figura 4



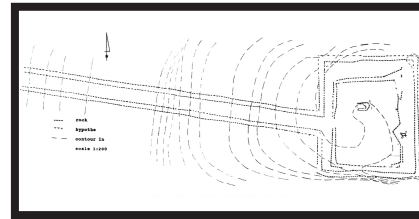
Croquis elaborado por F. Horcasitas en 1953 [tomado de Arribalzaga, 2005:92].

Figura 5



Plano elaborado por H. Gómez Rueda en 1989 [tomado de Arribalzaga, 2005:99].

Figura 6



Plano elaborado por S. Iwaniszewski en 1994 [tomado de Iwaniszewski, 1994:163].

los cambios que ha sufrido el mismo. Durante la temporada de campo 2006 del Proyecto Arqueológico Cerro Tláloc, el arqueólogo Hans Martz de la Vega encabezó un arduo y meritorio levantamiento topográfico del sitio, el cual se recomienda revisar para futuros trabajos, una vez que esté disponible.

Iwaniszewski señaló que la calzada mide aproximadamente 150.5 m de largo en el exterior y 152.30 m por la parte interior hasta la entrada, con un ancho de 5 m; en algunos lugares los muros aún conservan una altura de 1.30-1.70 m de alto, con un ancho de 2.30 m. El *tetzacualco* está constituido por un muro doble, el exterior mide 50 m de largo por 60 m de ancho, siendo los lados más largos los ubicados al este y el oeste; las dimensiones del muro interior son 47 m de largo y 34 m de ancho con un espesor aproximado de 1.5 m. Estas medidas fueron registradas con los muros derrumbados. Asimismo, propone que el muro interior puede corresponder a una primera fase constructiva, mientras que el muro exterior a una segunda, la cual muy probablemente se efectuó durante el periodo Posclásico [1994:161-165]. En 2006 el Proyecto Arqueológico Cerro Tláloc inició los trabajos de restitución de los muros exteriores del templo y la entrada de la calzada (alrededor de 28 m restituidos a la fecha); se recomienda revisar los informes técnicos aportados por el arqueólogo Victor Arribalza una vez que estén disponibles para actualizar la información sobre la arquitectura y dimensiones del adoratorio.

Las fuentes históricas no aportan demasiada información sobre aquellos quienes edificaron el templo; Pomar señaló: “hay sospechas que lo hicieron un género de gentes que llamaron Tulteca que hubo antiguamente en esta tierra” [1975:15]. Ixtlilxóchitl [1985, I:273] menciona que el santuario que estaba en lo más alto de la Sierra de Tetzoco era visitado por los toltecas antes de la llegada de los mexicanos.

La evidencia arqueológica postula con base en los materiales expuestos en superficie que los tiestos cerámicos más antiguos pertenecen a un periodo Tolteca Tardío y a un Azteca Temprano [Iwaniszewski, 1994:165], sin embargo, Solís y Townsend [1991:28-29] señalan la existencia de material cerámico del Periodo Clásico (Teotihuacan), Tolteca Temprano (950-1150 dC) y Azteca Temprano (1150-1350 dC) aunque la mayoría de los tiestos en superficie pertenecen al siglo xv y xvi (tipos Azteca iii y Azteca iv de Vaillant), es decir, el sitio fue utilizado desde principios de nuestra era hasta el final del dominio Mexica (es muy probable que se siguiera utilizado hasta principios del periodo

colonial, Arribalzaga [2005:66, 122-125] detectó un sitio con ofrendas cercano al templo y con la presencia de tiestos Azteca iv y coloniales junto con navajillas de obsidiana), es importante mencionar que no se descarta la idea de que el templo fue usado en distintos periodos y abandonado en otros.

Las primeras representaciones planimétricas del templo evidencian la existencia de un escultura dentro del *tetzacualco*. Duran, citado anteriormente, escribió sobre la existencia de ídolos en el mismo; por su parte, en la obra de Pomar se lee:

El ídolo y estatua llamado Tlaloch es más antiguo en esta tierra, por que dicen que los mismos culhuaque le hallaron en esta tierra, y no haciendo caso de él los chichimecas le comenzaron á adorar y reverenciar por dios de las aguas. Estaba en el monte mayor y más alto de esta ciudad [...] era de piedra blanca y liviana, semejante á la que llaman pómez, aunque algo mas dura y más pesada, labrado á la figura y talle de un cuerpo humano, sin diferencia ninguna. Estaba sentado sobre una losa cuadrada, y en la cabeza, de la misma piedra, un vaso como lebrillo, bien proporcionado y capaz de caber en él como seis cuartillos de agua [...] Estaba el ídolo el rostro al Oriente [...]

[...] y que Nezahualpitzintli, su sucesor, por mejorar el ídolo de piedra que estaba en el monte, mandó hacer otro mayor, de piedra negra y mas dura y pesada, de la grandeza y estatura de un cuerpo humano, y quitar el antiguo y poner este en su lugar. Y que andando el tiempo fue hecho pedazos por un rayo que dio en él, y atribuyéndolo á milagro, tornaron á poner el otro antiguo, desenterrándolo de donde lo tenían enterrado cerca de allí [1975:14,15].

En 1929, Constantine Rickards fotografió un fragmento de un ídolo que se encontraba en el *tetzacualco* (actualmente ese ídolo está perdido). Posteriormente, en 1953 F. Horcasitas y C. Wicke realizaron otra investigación en el templo, en su reporte se incluye la fotografía de un ídolo (figura 10), al parecer se trata del mismo que se reportó en 1929 [Arribalzaga, 2005:90, 91]. R. Morante [1997:126, 127] (figura 8) efectúa un análisis comparativo del ídolo del Monte Tláloc (basado en una fotografía de 1928, propiedad de un informante de nombre Francisco Soto) con un ídolo (que presentan los atributos de Tláloc) recuperado por R. García Moll en 1968 en la cumbre del Cerro La Malinche de Naucalpan, Estado de México, el cual actualmente se exhibe en el Museo de Tlatilco, Naucalpan, y que probablemente pertenece al periodo Epiclásico (750-950 dC), con un estilo escultórico regional que utiliza las formas de la tradición tolteca [Rivas, 2007:283].

Montero [2004:138,139] menciona que en 1967 montañistas reportaron

la presencia del ídolo [Leal, 1976:149]:

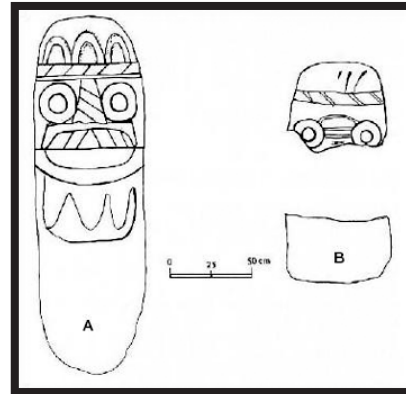
[...] esa cumbre fortificada por un muro de piedras toda una ciudadela improvisada por los remotos ancestros aztecas ya que en la planicie que es la cúspide la de la montaña hay un ídolo, pequeño y desgarrado, y para colmo caído y rodado fuera del trono, y ése el famoso

Figura 7



Escultura con los atributos de Tláloc citada por C. Rickards [1929] y F. Horcasitas [1953]. (fotografía de F. Horcasitas) [1953]. Tomado de Arribalzaga [2005:91].

Figura 8



Esculturas en piedra de Tláloc. Halladas en: a) Cerro La Malinche, según García Moll y b) el Monte Tláloc, basado en una foto de Francisco Soto tomada en 1928. Dibujo de Morante [1997:127].

Figura 9



Escultura con los atributos de Tláloc (fotografía de V. Arribalzaga) [2001].

Tláloc [Leal, 1976:149].

El ídolo mencionado actualmente se encuentra extraviado; es hasta el año 2001 que Arribalzaga recuperó, en la ladera meridional de la montaña a 4 180 msnm, una escultura con los atributos de Tláloc (figura 9), con un peso de 25 k y altura ligeramente superior a los 0.5 m [Montero, 2004:139].

Por otro lado, Arribalzaga ha reportado la existencia de pocitos o *xicallis* en rocas con evidencia de manufactura humana, ubicadas en distintos sitios cerca del adoratorio de la cima, o bien, en otros lugares de la Sierra de Río Frío [2005:137, 138, 141, 142, 144-146]. Esta alteración del paisaje resulta sugerente ya que en el *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales desta Nueva España*, de Hernando Ruiz de Alarcón se lee:

se sacrificaua derramando su sangre, para lo qual llebaua un punçon hecho de vna rajita de caña agudo, y con el se picaua las orejas... hasta derramar mucha sangre, y hechauala e unos vasitos que hazian en las piedras a modo de saleros [1987:138-140].

De las conmemoraciones y otras solemnidades

La gran fiesta en el templo del Monte Tláloc era celebrada a finales de la veintena *Huey Tozoztli* [Duran, 1967, lib. I, cap. VIII:84]. Sin embargo, en este trabajo propongo que el Tlalocan es el cerro sagrado *Poyauhtla* (lugar donde se ofrendaban sacrificios de infantes durante la veintena de Atlcahualo) al que alude Sahagún:

A estos niños llevaban a matar a los montes altos, donde ellos tenían hecho voto de ofrecer; a uno de ellos sacaban los corazones en aquellos montes, y a otros en ciertos lugares de la laguna de México [...]

El cuarto monte sobre que mataban niños se llama Poyauhtla (y) es un monte que está en los términos de Tlaxcala, y allí, cabe Tepetzinco, a la parte oriente tenían edificada una casa que llamaban ayahucalli, en esta casa mataban niños a honra de aquel monte y llamábanlos Poyauhtla, cómo al mismo monte, que esta acullá en los términos de Tlaxcala; componíanlos con unos papeles rayados con aceite de ulli [1981, lib. II, cap. XX:139,140].

Existen crónicas (citadas anteriormente) que asignan el nombre Poyauh-tlécatl tanto al Cerro Tláloc como al Pico de Orizaba; una de ellas para este último proviene del siglo XIX, de Joaquín Arróniz, y se expone en el *Atlas Arqueológico de la Alta Montaña Mexicana*, parte de ella relata: "...fueron

llevados al punto más alto de la montaña ardiente ó Volcán de Orizaba [...] Desde entonces el Poyauhtécatl, en cuya blanca cima descansa aquel astro, se llamó Citlaltepétl, esto es, Monte de la Estrella” [Montero, 2005:68].

Recapitulo la cita de Sahagún donde señala que el Poyauhtla está en los términos de Tlaxcala (desde cierta perspectiva el Pico de Orizaba está ubicado en los términos de Tlaxcala), y que en su flanco oriental se encontraba una *ayauhcalli*. En la porción oriental del Pico Orizaba (Sitio OR-13 *Torrebillas Rojas*) Stanislaw Iwaniszewski ha apuntado, basándose en una prospección con alumnos de la ENAH en la ladera este a 4 140 msnm alejado de las rutas de ascenso, que existe un amplio páramo desolado dominado por tres promontorios naturales donde halló gran cantidad de tiestos. Montero encontró cerámica compuesta de sahumadores tubulares con mango y engobe rojo, cajetes y soportes, entre otros fragmentos muy erosionados localizados en partes muy específicas del área. Y al parecer hay restos de una estructura, pero la densa capa de nieve que cubría el lugar durante la prospección que realizó el arqueólogo Víctor Arribalzaga no permitió esclarecer la posibilidad. Asimismo, es pertinente mencionar que existen imágenes que muestran un sugerente acomodo de piedras en forma cuadrangular en la porción poniente de esa montaña y que existe el reporte de un adoratorio en la cima del cerro Sillatepec a 4 000 msnm [Montero, 2005:63, 64].

Por tales motivos, el simple hecho de sugerir que el *Poyauhtla* citado por Sahagún es el Monte Tláloc parecería aventurado y más aún por que el *Poyauhtla* sería un nombre relativamente común para designar cualquier lugar o cumbre alta donde haya niebla (como el Cofre de Perote) [Alva, 1985:296; Xolotl, 1951:27; Torquemada, lib. VIII, cap. XII:147]. Sin embargo, debe considerarse para futuros trabajos que los lugares mencionados por Sahagún [1981, lib. II, cap. XX:139-141] estaban localizados relativamente cerca de las orillas de la laguna, o bien, dentro de ella, con la ciudad de Tenochtitlan en el centro; en otras palabras se puede sugerir la existencia de un “paisaje ritual de la Cuenca de México”. Broda expone que los sitios sagrados pudieran asociarse con un cronograma de las direcciones cardinales, o rumbos del universo, plasmado en la geografía de la Cuenca [2007:300, 301].

Dentro de ese “paisaje ritual de la Cuenca de México” la situación geográfica del Monte Tláloc o Poyauhtécatl (que desde cierta perspectiva también se encuentra en los términos de Tlaxcala) es aún más privilegiada a aquella que

ocuparían el Pico de Orizaba o el Cofre de Perote, puede decirse que estas cumbres son ajenas a la región.

La Sierra de Tlalocan bien pudo haber delimitado una de las direcciones cardinales dentro del sugerido “Paisaje Ritual de la Cuenca de México”, por otra parte, las enriquecedoras propuestas de otros investigadores relativas a la probable y sugerente existencia de alineamientos de tipo arqueoastronómico con otros sitios de la cuenca que incluyen el sagrado Cerro Tepetzinco [Iwaniszewski, 1994:166-173; Sprâjc, 2007; Aveni, 1991] dan pauta a valorar su importancia.

Keiko Yoneda, en su análisis cartográfico de los Mapas de Cuauhtínchan, en particular en el Mapa de Cuauhtínchan II, ha identificado el Poyauhtla como una montaña ubicada al norte de la Sierra Nevada, en la posición que encuentra el Monte Tláloc, mientras que el Pico de Orizaba se distingue claramente hacia la porción oriente de la misma [1991:184].

Otro fundamento para sustentar lo planteado debe apoyarse en el cotejo de fuentes históricas, Duran escribió:

En este mes dieciocho [el último] celebraban la solemnidad de Izcalli y Xilomaniztli y la conmemoración de Tláloc, que era el dios de las aguas y rayos y truenos y relámpagos, y en el fin de este mes, antes de los días sin provecho y demasiados, celebraban la conmemoración de Cuauhuitehua [1967, lib. II, cap. XXI:291].

En el *Códice Magliabechiano* también encontramos información valiosa sobre las festividades celebradas durante la primera veintena:

Esta fiesta llamanla los indios Xilomaniztli y los mexicanos algunos otros llamanla alcaualo [...]. Y llamanla Xilomanixtli por que la pintan con unas mazoras de maíz en el puño los cuales antes de criarse el grano llaman xilotl. De donde sale xilomanixtli que quiere decir que tiene en la mano xilotos. En esta fiesta se sacrificaba niños, el demonio se llama tlaloc, en méxico ahogaban en canoas estos niños [1983: lám. 29].

Por su parte, en la obra de Sahagún se expone:

En las calendas del primer mes del año, que se llama cuauitleoa, y los mexicanos le llamaban atcahualo, el cual comenzaba segundo día de febrero [actualmente 12 de febrero]², hacían gran fiesta a honra de los dioses del agua o de la lluvia llamados Tlaloque” [1981, lib. II, cap. XX:139].

Duran señaló que la fiesta *Xilomaniztli* (que quiere decir “*estar la mazorca en leche o empezar a brotar y a nacer la espiga del maíz*”) se celebraba el primer día

² Debe considerarse la corrección gregoriana del calendario occidental en 1582.

de la última veintena del año, el otro nombre que recibía era *Izcalli* (que quiere decir “*criarse*”), ambos aludían al crecimiento progresivo de la mazorca. Añade que durante este mes empezaba la siembra en montes y collados. El último día de ese mes se conmemoraba a *Cuahuitl ehua* (“*retoñar y empezarse a alegrar los árboles*”), sin embargo, aclara que la fiesta real se efectuaba en la primer veintena, después de los días *nen on temi* (“*días sin necesidad y provecho*”) [1967, lib. II, cap. XXI:291-293]. Por otro lado, señala que el primer día del año (1 de marzo) recibía cuatro nombres, entre ellos el de *Xilomaniztli* y el *Cuahuitl ehua*, además de que se consagraba un día para estirar a los infantes, similar a una ceremonia del último mes [*ibid.* 1967, lib. II, cap. IV:239-241]. El *Códice Magliabechiano* en parte concuerda con Duran al señalar que el primer mes se llama *Xilomaniztli* o *Atlcabualo* [1983: lám. 29] y Sahagún escribió que el primer mes se llama *Atlcabualo* o *Quauitleoa*, éste iniciaba en el actual 12 de febrero, posterior a los días *Nemontemi* [1981, lib. II:132, 133, 139]. Son evidentes las discrepancias entre los cronistas del siglo XVI en cuanto al calendario y al día de inicio del año solar utilizado por los naturales de estas tierras (sin embargo, sabemos que una veintena podía tener muchos nombres y a su vez estar dedicada a distintas deidades, por ejemplo, para Sahagún la veintena *Izcalli* estaba consagrada al Señor del Año “*Xiuhtecutili*”) [1981, lib. II: cap. XXXVII y cap. XXXVII]. Por otra parte, aunque existe información confusa es cierto que también hay ciertas similitudes en sus aportaciones que nos permiten suponer que es durante el periodo comprendido entre el último y primer mes que se efectuaban ceremonias en el Monte Tláloc. Duran escribió sobre la última veintena:

La segunda fiesta [posterior a la de *Xilomaniztli* ó *Izcalli*] era la conmemoración de Tláloc y de Matlalcueye, los cuales eran dos cerros solemnes que hay en esta tierra, donde se arman aguaceros. El uno es el que está en Tlaxcala y el otro en el que dijimos estaba el dios de los rayos y tempestades [alude al Monte Tláloc] [...]

Mataban en esta conmemoración un niño y una niña en honra de estos dos cerros; iban a ofrecer a los montes y las cuevas y quebradas sacrificios, así de ofrendas de comida, como de sangre de sus cuerpos [1967, lib. II, cap. XXI:292].

Por lo tanto, si el Monte Tláloc es el sagrado *Poyauhtla* descrito por Sahagún, las festividades en esa montaña iniciarían desde el principio del año en el *Atlcabualo* (cuando se entregaría una de las ofrendas más hermosas para las deidades del agua y los mantenimientos, la vida de un chaval), y así la propuesta de Iwaniszewski [1994], desarrollada por Morante, cobraría aún mayor

importancia:

En el Monte Tláloc podemos ver que las salidas del sol vistas desde la cúspide recorren el macizo Pico de Orizaba-Malinche en cinco días de gran importancia en el calendario mexicana (de acuerdo con Sahagún) hacia la época de la Conquista. Se trata de los nemontemi, que terminaban el xihuitl (7 a 11 de febrero gregorianos) [...]

Los ritos a la lluvia y a Tláloc se relacionan en este punto geográfico con un evento astronómico que indica el inicio del año, su frescor y el retoñar de las plantas, aquí las distintas acepciones de la voz xihuitl se hacen patentes [Morante, 1997:118].

Era durante la estación de secas cuando se celebraba la solemne fiesta en el santuario del Cerro Tlalocan a finales de la veintena *Huey Tozoztli* (29 de abril). En Duran se lee:

Enderezábase esta fiesta para pedir buen año, a causa de que ya el maíz sembrado estaba todo nacido.

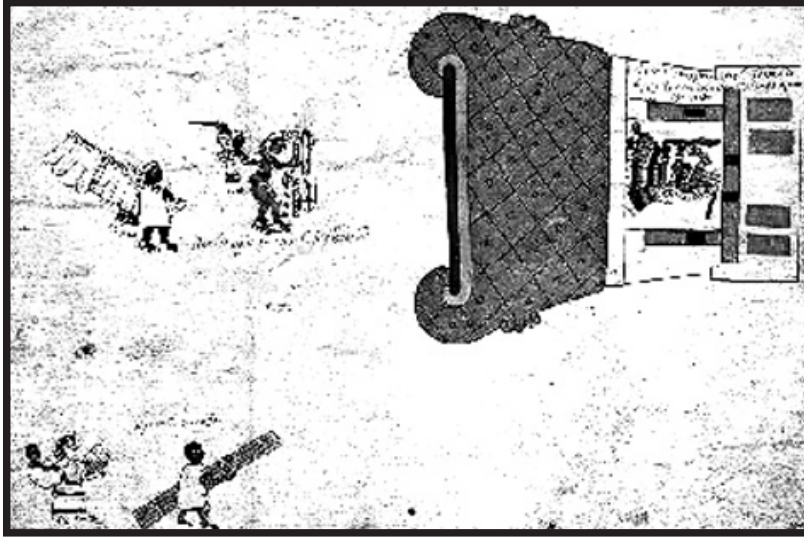
De donde el día, luego en amaneciendo, salían todos estos reyes y señores, como toda la demás gente, y tomaban un niño de seis o siete años y metíanlo en una litera, por todas partes cubierto, que nadie lo viese, y poníanlo en los hombros de los principales y, puestos todos en ordenanza, iban como en procesión hasta el lugar del patio, al cual lugar llaman tetzacualco. Y llegados ahí, delante de la imagen del ídolo Tláloc mataban aquel niño dentro en la litera, que nadie no lo veía, al son de muchas bocinas y caracoles y flautillas [...] Y así, entraban todos a ofrecer: cual manta, cual joya, cual piedra o plumas [...]

Vestido ya el ídolo y los demás idolillos [...] sacaban luego la suntuosa comida que cada rey había mandado a aderezar [...] entraban al aposento donde estaba el ídolo y, administrándole sus grandes la comida, henchían lo restante de la pieza de aquellos potajes de aves y cazas, con muchos cestillo de pan hecho de muchas diferencias, y de jícaras de cacao; todo muy bien aderezado y guisado tanto y tanto en abundancia, que no cabían en la pieza y así ponían por acá de fuera.

Acabado de poner la comida venían los sacerdotes que habían degollado aquel niño, con la sangre en un lebrillejo y el principal de ellos, con un hisopo en la mano, el cual lo remojaba en aquella sangre inocente y rociaba al ídolo y a toda la ofrenda y toda la comida, y si alguna sangre sobraba, íbase al ídolo Tlaloc y lavábale la cara con ella y el cuerpo y todos aquellos idolillos sus compañeros y el suelo. Y dicen que si aquella sangre de aquel niño no alcanzaba que mataban otro, u otros dos para que se cumpliese la cerimonia y se supliese la falta [1967, lib. I, cap. VIII:83-85].

Los niños preferidos para ofrendar eran aquellos que tenían dos remolinos en la cabeza, que hubiesen nacido en buen signo, y se tenía por buen pronóstico que lloraran demasiado al ser trasladados a los lugares de sacrificio [Sahagún, 1981, lib. I:109, 110, 139]. Según las fuentes históricas, tenían diferente procedencia: unos eran comprados [*ibid.*, 1981, lib. I:114], otros eran esclavos

Figura 10



Procesión que se dirige al Templo de Tláloc ubicado en la cima de una montaña, durante la veintena de *Huey Tozoztli* [*Códice Borbónico*: 25].

[Pomar, 1975:19] y por último, siguiendo el mito de la niña Quetzalxochtzin, se trataba de hijos de la nobleza [Motolinia, 1967:63].

Sahagún [1981, lib. I, cap. xx:139] narra que después de sacrificados los niños eran cocinados y comidos; Pomar [1975:19] y Motolinia [1967:63] refieren que eran degollados y envueltos en mantas para ser depositados en una cueva, los muertos que estaban destinados al Tlalocan debían ser enterrados íntegros [Sahagún, 1981, lib. III, cap. II:297]. Diferente propuesta tiene Kingsborough [nota al *Códice Vaticanus (3738) A*, 1964:130] del epílogo de esta inmolación:

[...] abrían una entraña de aquellos niños sacrificados y metían dentro de ella masa de maíz y frijoles, y la ponían así en una casa de piedra. Pasados cuatro días venían a sacarla y miraban, si la masa estaba putrefacta y se había esponjado, era signo de buen año, y si no, de malo.

Duran describe las solemnidades finales de la festividad en la montaña:

[...] Lo cual todo concluido, constituían una compañía de cien soldados [...] y dejábanlos en guarda de toda aquella rica ofrenda y abundante comida que allí se había ofrecido [...]

Esta guardia duraba hasta que toda aquella comida y cestillos y jícaras se podrían y las plumas se podrían con la humedad. Todo lo demás, lo enterraban allí y tapiaban la ermita

hasta otro año [...] [1967, lib. I, cap.viii:85].

Es en la veintena del Tepehíhuitl (“fiesta de cerros”) que la gente veneraba el Monte Tláloc y algunos otros; se lee en Duran:

[...] toda la multitud de la gente que en la tierra había, se ocupaba de moler semillas de bledos y de maíz, y de aquella masa hacer un cerro, que representaba el volcán [Popocatépetl]. Al cual ponían sus ojos y su boca y le ponían en un prominente lugar de la casa, y alrededor de él, ponían otros muchos cerrillos de la masa de tzoalli, con sus ojos y su boca, los cuales todos tenían sus nombres, que era el uno Tláloc [...] [1967, lib. I, cap. xviii:165].

La destrucción del Santuario

La Santa Inquisición recibió una denuncia el 22 de junio de 1539, en la que se argumentaban actos de idolatría en la sierra que se dice Tlalocatepetl, donde estaba un ídolo, es a don Carlos Chichimecatecotl³ a quien se le imputan esos actos de idolatría, entre otros cargos (nunca se presentó evidencia directa mas le fueron incautadas muchas propiedades); es encarcelado el 4 de julio de ese año y presentado ante fray Juan de Zumárraga. En el proceso inquisitorial en su contra nunca se mencionó que él estuviera involucrado directamente en algún ritual en la montaña, aunque sí poseía un códice, “[...] un libro o pintura de indios, que dijeron ser la pintura o cuenta de las fiestas del demonio que los indios solían celebrar en su ley [...]”. Finalmente, es sometido a un acto público de fe (la hoguera) en la Plaza de México (hoy la Alameda Central de la ciudad de México), el domingo 30 de noviembre de 1539 [Montero, 2005:199, 200; Arribalzaga, 2005:63-65]. Las intenciones del juicio corresponden más a un caso de avaricia que a la defensa de la fe. Pomar nos habla del ídolo que los enviados de la Santa Inquisición encontraron en el templo:

Y a este hallaron [se refiere al ídolo de piedra blanca quebrado por los Huexotzinco] en tiempo de D. Fr. Juan de Zumárraga, primer Arzobispo de México, pegado el un brazo con tres gruesos clavos de oro y uno de cobre: que haciéndolo pedazos por su mandato se lo quitaron [1975:13].

La visita de esta comisión no sólo destruyó al ídolo (del que se obtuvieron siete barras de oro y otras piedras preciosas, que se adjudicó la Iglesia Católica)

³ El procesado se llamaba Don Carlos Ometochtzin, aunque según otros se apellidaba Yoyontzin, en su lengua, y Mendoza en la castellana, pero él se designó como Chichimecatecutli, que era el título que se daban los señores de Tetzcoco; era nieto de Netzahualcoyotl e hijo de Netzahualpilli.

sino también, al Santuario de Tláloc y demás ídolos.

Es evidente que el Monte Tláloc es la montaña más documentada del país y, sin embargo, aún se desconoce mucho de ella. Esto debería motivar a futuros investigadores interesados en el tema a desarrollar nuevas propuestas de investigación en las distintas ramas de la antropología ya sea en esta montaña y sus parajes o bien en alguna otra, antes que sea demasiado tarde, ya que en todo momento debe tenerse presente la intemperie a la que están sometidos los materiales arqueológicos, el saqueo, la pérdida de tradiciones y valores, sobre todo en un país que se ha olvidado del campo y se ha enfocado en el fomento de la maquila de productos industriales.

Bibliografía

Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de

1985 *Obras históricas*, México, UNAM (tomo I).

Arribalzaga Tobón, Víctor Manuel

2005 *Los caminos al Tlalocan, múltiples rutas prehispánicas al sitio ceremonial en la cumbre del Cerro Tláloc, Estado de México*, tesis para optar por el título de Licenciado en Arqueología, México, ENAH.

Aveni, A. F.

1991 “Mapping the Ritual Landscape: Debt Payment to Tlaloc During the Month of Atlcahualo”, en Carrasco, David (ed.), *To Chance Place: Aztec Ceremonial Landscapes*, Niwot, University of Colorado Press, pp. 58-73.

Broda, Johanna

2007 “Ritos Mexicanos en los Cerros de la Cuenca: Los Sacrificios de Niños”, en Broda, Johanna; Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La Montaña en el Paisaje Ritual*, México, ENAH/Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, pp. 296.

Códice Borbónico

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

Códice Florentino

1980 Manuscrito 218-20 de la colección Palatina de la Biblioteca Medicea Lauren-

ziana, ed. facs., 3 volúmenes, Gobierno de la República, Archivo General de la Nación, México, D. F.

Códice Magliabechiano

1983 Texto explicativo del llamado *Códice Magliabechiano*, introducción y explicación por F. Anders y M. Jansen, con las contribuciones de Jessica Davilar y Anuska Vant Hoff, Akademischer und Druck Verlagsanstalt (Viena), FCE, México.

Códice Vaticanus (3738) A o Códice Vaticano Latino (3738) o Códice Ríos

1964 *Antiquities of México* (editado por Kingsborough, Lord. Londres, R.U., facsímile, volumen III, estudio e interpretación de José Corona Núñez), editado por la SHCP, México.

Códice Xolotl

1980 *Códice Xolotl*, 2 vols., Instituto de Investigaciones Históricas–UNAM, Colección Serie Amoxtlí, núm. 1 [véase texto explicativo en el vol. 1 y láminas del vol. 2], México.

1951 *Códice Xolotl*, 2 vols. Instituto de Investigaciones Históricas–UNAM, núm. 22, México [véase texto explicativo en el vol. 1 y láminas del vol. 2].

Díaz y de Ovando, Clementina

1990 *Memoria de un debate (1880). La postura de México frente al patrimonio arqueológico nacional*, México, UNAM.

Duran, fray Diego

1967 “I. Libro de los ritos y ceremonias en las fiestas de los dioses y celebración de ellas”, en *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, tomo I, Ángel María Garibay (ed.), Colección Biblioteca Porrúa, núm. 36, México.

1967 “II. El Calendario Antiguo”, en *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, Tomo I, Ángel María Garibay (ed.), Colección Biblioteca Porrúa, núm. 36, México.

Iwaniszewski, Stanislaw

1986 “La Arqueología de Alta Montaña en México y su estado actual”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 18, México, pp. 249-273.

1994 “Archaeology and Archaeoastronomy of Mount Tlaloc, México: A Reconsideration”, en *Latin American Antiquity*, vol. 5, núm. 2, pp. 158-176.

2007 “Y las Montañas Tienen Género. Apuntes para el análisis de los sitios rituales en

la Iztaccíhuatl y el Popocatepetl”, en Broda, Johanna; Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La Montaña en el Paisaje Ritual*, México, ENAH/ Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, pp. 124, 125.

Leal Sierra, Manuel

1976 *Medio siglo de excursión (1920-1970)*, México, Editorial B., Costa-AMIC.

Montero García, Ismael Arturo

1988 *Iztaccíhuatl, Arqueología en Alta Montaña*, tesis para optar por el título de Licenciado en Arqueología, México, ENAH.

2004 *Atlas Arqueológico de la Alta Montaña Mexicana*, México, Gobierno de los Estados Unidos Mexicanos/Secretaría del Medio Ambiente y Recursos Naturales/Comisión Nacional Forestal.

2005 *Los Símbolos de las Alturas*, tesis para optar por el Título de Doctor en Antropología, México, ENAH.

Morante López, Rubén B.

1997 “*El Monte Tláloc y el calendario mexicana*”, en Broda, Johanna y Albores, Beatriz (ccords.), *Graniceros. Cosmovisión y metereología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense, A. C./Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM.

Motolinia, Toribio de Benavente

1967 *Memoriales* (edición facsímile de documentos históricos de México), editado por la UNAM, México.

Muñoz Camargo, Diego

1981 *Descripción de la Ciudad y Provincia de Tlaxcala De las Indias y del Mar Océano para el buen gobierno y ennoblecimiento de ellas*, edición facsimilar del Manuscrito de Glasgow con un estudio preliminar de René Acuña, México, UNAM.

Pomar Bautista, Juan

1975 *Relación de Tezcoco (Siglo XVI)*, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.

Rickards, Constantine G.

1929 *The ruins of Tlaloc, State of México*, Francia, Journal de la Societé des Américanistes de Paris, vol. 21, Francia, pp. 197-199.

Rivas Castro, Francisco

2007 “El Culto a las Deidades del Agua en el Cerro y Cañada de San Mateo

Nopala; Naucalpan, Estado de México”, en Broda, Johanna; Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La Montaña en el Paisaje Ritual*, México, ENAH/Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, pp. 269–272.

Ruiz de Alarcón, Hernando

1987 “Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales desta Nueva España”, en *El alma encantada* (presentación de Fernando Benítez al facsímile del año de 1656), México, FCE.

Sahagún, Fray Bernardino de

1981 “Libro Segundo que trata del Calendario, fiestas y ceremonias, sacrificios y solemnidades que estos naturales de esta Nueva España hacían a honra de sus dioses”, en *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, Tomo I, México, Porrúa.

1974 *Primeros Memoriales de fray Bernardino de Sahagún*, México, INAH, Colección Científica, núm. 16.

Sprâjc, Iván

2007 “Alineamientos astronómicos en Tenaya, México”, en Broda, Johanna; Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La Montaña en el Paisaje Ritual*, México, ENAH/Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM.

Torquemada Fray Juan de

1969 *Monarquía Indiana*, México, Porrúa, tomo II.

Tuwsend, Richard y Felipe Solís

1991 “The Mte. Tlaloc Project”, en Carrasco, David (ed.), *To Chance Place: Aztec Ceremonial Landscapes*, Niwot, University of Colorado Press, pp. 26-30.

Velásquez, Primo Feliciano (ed.)

1945 *Códice Chimalpopoca: Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los Soles*, México, UNAM.

Yoneda, Keiko

1991 *Los Mapas de Cuauhtinchan y la Historia Cartográfica prehispánica*, México, CIESAS/Gobierno del Estado de Puebla/FCE.

Whicke, Charles y Fernando Horcasitas

1953 “Archaeological investigations on mountain Tlaloc, México”, en *Mesoamerica Notes*, núm. 5, pp. 83-96.



La fiesta de la Santa Cruz en el sitio ceremonial de la Coconetla, Magdalena Contreras, D. F.

Francisco Rivas Castro
Dirección de Estudios Arqueológicos-INAH
Adriana Medina
ENAH

Introducción

En este trabajo se da a conocer con detalle aspectos arqueológicos y datos etnográficos recientes de un sitio ceremonial de montaña (3 330 msnm) llamado la Coconetla (“donde abundan los niños”), ubicado en la parte alta del cuarto dinamo del río Magdalena, el único vivo de la tan deteriorada ciudad de México. Se trata de un sitio ceremonial de larga duración que data de finales de los tiempos teotihuacanos (650 dC) que sigue siendo utilizado hasta la actualidad (2007). En este lugar aún celebran anualmente la fiesta dedicada a la santa Cruz, el 3 de mayo. La ceremonia actual es cristiana pero aún subsisten en el inconsciente comunitario prácticas resignificadas relacionadas con el ciclo agrícola de temporal. A pesar de la constante e intensa migración de los pobladores originarios de esta región se sigue conservando la tradición de petición de lluvia para el cultivo de maíz de temporal. El sitio es un “santuario vivo” del paisaje circundante de la ciudad más grande del mundo: México, D. F.

Geomorfología

El sitio de la Coconetla se encuentra ubicado en la cuenca de México, en el Eje Volcánico o Faja Volcánica Transmexicana, que atraviesa el país a la altura del Paralelo 19 [Areyzaga, 1978]. Se localiza al suroeste de la Cuenca de

México. Esta zona se caracteriza por tener estructuras volcánicas que datan del Terciario Medio Superior y que se prolongaron en su actividad formativa hasta el segundo milenio antes de nuestra era, cuando el volcán Xitle tuvo una erupción que cubrió con su lava Cuicuilco y la zona que hoy es conocida como el Pedregal de San Ángel. Esta cuenca se encuentra rodeada por cerros y volcanes extintos que forman pendientes suaves, barrancas y zonas escarpadas de más reciente formación, las cuales han sufrido varios eventos volcánicos, fluviales y eólicos [*ibid.*].

La formación geológica del Ajusco y su serranía es de formación más reciente, y se prolonga hasta las delegaciones Magdalena Contreras y Tlalpan. La Coconetla se encuentra ubicada dentro de la Sierra de las Cruces que se localiza desde la Sierra del Ajusco hasta La Marquesa y alcanza alturas de hasta 3 900 msnm, como la del cerro de la Palma [Robles, 1995:333]. Debido a la acción volcánica se observa una gruesa capa de lava, basalto, andesitas, tezontle y tobas. Respecto a los suelos, podemos encontrar arcillosos de colores pálidos, amarillentos cafés, además de tepetate, los cuales suelen ser productivos porque contienen material orgánico en altos porcentajes [Areyzaga, 1978].

Esta zona se caracteriza por ser boscosa y de pastizales donde se conjugan áreas de uso agrícola de temporal, permanente y anual. Los bosques son de coníferas, encinos, eucaliptos, matorral, pinos y bosques de galería permanente anual [*ibid.*]. La precipitación pluvial en esta zona es muy marcada y se caracteriza por ser una región con abundantes lluvias y manantiales. Era un área con bastantes recursos vegetales y animales de caza aprovechables [Robles, 1995:336].

Antecedentes arqueológicos

No hay mucha información sobre los antecedentes arqueológicos, tenemos los trabajos en el Cerro del Judío o Cerro Mazatepetl, que pertenece a la delegación Magdalena Contreras. Se han reportado restos arqueológicos desde la cima y las laderas del cerro, cubriendo una superficie de 351 679 m². El sitio arqueológico más grande tiene una superficie de 130 por 37 m y se encuentra sobre una meseta natural, la cual fue modificada para albergar un centro ceremonial integrado por seis edificios principales que están distribuidos en torno a dos plazas. La estructura principal es un basamento piramidal de 25 por 25

m y 5.8 m de altura y sobre el cual se levantan tres cruces modernas que se utilizan para el Vía Crucis de Semana Santa [Areyzaga, 1978:1]. La ocupación principal se presenta entre los años 1325 y 1521 dC [*ibid.*:2].

Únicamente se han realizado dos recorridos en el sitio: el primero por Eva Edith Areyzaga Macías en mayo de 1978, comisionada por el Departamento de Salvamento Arqueológico. Y el segundo por el arqueólogo Francisco Rivas Castro, de la Dirección de Estudios Arqueológicos-INAH, en tres periodos: mayo de 2000, mayo de 2003 y mayo de 2005.

Este informe nos presenta la metodología aplicada al proyecto arqueológico, sus objetivos y sus resultados. Se encontró material cerámico que parece ser de influencia teotihuacana y le da una cronología tentativa del Posclásico (1100 a 1521 dC). Respecto a la cerámica del sitio de la Coconetla, abundan fragmentos de “ollitas Tlaloc”, del último periodo teotihuacano.

Areyzaga [*op. cit.*], hace tres recorridos de superficie, uno en la Coconetla, otro en el Cerro del Judío y en el sitio Tres Cruces. Reporta que la Coconetla es un lugar ubicado al norte del cuarto dinamo, con una altura de 3 300 msnm, donde se encuentra la cumbre de la elevación y el sitio arqueológico. En ese entonces encontraron fragmentos de cerámica y una vasija casi completa con la forma de un “jarroncito sin base”, y con aplicaciones con una representación del dios Tlaloc. También reportó el saqueo del sitio.

Respecto a la fiesta del 3 de mayo, el sitio de más importancia en el ámbito regional es la Peña de la Coconetla, ubicada a 3 338 msnm al final del cuarto dinamo. Los rituales que se celebraban ahí, según el calendario prehispánico, corresponderían a la fiesta de Atlcahualo si retomamos la propuesta de Johanna Broda, hecha de acuerdo con la observación de la salida del sol en el calendario de horizonte, quien anota que:

[...] El 12 de febrero y el 29 de octubre el sol se pone atrás de la pared rocosa de la Coconetla, y el 17 de febrero (23 de octubre) alcanza al Cerro San Miguel, la elevación más destacada del cercano al horizonte occidental (a aproximadamente 15 Km de distancia) (Galindo y Esteban, 2001). De acuerdo con Alejandro Robles (1995:335-347), se trata de dos importantes cumbres de la zona de Contreras, donde el culto católico se ha sobrepuesto sobre anteriores lugares de culto prehispánico [...]

[...] La Coconetla (quizás Acoconetla, “lugar de los hijos del agua” o Coconetla “lugar de niños”), se llamaba también “Cerro de Muñecos” (Robles *op. cit.*:342) por los vestigios de ofrendas miniatura y entierros de huesos (¿de niño?) que los lugareños encontraban profusamente en el lugar”. Broda ha propuesto en este trabajo, la hipótesis de que la Co-

conetla podría ser el lugar que Sahagún menciona como Yauhqueme, cerro hasta ahora no localizado de la Sierra de las Cruces, y donde según Sahagún se sacrificaban niños en el mes de *Atlacahualo*, que iniciaba el 12 de febrero [...] [1991b, 1996, 1997b, 2001:175-199].

Otra observación que ha hecho Broda es:

[...] Visto el sol desde Cuicuico, en la cima del cerro del Judío (Mazatepetl), se pone el 30 de abril y el 13 de agosto, fecha que marca otro período de 260 días sobre el horizonte [...]

El 30 de abril corresponde a la fiesta de Huey Tozoztli y el 13 de agosto a Xocothueztli y Huey Miccailhuitl [Broda, 2000:55]. Desde el templo del Mazatepetl se podía observar la salida del sol el 12 de febrero y el 30 de octubre.

Como anota Broda:

[...] Por otro lado, también he señalado con anterioridad que desde el Mazatepetl se observa en el solsticio de invierno surgir el sol exactamente en la cúspide del Popocatepetl, lo que produce un fenómeno visual aún más impresionante que desde Cuicuico [...] [Broda, 1997a:176].

Todos los anteriores elementos indican que el sitio arqueológico de la Coconetla debió ser muy importante para el culto a las deidades en la cima del cerro, desde épocas anteriores a los mexica (1350-1521 dC), lo cual pude corroborar cuando asistí a la fiesta de la santa Cruz, en este lugar, en el año 2002.

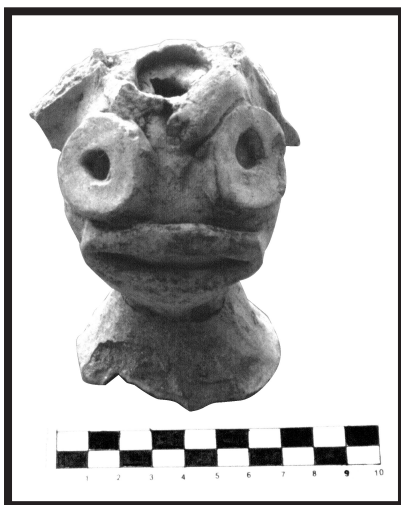
Materiales arqueológicos de la Coconetla, cuarto dinamo de Magdalena Contreras

Actualmente, asisten al sitio de la Coconetla más de 300 personas que provienen de la Magdalena Atlitic, Santa Rosa Xochiac, San Nicolás Totolapan, San Bartolomé Ameyalco y San Bernabé Ocotepec; van a misa, a comer y convivir en la fiesta anual que ofrecen los encargados de las crucitas;¹ se agradece un milagro que en los años treinta permitió sobrevivir a unas personas que fueron quemadas por rayos en este sitio, además, piden lluvias para sus milpas. Sabemos que este culto tiene mayor profundidad histórica por la presencia de objetos arqueológicos que datan de la última época teotihuacana, Coyotlatelco, Metepec, Mazapa, tolteca y probablemente mexica;² esta temporalidad la propongo con base en la observación de cerámica en superficie y en piezas de una colección particular.

¹ Estos datos provienen de mi participación en la fiesta del 3 de mayo de 2002.

² Se me permitió tomar fotografías de algunas vasijas Tlaloc miniatura del sitio de la Coconetla, de una colección particular. Estos datos, confirman la importancia del sitio como lugar ceremonial, la cronología la propongo con base en la cerámica observada en superficie. La presencia de diferentes tipos de vasijas Tlaloc miniatura de diversos estilos implica la importancia del culto a esta deidad, en un largo periodo, bajo la advocación del señor del Rayo, la lluvia y los mantenimientos.

Figura 1



Vasija Tlaloc, figurado como rana. Cerro la Coconetla

Figura 2



Vasija para pulque de ofrenda, la Coconetla

Figura 3



Fragmento de mango para Sahumar, Coconetla.

Antecedentes históricos de la Fiesta de la Coconetla

El cerro de la Coconetla es una elevación compuesta de paredes rocosas verticales pronunciadas, por debajo corre el río Magdalena. En este lugar se lleva a cabo una misa de acción de gracias a la Santa Cruz, bajo la dirección de dos familias: la familia Hernández y la Sánchez. La tradición comenzó el 17 de junio de 1934, en un periodo de sequía [Robles, 1995:338]. Fue entonces cuando “se le vino a nombre la Cruz del Milagro” [*ibid.*]. Al parecer “creyeron que fue un milagro, que se les había concedido el agua; juraron que seguirían esa misión hasta el final de sus vidas” [*ibid.*:340]. Todo comienza antes de la Revolución, con un señor llamado Ambrosio Tenorio, al parecer, el padre de éste le dejó la misión de venerar el lugar. En ese tiempo, él iba el 1 de enero, de febrero, de marzo y abril, que es el tiempo de sequía. Sin embargo, con sus visitas siempre había lluvia en ese lugar, y él llevaba una ofrenda que llamaba *Tlacabuilí* para festejar los aires. En esos tiempos estaba ahí una cruz de madera.

Fue hasta 1925 que alguien les contó la historia y ésta se quedó en su memoria; y después comenzaron a venerar a la Santa Cruz, para que lloviera. Los organizadores de esta primera celebración fueron don Esteban Hernández, quien nació en 1911, y los Tenorio. En 1934, en Ocotla, esta última familia, tras una plática cuando iban a sembrar, pensaron que podían subir para llevar a cabo esta celebración, ya que había una grave sequía en la zona. Al parecer se le concedió el agua [*ibid.*:341].

Regresando de la celebración (en 2005), la lluvia nos alcanzó cuando aún

estábamos en la cima de la Coconetla. Camino abajo, platicábamos con personas que van cada año y decían que desde que comenzó la fiesta nunca les ha faltado el agua. A pesar de que no ocurra en la ciudad, por esos rumbos sí llueve. Nosotros lo comprobamos.

Debido a la ubicación de la Peña de la Coconetla y la panorámica desde arriba, se han propuesto algunas posibles connotaciones de la posición del sitio respecto al paisaje circundante. Su importancia arqueoastronómica radica en formar parte del calendario de horizonte en el sitio prehispánico de Cuicuilco [Broda, 2001; Galindo y López, 2001]; según esta hipótesis los habitantes preclásicos aprovecharon las montañas del horizonte como marcadores solares naturales. De manera que las prominencias del paisaje se correlacionan con la puesta de sol en la porción oriental de la cuenca en fechas calendáricas significativas.

Johanna Broda publica una versión ampliada del calendario de horizonte enfocándose en la línea visual que une a Cuicuilco con el Zacatépetl (donde se realizaban ritos mexicas, mismos que posiblemente se remontan al Preclásico) y otros lugares importantes (asentamientos, cerros y templos) en el oriente hasta el Popocatépetl, así como una línea antisolsticial del Xitle al Tepeyac, pasando por Cuicuilco. A lo largo y ancho del horizonte, la autora continúa señalando las coincidencias entre los fenómenos naturales, las cumbres de los cerros y las fechas del calendario ritual azteca. Establece que desde la pirámide principal y desde el cerro Zacatépetl, los habitantes realizaban observaciones para constituir el origen del calendario al fijar un periodo de 260 días entre el 12 de febrero y el 30 de octubre sobre la pendiente sur del Iztaccíhuatl, y entre el 13 de agosto y el 30 de abril sobre el cerro Tláloc.

Por su parte, Jesús Galindo y Esteban López realizan mediciones astronómicas para el horizonte poniente y la rampa poniente de la pirámide principal con acimut de $271^{\circ} 51'$. Algunos de los cerros que destacan en el horizonte oeste son: San Miguel, La Palma, el Zacatépetl, la Cruz de Colica y la Coconetla. Los autores proponen que el inicio del año fue el 12 de febrero, basándose en las fuentes del siglo XVI de los cronistas españoles y en las observaciones de Broda. Proponen que la puesta de sol los días 12 de febrero y 29 de octubre tiene lugar sobre la cumbre de la Peña Coconetla. La arqueóloga Adriana Medina, después de salir a campo y corroborar su ubicación, se percató de otro punto de observación interesante: la cima del cerro de la Cruz de Colica,

emplazado 112 msnm y detrás de la Coconetla y a 0.2° hacia el sur. Descubrió que el sol se oculta ahí en la fecha señalada; la peña es significativamente más chica que el cerro y ya que ambos se encuentran prácticamente sobre la misma línea visual, al igual que la Coconetla, se relaciona con la puesta del sol. El sitio de la cruz de Colica no le resta importancia a la Coconetla como lugar de culto prehispánico; en ambos se siguen realizando ceremonias.

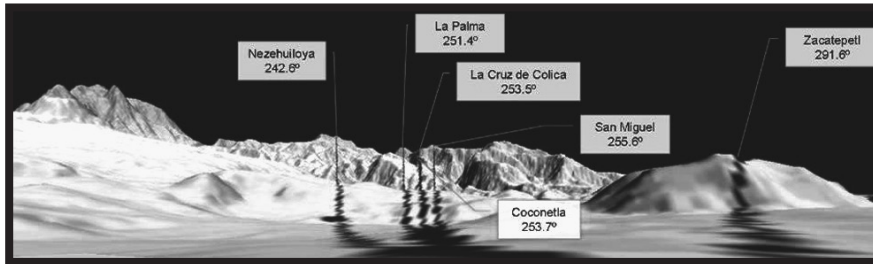


Figura 4

Plano topográfico donde se observan los sitios ceremoniales de la cruz de Colica y la Coconetla.

Respecto a las evidencias arqueológicas que existen de la Cruz de Colica, hasta ahora, solamente podemos referirnos a Lourdes López [2003], quien recorrió la zona montañosa del sur-poniente de la cuenca. Reporta material cerámico y lítico tanto prehispánico como moderno y un montículo donde se desplantó una cruz de metal.

Entre los materiales encontrados se localizó cerámica Azteca iii y iv, fragmentos de cajetes, ollas, comales y sahumerios, tipo Rojo Texcoco y cerámica Naranjada Delgada. También se ubicó cerámica vidriada tanto naranja, negra y verde de formas de jarritos, candeleros. En esta área la cerámica se percibe muy erosionada y fragmentada [López, 2003:72].

La autora menciona que todavía le rinden culto a la cruz y el día 21 de marzo suben los habitantes de los pueblos San Mateo y Santa Rosa para realizar ahí una ceremonia, durante la cual colocan veladoras al pie del montículo y flores alrededor, mientras que en las ramas de los árboles cercanos amarran papeles de colores.

Todavía falta explorar con más profundidad el sitio de la Cruz de Colica, sus relaciones con la Coconetla y otros cerros aledaños, la función astronó-

mica que le adjudicaron los pobladores de Cuicuilco, el significado que le otorgan las comunidades que actualmente realizan peregrinaciones a la cumbre durante el equinoccio de primavera y aún más a la conjunción de todos estos datos, que ayude a conformar un amplio marco etnográfico, histórico y arqueológico para crear nuevas hipótesis.

Bibliografía

Areyzaga Macias, Eva Edith

1978 “Informe de actividades en las zonas arqueológicas de la Delegación de Contreras”, en *Archivo Técnico de la Dirección de Arqueología*, México, INAH-SEP, expediente 311.41 (Z51-26/1).

Broda, Johanna

1997 “Lenguaje visual del paisaje ritual de la Cuenca de México”, en Rueda S. Salvador, Constanza Vega y Rodrigo Martínez (eds.), *Códices y documentos sobre México*, Segundo Simposio, vol. II, México, CONACULTA-INAH, Colección Científica.

2001 “Astronomía y Paisaje Ritual: el Calendario de Horizonte de Cuicuilco-Zacatépetl”, en Broda, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña y el paisaje ritual*, México, UNAM, INAH, BUAP.

Cook de Leonard, Carmen

1993 “Yauhtli o pericón flor mágica de los antiguos mexicanos”, en Alvarado, Felipe (comp.), *La historia de Amatlan de Quetzalcóatl*, Serie Ce-Acatl Topiltzin Quetzalcóatl, México, vol. 2, pp. 39-47.

Flores López, Efraín y Carlos Pallán Gayol

2004 *Informe de visita e inspección a la peña “Coconetla”, Parque Nacional “Los Dinamos”, México*, DRPMZA, INAH.

Galindo Trejo J. y Esteban López

2001 “El Cerro San Miguel como posible marcador calendárico astronómico del sitio Preclásico de Cuicuilco”, en *La montaña en el paisaje ritual*, México, UNAM, INAH, BUAP, pp. 201-215.

López Camacho, María de Lourdes

2003 *Patrimonio arqueológico de la zona montañosa del Sur poniente de la Cuenca de México y su posible relación con el Valle de Toluca*, tesis de maestría en

Antropología, México, Facultad de Filosofía y Letras e Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM.

Oliver, Guillihem

2004 *Tezcatlipoca, burlas y metamorfosis de un dios azteca*, México, FCE.

Robles García, Alejandro

1994 *Geografía Cultural del SW de la Cuenca de México: Estudios Históricos sobre el Pedregal, Ajusco y Magdalena Contreras*, México, ENAH, tesis de Maestría en Historia y Etnohistoria.

Rivas Castro, Francisco

2000 *Informe preliminar de las exploraciones arqueológicas del Cerro Mazatepetl (El Judío)*, Magdalena Contreras, D. F. 2000, entregado al Consejo de Arqueología, México, INAH.

La morada eterna de los niños nahuas

Ricardo Cabrera Aguirre
Equipo de Montañismo-ENAH

Introducción

Las montañas localizadas en el altiplano central mexicano han sido, durante cientos de años, sitios de culto para las diferentes comunidades indígenas que desde los primeros tiempos han habitado la región. Protagonistas principales, las montañas son el *axis mundi* de estos pueblos agrícolas. El volcán Iztaccíhuatl, con una altura de 5 286 msnm y localizado al oriente del valle de México¹, es un claro ejemplo del culto a la montaña llevado a cabo desde tiempos prehispánicos. “La mujer dormida”, como también se le conoce en el imaginario popular, continúa siendo objeto de culto por parte de estos grupos humanos, que siguen ascendiendo por sus laderas, cañadas y picos nevados para depositar en ellos la alegoría que sigue uniendo, a los pueblos y a la montaña, en un solo simbolismo.

Uno de los principales ritos que los pueblos prehispánicos del centro de México llevaban a cabo en las cumbres de las montañas era el sacrificio ritual de niños. Estas ofrendas infantiles, documentadas por los primeros cronistas españoles del siglo XVI, y más adelante por estudios etnohistóricos, históricos y

1 La Iztaccíhuatl forma parte de la Sierra Nevada, cordillera de volcanes localizada entre los estados de Puebla, México y parte de Morelos, citando a los montes Tláloc, Telapón, la propia Iztaccíhuatl y el Popocatepetl como sus cumbres más altas.

antropológicos en la región de la sierra nevada, inducen a teorizar que en el Iztaccíhuatl se llevaban a cabo este tipo de actos rituales. Durante la Segunda Semana de Antropología de la Montaña, el equipo de Montañismo de la ENAH propuso que en las alturas de este volcán pueden hallarse entierros de niños que fueron depositados con fines del culto a la montaña, debido a que existen evidencias arqueológicas y antropológicas que lo confirmarían.

La Iztaccíhuatl y los pueblos mesoamericanos

Los pueblos mesoamericanos que habitaban las laderas del Iztaccíhuatl veían en la montaña a una madre proveedora de los principales bienes que, convertidos en agua, bajaban de las alturas para cubrir sus necesidades agrícolas, nutriendo las milpas y dando la oportunidad a los pobladores de obtener magníficas cosechas.

En la montaña está el Tlalocan, lugar mítico relacionado con la morada de Tláloc, dios de la lluvia en el panteón mesoamericano. Este dios, junto con sus tlaloques, son los encargados de enviar las buenas lluvias y controlar los malos granizos en la tierra, elementos relacionados con la temporada de siembra y cosecha de los pueblos agrícolas mesoamericanos. Este lugar mítico está en la montaña, ahí es donde se encuentra la abundancia, porque ahí nada falta, y es donde todos los hijos mesoamericanos cosechan el maíz y donde está el agua divina. El Tlalocan está arriba en el monte, para acceder a él se penetra las entrañas de la tierra, ahí, donde está la cueva, la oquedad, el abrigo rocoso o el nacimiento del ojo de agua, es el lugar de la abundancia.

Cueva y montaña forman la relación cósmica que permite al indio acceder al lugar sagrado, al lugar de la felicidad. El monte, la cueva y el agua son los elementos principales a los que el campesino de la región rinde culto cada vez que su simbolismo se lo pide. Así, los templos de la montaña están asociados a estos tres elementos, ya que los lugares donde se ubican los seres sagrados que habitan las alturas se encuentran en oquedades naturales en las que generalmente corre agua. Entonces, alturas grandes y pequeñas del área mesoamericana se han convertido en el Tlalocan de las comunidades que habitan en las laderas de las mismas.

Montañas imponentes como el Pico de Orizaba, el Popocatepetl, la Malinche, el Nevado de Toluca, el Sierra Negra, el Ajusco y otras más pequeñas como el cerro San Miguel y la Coconetla en el Distrito Federal, el cerro de Cocotitlan

en el Estado de México y el cerro Teoton en el estado de Puebla, son los Tlalocan de los pueblos que habitan a sus pies, lugares donde está la abundancia y que a cambio de ella fue necesario —y lo sigue siendo para los cultos actuales— dedicar ofrendas a los señores guardianes de la montaña, que en ocasiones consistió en el sacrificio infantil. En la Iztaccíhuatl es probable que esto haya ocurrido y los niños convertidos en tlaloques sigan morando en las nieves eternas.

Antropología de la Volcana

En los pueblos que habitan las laderas de la montaña, la Iztaccíhuatl es conocida como “Doña Rosita” y como “la Volcana”, referencias que le otorgan un carácter femenino. Doña Rosa,² curandera del pueblo de Ozolco, localizado en las laderas poblanas de la Iztaccíhuatl, narra lo siguiente: “A la volcana la festejamos los días 3 de mayo, que es el día de la santa Cruz y el 30 de mayo que es el día de santa Rosa”.

Esos días la gente de los pueblos aledaños a los volcanes sube a sitios específicos para llevar a cabo ceremonias en honor a la montaña antropomorfizada. Conocidos como “templos” por las mismas personas que llegan a celebrar el rito, esos lugares se encuentran en diferentes pisos altitudinales, como el pie de monte, bosques de pino o pastos alpinos.

Los “templos” son visitados por diferentes congregaciones de graniceros³ para llevar a cabo el ritual propiciatorio de la lluvia o el agradecimiento por una buena cosecha. Las ceremonias se llevan a cabo en lugares que generalmente están asociados con agua, cuevas húmedas o de donde brota un arroyo, cañadas, cascadas que caen de altas paredes rocosas o de los límites inferiores de glaciares donde se forman arroyos provenientes de estas masas de hielo. Actualmente, la Iztaccíhuatl sigue recibiendo peregrinos que suben a sus faldas provenientes de pueblos aledaños a la misma, buenos ejemplos son los habitantes de Amecameca y San Pedro Nexapa en el Estado de México y los pueblos de Ozolco, San Nicolás de los Ranchos y Huejotzingo, en Puebla.

Un templo en la montaña

Si recordamos o imaginamos la Iztaccíhuatl, a nuestra memoria viene la silueta antropomorfa de una mujer que yace tendida, de ahí el nombre nahuatl que

2 Entrevista llevada a cabo en un viaje de Amecameca a Paso de Cortés.

3 Término con que se conoce en la región de los volcanes a los especialistas que controlan el clima. También son llamados *tiemperos*.

significa “Mujer Blanca”. A 3 700 metros de altitud, y en los límites donde termina el ecosistema de bosque de montaña y empieza la zona de pastos alpinos, existe un lugar que los habitantes de San Pedro Nexapa visitan a inicios de la temporada de lluvias y cuando las milpas ya están listas para ser cosechadas. Este sitio, conocido como “María Blanca”, es uno de los templos de la montaña que desde hace mucho tiempo los habitantes de este pueblo visitan para agradecer por una buena cosecha y para solicitar favores a las fuerzas que habitan el lugar. El sitio se localiza en las estribaciones de los pies de la Volcana, donde existen tres cruces de color blanco y azul que los oficiantes del rito llaman “cruces de agua” y que, como su nombre lo indica, están estrechamente relacionadas con el vital líquido. Bajo las cruces brota un arroyo que sale de una pequeña oquedad natural y recorre toda la cañada hasta llegar al pueblo de Amecameca. El ritual comienza con el arreglo de las cruces de agua, seguido de una ofrenda que se coloca a los pies de las cruces, a un lado brota el arroyo. Esta ofrenda consiste principalmente de una variedad de platillos que los ofrendantes preparan específicamente para el rito. Pollo en mole negro, arroz, tortillas, variedad de frutas como plátanos, mandarinas, naranjas, panes, dulces, refrescos y bebidas como el mezcal son parte de la ofrenda que está destinada a los seres que habitan el templo de María Blanca. Durante el ritual se pide a los moradores de la montaña —que tienen el poder de intervenir en las vidas de las personas— por una buena salud y una serie de favores relacionados con el bienestar de las mismas. Durante el pedimento se hace alusión a otros templos de la montaña, dirigiendo simbólicamente la mirada hacia éstos; al final del ritual los asistentes comparten el alimento ofrendado.

Los rituales llevados a cabo en la actualidad por los campesinos que habitan las faldas de la Iztaccíhuatl se remontan a tiempos antes de la conquista y tienen que ver con cultos destinados a los cerros y el agua. El Altepetl⁴ prehispánico sigue siendo objeto de culto contemporáneo, amalgamado con las creencias católicas que trajeron los conquistadores españoles en el siglo XVI. Así, Tláloc es el san Pedro cristiano y las cruces de agua sustituyeron a los seres míticos que habitaban la montaña en el imaginario mesoamericano. El inicio de las fiestas de los cerros se convirtió en la fiesta de la santa Cruz, que en la mentalidad de los pueblos indígenas sigue estando relacionada con el culto al

⁴ El cerro agua.

agua y la montaña, de ahí que sigan incólumes en las cimas de las montañas mesoamericanas.

Arqueología de la Volcana

En la Iztaccíhuatl existe una serie de sitios arqueológicos localizados en cañadas, valles, zonas de tundra alpina y glaciares a más de 5 mil metros de altura, incluso en la propia cumbre del volcán se han encontrado evidencias de este tipo, que demuestran un culto a la montaña desde antes de la llegada de los conquistadores españoles. Los sitios —en comparación con las grandes estructuras de las zonas arqueológicas monumentales— son pequeños, a veces invisibles a la mirada común del montañista no familiarizado con el ajuar arqueológico y antropológico. Estructuras rectangulares llamadas tetzacualcos pueden llegar a ser confundidas por los visitantes ocasionales como campamentos de emergencia construidos por los montañistas.

Fragmentos de cerámica, figurillas y restos humanos provenientes de algún entierro que salió a la superficie por un deslave u otro fenómeno natural son algunos de los elementos arqueológicos que pueden indicar un antiguo sitio de culto a la montaña.

Algunos de estos lugares con evidencia arqueológica siguen siendo objeto de culto, como es el caso de la cueva de Alcalica, localizada en una de las cañadas occidentales del Iztaccíhuatl, y la cual los graniceros de la región consideran uno de los sitios más importantes entre los templos de la montaña. En esta cueva, las evidencias arqueológicas y etnográficas nos hablan de una continuidad ritual en el tiempo de más de quinientos años, culto actualmente amalgamado con las creencias católicas que llegaron con la conquista española.

Algunos de los lugares en los que los sacerdotes prehispánicos llevaban a cabo los pedimentos a las fuerzas de la montaña son sitios como Nahualac, localizado arriba del límite del bosque, trabajado hace más de cien años por Desire Charnay y que presenta un adoratorio donde el investigador francés halló las famosas vasijas Tláloc [Charnay, 1973:177]; el Solitario y el Caracol, tetzacualcos situados en la zona de la tundra alpina y posiblemente relacionado con orientaciones astronómicas y la cueva de Calucan, situada entre los 3 500 y los 4 000 metros de altura y trabajada por Carlos Navarrete en la década de los cincuenta del siglo pasado [Navarrete, 1957:14-18].

Las zonas de las nieves perpetuas también presentan evidencia de que los antiguos pobladores del altiplano central subieron a las grandes cumbres de los volcanes. En el lugar conocido como la “panza” del Iztaccíhuatl, el cual en la actualidad es un glaciar situado a 5 100 metros de altura, se localizó en 1983 una serie de figurillas prehispánicas relacionadas posiblemente con una ofrenda a las entidades de la montaña [Guzmán Peredo, 1983b:8-11]. Desafortunadamente, el hallazgo fue realizado por montañistas sin conocimientos antropológicos, que al recoger las piezas lo descontextualizaron. Posteriormente, en 1998 los doctores Stanislaw Iwanzewski y Arturo Montero, en la parte más alta del volcán, conocida como “el pecho”, localizaron cetros de madera relacionados con Tláloc [Iwaniszewski, 2001:95-111]. Estos artefactos parecidos a rayos, junto con púas de maguey utilizadas para autosacrificios, indican que en la cima del Iztaccíhuatl se llevaban a cabo rituales de sacrificio y autosacrificio en honor de las deidades de la montaña.

Momias infantiles en los andes sudamericanos: el monte Llullaillaco

Desde la década pasada, en diferentes montañas de los Andes sudamericanos se realizaron hallazgos de niños que habían sido sacrificados con fines ceremoniales. Los montes Ampato y Sara Sara, localizados en el Perú, y el pico Aconcagua —el más alto del continente americano con una altura de 6 950 msnm— situado en la frontera de Chile y Argentina, son algunas de las cimas donde ha aparecido evidencia de estos sacrificios infantiles vinculados al culto a la montaña.

El monte Llullaillaco

En la provincia de Salta, Argentina, existe otra montaña llamada Llullaillaco, donde a final de la década de los noventa aparecieron nuevas evidencias de sacrificios infantiles vinculados al culto ya citado. El antropólogo Johan Reinhard descubrió tres niños ricamente ataviados a una altura de 6 715 m [Reinhard, 1999:36-55]. Estos infantes, de 15 (“la doncella”), 6 (“la niña del rayo”) y 7 años de edad fueron encontrados asociados a figurillas antropomorfas y de animales, algunas elaboradas en piedras preciosas como el oro. Todos estos hallazgos eran parte de las ofrendas que las altas esferas de la sociedad incaica depositaban en las cumbres más elevadas de los Andes para los seres sagrados que ahí habitaban. Dioses de la fertilidad, ancestros y seres mitológicos inherentemente asociados al

simbolismo de estos pueblos, fueron parte importante en el imaginario simbólico de estas poblaciones. En la actualidad, los pueblos que habitan las faldas de los Andes siguen llevando a cabo estos ascensos para realizar cultos relacionados con el agua y los ancestros que aún habitan las cumbres de los Andes.

Figura 1

Los niños sacrificados en el monte Llullaillaco (Foto: Nacional Geographic Society).



Los niños de la Volcana

Fray Bernardino de Sahagún, cronista español del siglo XVI, documentó ritos que se llevaban a cabo en las altas montañas que rodean el valle de México, y para el caso de la Iztaccíhuatl comenta en *Historia General de las cosas de la Nueva España*:

Hay otra sierra junto a ésta, que es la sierra nevada y llámase Iztactépetl, quiere decir sierra blanca; es monstruoso de ver lo alto de ella donde solía haber mucha idolatría. Yo lo vi y estuve sobre ella [Sahagún, 1984].

Esta cita demuestra que a la llegada de los españoles existían ceremonias y rituales dedicados a las entidades que habitaban las montañas y que en algunos de estos ritos ocurrían sacrificios de niños. Fray Diego Duran, otro cronista español, habla de sacrificios de niños en el cerro Tláloc, situado al norte de la sierra nevada, donde los infantes eran llevados a la cumbre del mismo

los primeros días del mes de mayo, donde se hacía pedimento de lluvias para la obtención de una buena cosecha de maíz [Durán, 1967].

El día del niño en el cerro Telapón

El cerro Telapón, con 4 080 msnm, localizado frente al cerro Tláloc, también ha mostrado evidencia arqueológica, ya que en su cumbre aún se pueden observar pequeños fragmentos de obsidiana y tepalcates. Actualmente, durante el domingo más cercano al 30 de abril, día en que se festeja a los niños en México, se lleva a cabo un ascenso masivo de niños y adolescentes hasta la cumbre del cerro.

Durante los últimos días del mes de abril del año 2006, el equipo de montañismo de la ENAH ascendió el Telapón y tuvo la oportunidad de observar este ascenso de cientos de niños, entre grupos de escuelas privadas y niños exploradores. De este ascenso surgieron varias preguntas para una próxima investigación. ¿El día del niño tiene su origen en el sacrificio ritual de infantes? ¿Cuál es el origen de este ascenso de niños y adolescentes al cerro Telapón durante los últimos días de abril, fecha coincidente con los días de fiesta ritual a los cerros en el México prehispánico, dentro de la cual estaba implícito el sacrificio infantil? ¿Por qué el ascenso de infantes al Telapón, cerro que hace vecindad con el monte Tlaloc, lugar donde existen testimonios etnohistóricos de sacrificio de niños durante los primeros días de mayo?

La Iztaccíhuatl y el probable sacrificio de niños en sus cumbres

Con base en las evidencias arqueológicas, etnohistóricas y antropológicas que apuntan a un culto a la montaña desde tiempos de la prehispania hasta la actualidad, uno de los principales rituales llevados a cabo era el sacrificio de niños; esto, sumado a una comparación sociocultural con el culto a los montes en los Andes sudamericanos donde, como ya se citó líneas arriba, han aparecido infantes momificados en algunas de sus cumbres, el equipo de montañismo de la ENAH propone que el volcán Iztaccíhuatl fue, durante la época prehispánica, un lugar sagrado donde se llevaban a cabo este tipo de rituales. Sitios arriba de los 5 mil metros en la volcana pueden contener los restos momificados de niños, dejados ahí como ofrendas al culto relacionado con la lluvia. Los hallazgos de las figurillas prehispánicas en el glaciar de la “panza”

por parte de los montañistas del Club Alpino Mexicano y los cetros de Tláloc en la cumbre de la volcana por parte de los doctores Iwaniszewski y Montero, pueden ser parte de la parafernalia simbólica que acompañaría a los infantes en su viaje al Tlalocan.

Si insistimos en visualizar la Iztaccíhuatl como la silueta de una mujer durmiendo, los picos principales de la misma se conocen como la cabeza, el pecho, las rodillas y los pies. En la cabeza y en el pecho —el punto más alto del volcán— existen cruces que podrían ser evidencias de una continuidad ritual desde tiempos prehispánicos hasta la actualidad. Respecto a la cumbre de los “pies”, el doctor Arturo Montero ha reportado, en el *Atlas Arqueológico de Alta Montaña*, evidencia de material arqueológico. Así, al parecer las máximas alturas de la Iztaccíhuatl fueron sitios simbólicos de gran importancia para las poblaciones indígenas que habitaban las laderas de la misma. Estas alturas podrían ser la morada eterna de los niños nahuas.

Figura 2



El glaciar de la “panza” y al fondo el pecho de la Iztaccíhuatl. En este lugar se hallaron las figurillas prehispánicas en 1983 (foto: Montañismo ENAH).

Figura 3



Zona de la cumbre de la Iztaccíhuatl donde los doctores Iwaniszewski y Montero hallaron los cetros de Tláloc (foto: Montañismo ENAH).

Figura 4



Estructuras cerca de la cumbre de la Iztaccíhuatl a más de 5 mil metros de altura (foto: Montañismo ENAH).

Bibliografía

Broda, Johanna

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

Charnay, Desiré

1973 *The ancient Cities of the New World Being Voyages and Explorations in Mexico and Central America from 1857-1882*, Cambridge, Massachussets, Harvard University, Nueva York, AMS Press for Peabody Museum of Archaeology and Ethnology.

Duran, fray Diego

1967 *Historia de las Indias de Nueva España*, México, Porrúa, 2 vols., edición de Ángel María Garibay.

Glockner, Julio

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

Guzmán Peredo, Miguel

1983 “Hallazgos arqueológicos en el Iztaccihuatl”, en *Revista México Desconocido*, núm. 83.

Iwaniszewski, Stanislaw

2001a “La sagrada cumbre de la Iztaccihuatl”, en Broda, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, CONACULTA-INAH, UNAM y BUAP, pp. 95-111.

Messner, Reinhold

1991 *En los límites de la tierra*, Madrid, Ediciones Tutor.

Montero, Arturo

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

Navarrete, Carlos

1957 “El material arqueológico de la cueva de Calucan”, en *Tlatoani*, segunda época, núm. 11.

Reinhard, Johan

1999 “At 22,000 feet children of Inca Sacrifice Found Frozen in Time”, en *National Geographic*, vol. 196, núm. 5.

Sahagún, fray Bernardino de

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



Tepantitla: la integración del Ser Humano y la Montaña en un mural teotihuacano

José Antonio Sampayo Barranco

ENAH

Introducción

El presente trabajo es producto de una investigación más profunda realizada durante el proyecto que tuvo como resultado la tesis de licenciatura titulada: “El Sueño y el Relámpago. Cultura y Humano - Entorno Biofísico, en la región de los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl” [Sampayo, 2007]. Dicha investigación cubrió aspectos del culto a la montaña valiéndose de las técnicas etnográficas respecto al culto contemporáneo, así como la revisión histórica e interpretación arqueoastronómica del culto mesoamericano en el altiplano. Así, dado que el objetivo central de este trabajo es el esbozo de una propuesta interpretativa integral acerca del mural teotihuacano, complementaremos algunos aspectos de la descripción del mismo con elementos relevantes de la cosmovisión en el culto contemporáneo a la montaña. No obstante, es necesario hacer énfasis en la calidad meramente propositiva de tal encadenamiento de elementos mesoamericanos y contemporáneos, por su calidad de herramienta útil (mas no determinante) para los objetivos planteados y para futuras investigaciones acerca del tema abordado. De este modo evitamos llegar a inducciones y deducciones gratuitas que, más que aportar, terminan desvaneciendo las vetas útiles al investigador. Así, queda abierta a discusión y futuras correcciones la presente propuesta interpretativa.

Con base en lo anterior, comenzaremos por una sintética revisión de los elementos más importantes del culto contemporáneo, respecto a la concepción de los procesos acuáticos y del ciclo de vida y muerte en el ser humano, particularmente en los “tiemperos” o “graniceros” de la región de los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl. Son especialistas litúrgicos y curanderos a quienes se atribuye un particular conocimiento y poder sobre los fenómenos meteorológicos y quienes realizan año con año las ceremonias de petición de lluvias y agradecimiento de un temporal benéfico en los meses de mayo y noviembre, respectivamente, al acudir a los templos ubicados en las estribaciones de la sierra montañosa. Para esta revisión no nos ocuparemos del seguimiento de las ceremonias litúrgicas ni del análisis de los templos de la montaña (aunque sí un poco de su descripción),¹ ya que como se ha mencionado, nuestra atención se centrará en aspectos fundamentales de la cosmovisión dentro del culto contemporáneo, que nos ayuden a extraer elementos del culto mesoamericano plasmados en el mural de Tepantitla.

Una vez claros los elementos relevantes de la cosmovisión en el culto contemporáneo, pasaremos a una muy breve contextualización de la metrópoli teotihuacana, destacando su potencial importancia para la difusión de ideas referentes a la concepción del mundo en general y al culto a la montaña en particular, que resultaron comunes en muchas partes de Mesoamérica a la llegada de los españoles.

De este modo abrimos las puertas a la descripción del mural, acompañándonos con la presente propuesta interpretativa. Para tal fin, partimos con plena conciencia de las distintas interpretaciones que sobre dicho mural existen hasta el momento. Sin descartar la validez y relevancia de algunos de los elementos que las sustentan, aquí nos adentraremos al objeto de estudio desde la perspectiva de la interacción Humano–Entorno biofísico² y, de este modo, destacaremos la integración del ser humano en los procesos acuáticos inherentes a la montaña plasmada en la representación pictórica del mural de Tepantitla.

Por último, en las conclusiones se destacarán los elementos centrales de la presente propuesta, así como su funcionalidad para el estudio del culto a la montaña dentro de la “tradición religiosa mesoamericana”.³

¹ Estos aspectos ya fueron trabajados en Sampayo [2007:35-91].

² Esta dicotomía sustituye a la muy comúnmente utilizada Hombre–Naturaleza; acerca de los motivos de tal sustitución véase en Apéndice I en Sampayo [2007].

³ Acerca de este concepto véase López-Austin [2000:12].

Acerca del culto contemporáneo

Subyacentes al culto a la montaña contemporáneo entre tiemperos y graniceros de los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl, existen elementos que le dan sentido y significado manifestándose inherentes a cada parte del ritual, al origen y naturaleza de cada templo en la montaña, e incluso a la vida cotidiana de los campesinos que siguen la pauta de esta forma peculiar de concebir el mundo. Tales elementos pueden ser agrupados de la siguiente manera:

- Origen y destino (del tiempero)
- Vida y obra (del tiempero)
- Atributos de los templos de la montaña
- Espíritus y ánimas coadyuvantes (en el trabajo de temporal)

Origen y destino

El comienzo del oficio de tiempero en la vida de un campesino debe ser concebido a partir del “llamado divino”⁴, momento en que éste es elegido por voluntad divina (a decir de los campesinos partícipes del culto) para ejercer el cargo de tiempero. Esto puede ocurrir por la descarga eléctrica de un relámpago, por enfermedad o por sucesión directa del cargo, no obstante, el origen mismo del cargo va más allá de tal suceso, pues se concibe que en cualquiera de los tres casos, la determinación de que un tiempero ejerza el cargo proviene de los templos de la montaña (umbrales o entradas hacia el interior de la tierra) y, concretamente, de los espíritus de temporal que habitan dichos templos.⁵

Asimismo, al momento del deceso de un tiempero se concibe que su espíritu no tiene el destino de un ser humano común; éste retorna, en su calidad de trabajador del temporal, al templo desde el cual fue elegido y donde en vida llevaba a cabo el trabajo litúrgico de la petición de lluvias y agradecimiento del temporal. A partir de ese momento, el tiempero se reintegra a la tierra y al agua colaborando con el devenir de los sucesos meteorológicos. De este modo, su espíritu será invocado año con año en las ceremonias de petición de lluvias, agradecimiento de temporal y en trabajos de curación, dado que fungirá como intermediario entre el deseo de salud y de un temporal benéfico por parte de los campesinos, representado en la figura del tiempero vivo, y la voluntad divina

⁴ Para más información acerca de esta definición, véase Sampayo [2007:45-62].

⁵ El origen de tales sucesos es descifrado en la dimensión onírica, dado que es a través de los sueños que el tiempero obtiene en vida, el consejo y la sabiduría de los espíritus de temporal, de un modo directo.

que subyace en la tierra y en el cielo y que permite o impide que tales sucesos sean llevados a cabo. Así, el espíritu de un tiempereo fallecido (espíritus de tiempo) trabajará en conjunto con la voluntad y pericia del tiempereo que en vida actúa con el fin de atraer la lluvia apacible o alejar los violentos granizos y las tempestades, dañinas para los campos de cultivo.

Vida y obra

En el trabajo del temporal, el tiempereo siempre actúa a la par de los espíritus de tiempo que habitan en los templos de la montaña, y es a través de éstos que recibe (por medio del sueño o del trabajo litúrgico) el favor o consejo para su trabajo en la tierra. Cuando un campesino es elegido por medio del relámpago o de la enfermedad, es un tiempereo “recibido”⁶ quien a través del sueño, obtiene el tipo de procedimiento litúrgico para el recibimiento (iniciación) de quien ha sido elegido. A su vez, cuando se trata de sucesión directa (incluso a veces hereditaria), se dice que la última decisión la toman los espíritus de tiempo, y es a través del sueño que tal decisión será comunicada a quienes llevarán a cabo el recibimiento. Así, se entiende que por consejo de los espíritus de temporal se definen no sólo los procedimientos de la iniciación de un tiempereo en vida sino también el cargo y la jerarquía que desempeñará dentro de una corporación.

Respecto al ritual, cuando se visita un templo en la montaña, comúnmente al llegar se realiza una alabanza de saludo y la presentación ante los espíritus de temporal, tanto de los elementos de la ofrenda como de quienes realizan la visita. Una vez colocada la ofrenda y servida la comida, se invoca a todos los espíritus de tiempo que ahí habitan y se les hace convite de la comida y la ofrenda en general, incluso se llega a invitar a los espíritus de otros templos de la montaña para que acudan al sitio en donde se realiza la ofrenda. Asimismo, en la retirada se lleva a cabo una alabanza de despedida, el agradecimiento y petición de favores, así como la confesión ante los espíritus de temporal de algunos malos actos por parte del tiempereo.

Atributos de los templos de la montaña

Los templos de la montaña tienen la principal característica de poseer puntos específicos de conexiones al inframundo o entradas hacia el interior de la

⁶ Iniciado y legitimado dentro del trabajo de temporal. Generalmente, se trata del mayor de la corporación de tiempereos o de algún tiempereo independiente que posea un amplio prestigio y legitimación dentro de la comunidad.

tierra. Éstas pueden ir desde pequeñas oquedades en las raíces de algún árbol o en alguna roca hasta grandes abrigos rocosos.⁷ Por otra parte es a través de los templos o en específico de tales umbrales, donde provienen los rayos y enfermedades por medio de las cuales es elegido un tiempero, además de fungir como las conexiones en las que se establece el contacto onírico entre el tiempero y los espíritus de temporal que habitan al interior de la tierra y controlan las nubes y las lluvias, que también son liberadas a través de los templos.

Espíritus y ánimas coadyuvantes

Como se ha descrito en los tres puntos anteriores, al hablar de los espíritus de temporal se trata de aquellos tiemperos fallecidos cuya esencia se reintegra espiritualmente a la montaña, para seguir trabajando con el temporal, aunque desde otra dimensión. De este modo, son los encargados de conducir los vientos y nubes para la distribución de lluvias, granizos y tempestades, son también quienes liberan las aguas desde el interior de los templos y quienes aconsejan en el sueño las acciones de los tiemperos vivos. Sin embargo, no son los únicos espíritus relacionados al trabajo del temporal; por lo menos entre los tiemperos de San Pedro Nexapa en el Estado de México se mencionan a otros espíritus tales como “la Estaca Damiana”,⁸ “el espíritu de los ríos”, el “espíritu del libro”,⁹ los “espíritus de arcoiris y huracán”,¹⁰ así como el “torito del granizo”.¹¹

Estos espíritus antes mencionados se muestran de singular relevancia dentro del culto contemporáneo, sin embargo, para efectos del presente trabajo quisiera llamar la atención únicamente sobre los “espíritus de temporal”, ánimas de tiemperos fallecidos reintegrados a los procesos acuáticos inherentes a la montaña.

Hasta aquí queda esbozada la primera parte referente al culto contemporáneo, la cual nos servirá como una herramienta útil y plataforma en la descripción e interpretación del mural teotihuacano. Ahora daremos paso a una breve contextualización de la metrópoli teotihuacana para abordar plenamente el análisis del mural.

⁷ En algunos casos estas conexiones al interior de la tierra son claramente producto de manufactura humana, mas no se puede prescindir de las mismas.

⁸ Que al parecer aglutina a los espíritus de temporal.

⁹ Al que se atribuye el “registro divino” de las acciones de los tiemperos en vida para rendir cuentas al fallecer y ante el cual nadie podría mentir.

¹⁰ Dualidad inherente a cada templo.

¹¹ El cual representa la furia de este meteoro.

Acerca del contexto teotihuacano

Actualmente no está en discusión la importancia que tuvo la metrópoli teotihuacana durante la mayor parte del Clásico (200-900 dC). El papel hegemónico que esta ciudad mesoamericana tuvo se encuentra ampliamente respaldado con los abundantes materiales y estudios arqueológicos existentes hasta el momento. Así, en la actualidad se sabe que su poder económico, político y militar así como su influencia cultural llegaron a tierras tan lejanas como Kaminaljuyú en los altos de Guatemala y Monte Albán en el actual estado de Oaxaca. Asimismo, es ampliamente aceptado que se trataba de una ciudad pluriétnica y plurilingüe, y aunque es muy difícil demostrar con precisión el idioma predominante, algunos indicios apuntan hacia el idioma náhuatl. Así, Manrique [2000:75] incluso propone que la distribución actual del idioma náhuatl se debe al poderío y expansión que tuvo la metrópoli en su periodo de mayor auge.

De este modo, tenemos que la influencia e irradiación cultural que esta ciudad tuvo en Mesoamérica no se dio únicamente en el espacio, sino también a través del tiempo. Esto debido a que muchas de las deidades que tenemos para el periodo Posclásico Tardío (1200-1500 dC) en el altiplano y su respectiva iconografía, se encuentran ya cristalizadas en muchos de los vestigios teotihuacanos que sobreviven en la actualidad. Iconografía que, a su vez, representa un milenario sistema de saberes empíricos y conceptuales que manifiestan el estrecho contacto e interacción entre el ser humano y su entorno biofísico, y que pudo haber sido generado en sus nociones más básicas, en las poblaciones humanas que antecedieron a la metrópoli en el altiplano así como en otras regiones cercanas de Mesoamérica.

Cabe destacar que la importancia del desarrollo e irradiación cultural hacia buena parte de Mesoamérica (particularmente dentro del altiplano central y sus áreas aledañas), ha llevado a algunos autores a postular dicha metrópoli como la mítica Tollan,¹² ciudad irradiadora de la más alta expresión cultural náhuatl según las crónicas indígenas coloniales.

La integración del ser humano y la montaña en un mural teotihuacano

Teniendo en cuenta la importancia de esta metrópoli en cuanto a la consolidación y difusión de elementos básicos de la cosmovisión náhuatl (e incluso mesoame-

¹² Véase Séjourné [1984], no entraremos en esta discusión, pero pongo de manifiesto mi simpatía por esta hipótesis.

ricana), considero que podemos encontrar en el mural de Tepantitla elementos básicos de la misma, en referencia a la integración del ser humano con su entorno biofísico y, en específico, con la montaña y los procesos acuáticos que dentro de esta forma de concebir el mundo se desprenden de la misma.

Así, llama nuestra atención la impresionante presencia de deidades y personajes relacionados con el agua y la fertilidad, muchos de ellos portan ojos circulares como los de Tláloc (figura 1), algunos otros llevan ostentosos atavíos con representaciones de la serpiente emplumada y de sus manos generalmente emana lo que parece ser agua acompañada con los dones de la tierra. La cantidad de todas estas representaciones en la mayor parte de la ciudad resulta sorprendente, pero tal vez la más impresionante se encuentra en el famoso mural de Tepantitla, asociado por Alfonso Caso con el paraíso terrenal de Tlalocan o más reciente e integralmente con el complejo Tamoanchan-Tlalocan por Esther Pasztory y López-Austin.¹³

Figura 1



Personajes presentes en murales teotihuacanos.

¹³ Para un acercamiento más detallado al mural y a las interpretaciones que se han hecho del mismo, remito al lector al invaluable trabajo de investigación realizado por López-Austin [2000:226-229] y al Apéndice II, en Sampayo [2007], constituido por el video documental "Allende los Volcanes", en donde se presentan estas posturas con el enriquecimiento de la imagen.

No es intención del presente trabajo realizar un análisis detenido de todo el mural, sin embargo, debemos resaltar algunos elementos del mismo para extraer algunos elementos básicos del culto a la montaña. En específico, en la parte sur-oriental del extenso mural, observamos la figura de dos cerros; el primero se encuentra en la parte superior y de éste se libera un contenido de semillas a través del umbral de su cueva. En la cima de este cerro, está un personaje enigmático (figura 2), en torno al que existen múltiples interpretaciones. De ellas destacan la de Séjourné¹⁴ y la de Pasztory¹⁵, la síntesis de ambas se vio favorecida por algunas otras observaciones realizadas por López-Austin, quien retomando la interpretación de Toscano acerca de la escena del mural, como representación de “El paraíso original, Tlalocan-Tamoanchan” [citado por López Austin, 2000:226], realiza una descripción más depurada al respecto:

La figura del cerro y de su cueva muestran un interior lleno de semillas; los dones surgen de la mano del personaje, y en éste, efectivamente, se mezclan los símbolos contrarios del dios viejo del fuego y del dios de la lluvia. Pero hay más: [...] las dos mitades del árbol tienen elementos opuestos. En una mitad, en el interior o sobre las ramas, hay cuentas de jade, conchas, caracoles, un pez, todos ellos elementos acuáticos. En la otra mitad hay flores, símbolos ígneos. Están indicando otros valores: ascenso/descenso. Por la rama fría suben insectos; son mariposas que vuelan hacia la fronda. Sobre la rama caliente hay arácnidos que tejen sus telas, y uno de ellos es francamente descendente, colgado de un hilo por el centro de la imagen. El arácnido baja; pero vale simbólicamente no sólo por su descenso, sino por su calidad celeste. En efecto, Pasztory, en otra inteligente asociación, nos proporciona una interpretación muy valiosa: la araña está relacionada con el polvo, con la sequía.

Nuevamente encontramos sobre la gran bodega de las riquezas el ser que, ya personificado, ya como árbol, contiene la lucha de opuestos [*ibid.*:229].

¹⁴ Séjourné, destacando la unión de contrarios en la religión náhuatl, resalta la presencia de los elementos ígneos y acuáticos portados por el personaje en cuestión, en especial la peluca amarilla y los ojos romboidales propios de Huehuetéotl, el dios viejo del fuego. De los elementos acuáticos que lo relacionan con Tláloc, menciona “la máscara adornada de colmillos; las estrellas de mar y las ondulaciones que ornán las volutas que salen de su boca; las conchas marinas abiertas que tiene en sus manos y de la(s) que escurren opulentas gotas [...]” [Sejourné, 1984:115-117].

¹⁵ En síntesis, la interpretación de Pasztory argumenta que el personaje “...es bisexual, que la escena es Tamoanchan, que el personaje está colocado sobre una montaña y que en la figura se encuentran los elementos ígneos y pluviales de los que habló Séjourné” [López-Austin, 2000:228-229].

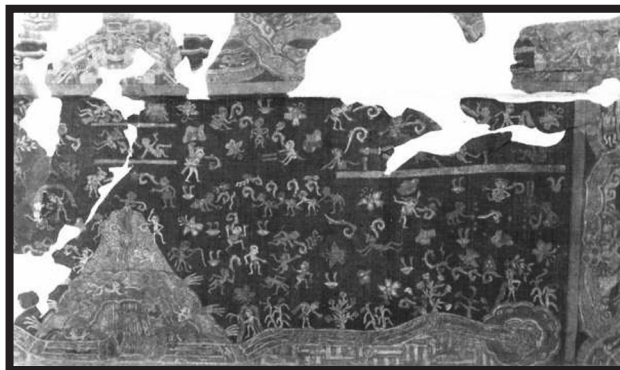
Figura 2



Personaje al pie del árbol y sobre el cerro.

En la parte inferior está otro cuadro del mural flanqueado por un cuadrilátero, formado quizá por tloques y los cuerpos de dos serpientes entrelazadas helicoidalmente; este cuadro y la escena que encierra debe ser considerado como otra unidad, independientemente de la figura del árbol mencionada. Al centro del cuadrilátero se encuentra la otra montaña que mencionamos anteriormente (figura 3). Esta se encuentra en un contexto aparentemente distinto, plasmada en un sentido más terrenal, rodeada por completo de seres humanos. Se encuentra aquí la sociedad humana en su máxima expresión dentro de la plástica teotihuacana, inmersa a su vez en los ciclos y procesos de vida en la tierra. Podemos ver, incluso, los campos de cultivo donde se producen los mantenimientos del ser humano irrigados por el precioso líquido de la vida, manado desde el interior de la montaña: el agua.

Figura 3



Escena de la parte inferior del mural.

El cuadro superior del mural —el personaje al pie del árbol y sobre el cerro (figura 2)—, nos ofrece de un modo arquetípico la lucha y complementariedad creadora de las fuerzas contrarias del universo; suceso mítico divinizado que da explicación a los fenómenos del mundo. Tal idea parece repetirse dentro del cuadro inferior de la pintura, pero aquí el suceso adquiere un sentido más terrenal. Así, se puede apreciar el cruce e intercambio de esencias pero dentro del contexto social humano, en cada una de sus actividades (representadas en la variedad de personajes) y en el tipo de relación que la sociedad humana (en este caso la teotihuacana) mantiene con su entorno biofísico y espiritual. Llama la atención que en esta escena inferior, la Montaña es el eje rector junto con toda suerte de seres y mantenimientos que renacen en el ciclo de vida sostenido por la misma. Así, mientras en el ámbito mítico (escena superior) es el árbol en donde se representa dinámicamente el cruce de esencias; dentro del ámbito humano (escena inferior), parece ser mediante la figura del cerro que se lleva a cabo este proceso cósmico, además de estar representado en el cuadrilátero que encierra la escena.¹⁶

Los colores de los personajes en los que predominan el rojo (marrón), el azul y el amarillo también pueden manifestar este juego de esencias contrarias. Los personajes a lo largo de la escena están acompañados por pequeños seres

¹⁶ Al respecto de este cuadrilátero formado por las serpientes entrelazadas de manera helicoidal y los rostros de los tloques, Séjourné realiza otra interesante observación: “El cuadrilátero, la serpiente y el agua terrestre son sinónimos de materia, pero los tloques son portadores de jeroglíficos de valor celeste: el quince en cruz cuya conexión con el fuego es indiscutible y la flor de cuatro pétalos” [Séjourné, 1984:115].

que también pueden apreciarse en la escena superior, dentro de la fronda del árbol. Ahí figuran los arácnidos y flores de la rama caliente y algunas conchas y peces vinculados con la parte fría del cosmos. En la parte superior (de este segundo cuadro) al centro, justo arriba de la figura de la montaña, el tránsito del tiempo (día/noche o lluvia/sequía) se encuentra representado por el juego de pelota.

Para fines de la presente investigación, destacan dos aspectos: la figura más detallada de la Montaña (figura 4) así como los procesos personificados que se llevan a cabo en su interior; y, por otra parte, un personaje en cierto modo solitario ubicado en el extremo derecho (figura 7), el cual empuña una rama mientras pareciera invocar algunos cantos o alabanzas en dirección a la Montaña, dentro de lo que bien puede representar algún tipo de liturgia.¹⁷

La cueva dentro de esta segunda representación (cuadro de la parte inferior), tiene la misma posición y casi la misma forma respecto a su contraparte en la Montaña, la representación en la parte superior, salvo que aquí ya no se liberan semillas sino dos corrientes, al parecer de agua. En su interior aparecen también algunos seres o espíritus que habitan o están atrapados dentro de la misma, formando parte de sus procesos. Algunos están representados con la mitad del cuerpo dentro de la Montaña o siendo arrastrados por una corriente que atraviesa desde la cima hasta el umbral de la cueva, para desde ahí comenzar la irrigación de los campos de cultivo.

Se puede observar que la corriente dentro de la montaña no es la misma en el conjunto: aparece primero como un caudal de colores azul y marrón que entra por la parte superior. Posteriormente, al cruzar el umbral de la cueva, la corriente se bifurca en dos direcciones.

En su descenso (figura 4), arrastra a tres personajes antes de pasar por la cueva; uno de ellos (marrón) apenas parece estar ingresando con la mitad inferior del cuerpo, y es el único del conjunto que mira de frente hacia la perspectiva del observador; otro (azul) es plenamente llevado por el cauce, mientras que otro más (marrón) se encuentra de bruces, cayendo en un sitio de la montaña de notable movimiento y transformación: el umbral de la cueva. En este sitio (véase figura 3), representado por dos gruesas bandas de color azul y marrón a su vez bordeadas por ligeras líneas de color amarillo, se encuentra otro con-

¹⁷ La escena fue interpretada por Alfonso Caso como el "paraíso terrenal de Tlalóc" y la del personaje referido en particular como un recién llegado al Tlalocan, haciendo un canto a honra de Tlalóc [Caso, 1942].

junto de personajes conectados unos con otros por bandas de colores (azul y marrón en su mayoría) que brotan de sus extremidades.

Figura 4



Detalle de la corriente antes de cruzar el umbral de la cueva.

Los seres de este conjunto dan la impresión de entrar y salir a su antojo desde el interior de la Montaña a través de algo parecido a burbujas o nubes, representaciones potenciales de pequeños umbrales hacia el interior divino de la Montaña, lo cual hace énfasis en la condición volátil o espiritual de estos seres. Uno de los personajes se encuentra de bruces con la parte superior del torso dentro del pequeño umbral en el que su cabeza desaparece (figura 5). Esto hace suponer que se encuentra apenas ingresando a una de estas nubes. A su lado derecho, uno más de los personajes llama la atención por no poseer burbuja o nube alguna, sin embargo, se encuentra vinculado con los seres de su entorno por medio de bandas de colores; éstas lo unen del pie derecho con la montaña, de la mano izquierda con la nube de uno de sus semejantes y de su cabeza con la mano del mismo. Igualmente notable es la presencia de otros dos seres ubicados uno en cada extremo inferior de la montaña (véase figura 6) de los cuales sólo se muestra el torso y ambos tienen con los brazos extendidos, mientras que bandas de colores conectan sus manos con la tierra.¹⁸

¹⁸ El del lado derecho es azul y el del lado izquierdo es amarillo; el color de las bandas del brazo derecho en el personaje amarillo difiere un poco de las de los otros personajes ya que ésta combina el marrón con el café oscuro utilizado como fondo en toda la escena.

Figura 5



Detalle de un personaje al parecer ingresando a una "nube" en el umbral de la cueva.

Figura 6



La montaña en la parte inferior del mural.

Regresando a la corriente de agua en la montaña; ésta, al momento de salir bifurcada en dos direcciones por el umbral de la cueva, ha adquirido nuevos elementos, entre ellos algunos peces, pero sobre todo una multiplicidad sorprendente de ojos que, de un modo omnipresente, miran atentos las acciones humanas. Esta nueva corriente lleva consigo un personaje más (marrón), atado en el último momento por otro (marrón), cuya mitad inferior del cuerpo se encuentra dentro de una burbuja o nube, unida por bandas de colores al resto de los personajes del umbral de la cueva (figura 7).

Figura 7



Detalle de un personaje que, emergiendo de una “nube”, ataja a otro que es arrastrado por las corrientes que salen de la montaña.

Fuera de la Montaña, en el extremo inferior derecho de este segundo cuadro, un personaje se muestra desvinculado de la alegría de los demás personajes cercanos (figura 8), mira fijamente a la Montaña y dirige hacia ella lo que parece ser un canto, mientras empuña una rama y gruesas lágrimas brotan de sus ojos. Sólo él y otro personaje que come caña fresca de maíz poseen aquellas bandas de colores que los conectan con la tierra, en un ámbito fuera de la Montaña, pero es el primero el único en todo el mural de quien nace esta banda, del corazón hacia la tierra.

Tenemos así que la unión de esos grandes conjuntos de fuerzas opuestas y complementarias a las que hace referencia López-Austin pueden estar representadas en dos modos distintos: arquetípicamente (escena superior) dentro del complejo divino de carácter mítico, estableciendo el eje desde lo profundo de la tierra y la Montaña hasta la fronda celeste del árbol cósmico, y terrenalmente por otro lado (escena inferior). Este cruce de esencias se repite en

los procesos cósmicos que se llevan a cabo de modo cotidiano dentro de las actividades del ser humano.

Figura 8



Personaje que empuñando una rama parece realizar un canto hacia la montaña.

Mi propuesta es que podemos observar una representación muy compleja acerca de los ciclos de la vida y de los seres del mundo (en especial del ser humano), del ciclo del agua y de los astros que manifiestan el tiempo en su transcurso; se trata de una representación pictórica a través de la cual se puede obtener el boceto de una cosmovisión que da pauta a la interacción con el entorno biofísico. Nuevamente en la escena inferior, aunque de un modo amplificado (respecto de la superior), vemos cómo de la Montaña brota la semilla de la vida, manifiesta tanto en los peces y las conchas como en el ser humano que nace de la misma. Pero más aún se manifiesta en el agua que irriga y da vida a los campos cultivados y a los seres que de ella viven, sustentando las delicias que disfrutaron los demás personajes de la escena, es decir, las cañas de maíz fresco o las flores.

Es esta Montaña arquetípica el *Tonacatépetl* (cerro del sustento) que mantiene todo el universo social representado en la pintura. Pero hay algo más, en

la montaña misma se encuentra representada la integración del ser humano en estos procesos de regeneración de la vida. Al hablarse (como han hecho otros autores) de los exigidos por Tláloc (o su antecedente teotihuacano) para servirle en el correcto devenir de los sucesos meteorológicos que se esparcen sobre la tierra, tal vez se trate únicamente de los seres que están dentro de la montaña o estrechamente vinculados a ella. Así, sólo aquellos iniciados que en vida poseen cierta influencia espiritual sobre estos fenómenos, son quienes con el corazón unido a la tierra realizan las plegarias y sortilegios necesarios para recibir o ahuyentar las bondades o inclemencias del temporal. De este modo, la escena inferior del mural de Tepantitla puede estar representando no aquel supuesto “paraíso terrenal” del inframundo atribuido a Tláloc,¹⁹ sino que más adecuadamente se trataría del ámbito (y con todo mérito) terrenal (Tlalticpac), en que las flores y frutos germinan y emergen sobre la tierra; nacen, se reproducen y mueren los animales de distinta naturaleza (ígnea o acuática) y se desarrolla plenamente la sociedad humana. Todo esto por el favor de las divinidades²⁰ que participan de los procesos de reproducción vegetal y animal, principalmente las encargadas de la distribución del agua, las semillas y el poder de crecimiento sobre la tierra.

Conclusiones

Asumiendo los riesgos de la valoración paralela de estas dos manifestaciones de integración entre el ser humano y la Montaña, podemos encontrar elementos útiles de comparación y complementación, siempre y cuando se tome en cuenta la distancia entre elementos afines, producto del núcleo duro de la cosmovisión [López-Austin, 2001:59] y los elementos discordes generados por las variaciones en el tiempo y en el espacio. De este modo, resulta posible detectar una esencia común en la concepción del ser humano inmerso en los procesos cósmicos que lo envuelven; en este caso, los procesos acuáticos inherentes a la Montaña.

Una vez mostradas ambas manifestaciones de integración humano–montaña, la esencia común resulta tan evidente que cualquier intento de establecer

¹⁹ Puesto que el Tlalocan se encuentra propiamente representado en la montaña, asimismo los seres que ahí habitan y el interior de la tierra sobre la que emergen flores y cañas de maíz, así como lo que parece ser una laguna en la que desemboca una de las corrientes nacidas en la montaña.

²⁰ Tal vez debido a lo anterior la escena descrita se encuentra enmarcada por “un cuadrilátero formado por dos cuerpos de serpientes entrelazados, recubiertos de signos del agua y de cabezas de Tláloc (o sus Tlaloques)” [Séjourné, 1984:114].

determinantes sería ocioso, pecando de imprudente y gratuito, llegando incluso a entorpecer el estudio serio de los elementos básicos del culto a la Montaña. Por tanto, la intención del presente trabajo va más allá de la comparación de ambas manifestaciones, pretendiendo establecer algunos elementos comunes que nos sirvan para un posterior y más integral análisis de la esencia misma del culto a la Montaña dentro de la tradición religiosa mesoamericana.

Si bien el salto en el tiempo (mas no en el espacio) resulta grande entre uno y otro de los casos presentados, el campo se muestra fértil para futuras investigaciones que subsanen la brecha entre las distintas temporalidades manejadas. Entonces, las vetas de investigación las tenemos en distintos niveles, una de ellas se encuentra plasmada en la iconografía contenida en códices, murales y petroglifos,²¹ y otra, tal vez más vasta y más trabajada aún, la tenemos en la revisión etnográfica de los elementos de integración entre el ser humano y la Montaña, dentro de las comunidades contemporáneas que aún poseen una vigorosa tradición religiosa mesoamericana.

Por último, y como parte de la veta iconográfica, quisiera llamar rápidamente la atención del lector sobre una imagen proveniente del *Códice Borgia* en la que aparece una montaña que recuerda un poco algunos de los elementos plasmados en el mural de Tepantitla. Se trata de una escena plasmada con posterioridad en el documento, cerca de un milenio más tarde que el mural analizado. No obstante, es esta diferencia de temporalidad la que incrementa el interés por algunos elementos comunes entre una y otra representación.

Si bien aquí la representación se torna un tanto más abstracta en detrimento del naturalismo expuesto en Tepantitla, algunos de sus elementos mantienen un orden similar. Aquí ya no se muestran las corrientes de agua irrigando los campos, sin embargo, existe una serpiente que se desplaza atravesando la montaña y marcando la dirección de un cauce de seres humanos insertos en la misma. No se pretende, por el momento, dar una detallada descripción de este fragmento del *Códice Borgia*, sin embargo, dejamos sugerido el problema para un posterior análisis complementario.

Sin más por ahora, queda abierta la discusión y planteada la interpretación con la promesa autoafirmada de un posterior proceso de correcciones y el enriquecimiento de futuros estudios sobre el tema.

²¹ Principalmente los de manufactura previa a la conquista, aunque también pueden resultar muy útiles algunos materiales coloniales.

Bibliografía

Caso, Alfonso

1942 “El paraíso terrenal en Teotihuacan”, en *Cuadernos Americanos*, México, año 1, núm. 6.

López-Austin, Alfredo

2000 *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE.

2001 “El núcleo duro, la cosmovisión y tradición mesoamericana”, en Broda, Johanna y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, Ritual e Identidad de los Pueblos Indígenas de México*, México, FCE.

Manrique Castañeda, Leonardo

2000 “Lingüística histórica”, en Manzanilla, Linda y Leonardo López Lujan (coords.), *Historia antigua de México. Vol. I: El México antiguo, sus áreas culturales, los orígenes y el horizonte Preclásico*, México, CONACULTA-INAH, UNAM, Miguel Ángel Porrúa.

Sampayo Barranco, José Antonio

2007 *El Sueño y el Relámpago. Cultura y Relación Humano-Entorno Biofísico, en la región de los volcanes Popocatepetl e Iztaccihuatl*, tesis de Antropología Social, México, ENAH.

Séjourné, Laurette

1984 *Pensamiento y religión en el México Antiguo*, México, FCE, Lecturas Mexicanas.

Las montañas: locus sagrado y fábricas de agua

Francisco Castro Pérez

Colegio de Antropología Social-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Los antecedentes

Mi interés profesional por el estudio de las montañas —entendidas como ecosistemas naturales y construcciones culturales— surgió en el marco del doctorado en antropología que cursé en la Universidad Nacional Autónoma de México entre los años 2000 y 2003. La tesis doctoral denominada *Persistencia étnica, reproducción social campesina y sostenibilidad ambiental en la región Tetzaco–Calpulalpan* fue publicada como libro en el año 2006 con el título *Colapsos ambientales/transiciones culturales* (coedición UNAM–BUAP).

En el libro se aborda la cosmovisión campesina e indígena de varias montañas, el conocimiento nativo de la biota silvestre, el uso de los recursos naturales y los cambios tecnológicos.

Se analiza comparativamente el impacto de estas variables sobre la identidad étnica, la continuidad de la vida campesina y la conservación de los ecosistemas entre los campesinos “indios” de Santa Catarina del Monte, Santa María Tecuanulco, San Jerónimo Amanalco (municipio de Texcoco, Estado de México), Santo Tomás Apipilhuasco (municipio de Tepetlaostoc, Estado de México) y campesinos “mestizos” de San Mateo Actipan, San Antonio Mazapa, Santiago Cuauila (municipio de Calpulalpan, estado de Tlaxcala), que tienen raíces culturales comunes y comparten ecosistemas similares.

En esta investigación antropológica, fueron incluidas varias montañas de gran importancia ambiental y cultural del Altiplano Central Mexicano: el Monte Tláloc, los cerros Huilotépetl, Xametl, Cuéyatl, Tlamacas, Yahualica,

así como una serie de manantiales que proveen agua a las poblaciones y son, a la vez, sitios sagrados donde se manifiestan seres sobrenaturales como los tlaloques: San Francisco, Ahuizotla, Atlmeyatl, Cepayahco, Atzompa.

El reconocimiento social de los campesinos a la importancia múltiple de las montañas se manifiesta en las peregrinaciones hasta sus cimas para colocar cruces y pedir agua a deidades prehispánicas supuestamente desterradas a partir de la conquista europea, con la certeza de que en la cima de las montañas se forman las nubes, que su interior está lleno de agua, de riquezas, de semillas de vida, y que todo está protegido por guardianes (serpientes, duendes), que son ejes de contacto y traslado hacia el espacio celeste y el inframundo, etcétera.

Paralelamente a esta percepción cultural, para ellos resulta claro que la vegetación regula el microclima, que la conservación de los bosques significa infiltrar agua, evitar la erosión, permitir la reproducción de la fauna silvestre, disponer de madera, alimentos y hierbas medicinales.

Sin embargo, las necesidades económicas emanadas de la pobreza y el abandono gubernamental al campo, entre otros factores, han obligado a los campesinos indígenas y/o culturalmente mestizos a modificar sus prácticas productivas sustituyendo el policultivo de milpa, los abonos orgánicos y las semillas criollas por los monocultivos de granos comerciales, la mecanización y el uso intensivo de agroquímicos. La solidez de la cosmovisión campesina de base mesoamericana parece insuficiente para enfrentar las presiones que conducen a la depredación de la naturaleza y generan efectos culturales muy serios sobre los patrones identitarios de los pobladores.

Con este breve resumen de hechos pretendo mostrar al lector que la construcción cultural de los paisajes no implica hechos aleatorios o lúdicos sino que son el resultado de procesos sociales e históricos de confrontación política, ideológica y económica de las clases subalternas y las clases dominantes, y que la antropología ecológica, ecología cultural, etnoecología o antropoecología debe abordar de manera integral estos fenómenos y adoptar una posición crítica y de acción para contribuir a frenar el deterioro socioambiental resultante de los procesos ecocidas/etnocidas contemporáneos.

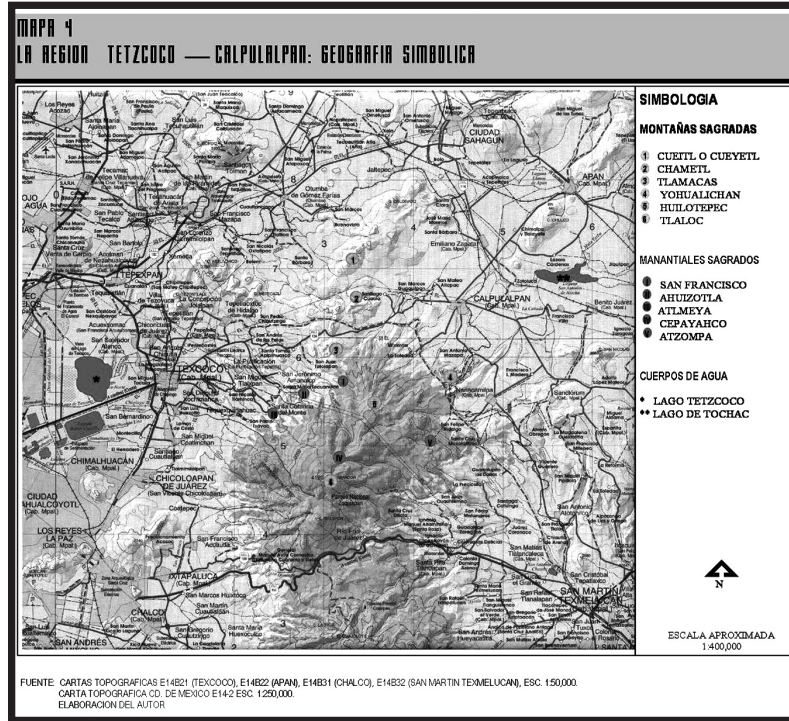


Figura 1
Geografía simbólica de la región Tetzcoco-Calpulalpan.
“La Malinche”: montaña sagrada y fábrica de agua

La Malinche, Malintzi, Matlalcueyatl o Matlalcueitl es una montaña sagrada convertida en Área Natural Protegida (Parque Nacional desde 1938, con 45 852 ha) que fue cedida para su administración a los gobiernos de los estados de Tlaxcala (31 418 ha) y Puebla (14 434 ha) en 1996.

Su gran importancia para el equilibrio ecosistémico y la vida humana se puede analizar desde diferentes ángulos:

- Ambiental: por los servicios que ofrece: captura de carbono, infiltración de agua al subsuelo, regulación climática, retención del suelo.

- Biológica: contribución a la conservación de la biodiversidad.
- Económica: en los pisos altitudinales medio y bajo se practica la agricultura, la silvicultura y la ganadería; se extrae piedra, arena, se recolectan hongos silvestres y se practica la cacería.
- Cultural: es el territorio ancestralmente habitado por nahuas y otomíes, quienes consideran a la Malinche, Malintzi o Matlalcueyatl, como el lugar donde moran Tonantzin Chalchihuitlicue (María Catalina, Santa Bernardita, Rosita, María Asunción, la Madrina de los graniceros: quiatlazques, anotzquis) y Tláloc.

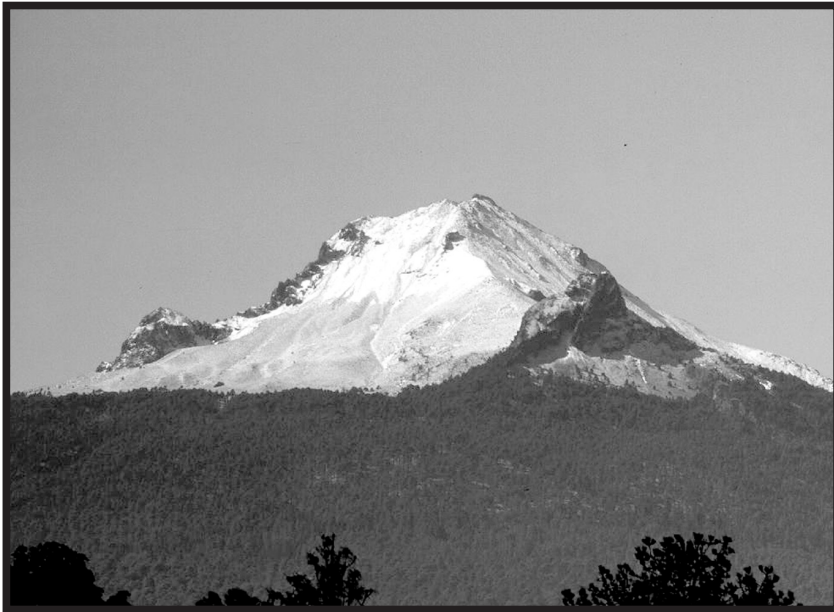


Figura 2
La Malintzi: montaña sagrada, área natural protegida y “fábrica de agua”

Partiendo de esta convicción, entre 2002 y 2006 desarrollé un trabajo de investigación constante en la región de La Malinche, que formalicé en la BUAP a través de dos proyectos:

- Estrategias culturales para el fortalecimiento de la identidad étnica y la restaura-

ción ecosistémica en el Parque Nacional “La Malinche”.¹

- Identidad étnica, política gubernamental y conservación ecosistémica: una comparación etnográfica entre los nahuas de la Matlalcueitl.²

A continuación sintetizo brevemente algunos elementos de los proyectos mencionados.

El problema

- A 68 años del Decreto Presidencial y 10 de la transferencia a los estados, la categoría de Área Natural Protegida (ANP) no ha frenado el deterioro ambiental ni ha permitido elevar el nivel y calidad de vida de la población nativa.
- La deforestación por tala clandestina, cambio de uso de suelo e incendios ha provocado la reducción de la superficie forestal de 30 000 ha en 1930 a sólo 18 500 en el año 2000, con efectos letales en la vida silvestre y la infiltración de agua al subsuelo.
- En el ámbito socioeconómico se presenta en general una alta densidad demográfica (450 habitantes por kilómetro cuadrado) y una alta tasa de crecimiento poblacional (3.2%). La actividad agrícola, de subsistencia, depende del temporal e incrementa la presión sobre los recursos forestales e induce la proletarianización y la migración. A los problemas de la pobreza hay que sumar la percepción ciudadina de los “indios” como pueblos de gente ignorante y agresiva (recordando el infortunado linchamiento de algunos estudiantes y trabajadores de la Universidad Autónoma de Puebla por gente de San Miguel Canoa en 1968).
- La administración desigual del Parque. La Coordinación General de Ecología del estado de Tlaxcala recibió 16 000 ha (de 31 418 ha) con bosque en 1996 y afirma haberlas conservado, reglamentando el consumo tradicional de leña, impulsando la reforestación comunitaria e instalando casetas de vigilancia.
- En el área poblana, por el contrario, de las 14 434 ha que corresponden a cuatro municipios, solamente se conservan 2 500 ha, por 3 000 ha de superficie forestal degradada y más de 8 500 ha dedicadas a la agricultura.
- Mientras en Tlaxcala, la Coordinación General de Ecología (CGE) asume la responsabilidad estatal, en Puebla —hasta el 2004— la Secretaría de Desarrollo Rural (SDR), la Comisión Estatal Forestal y de la Fauna Silvestre de Puebla (CEFFASIP) y la Secretaría de Desarrollo Urbano, Ecología y Obras Públicas (SEDURBECOP), se

¹ Proyecto de investigación presentado a la Secretaría de Investigación y Estudios de Posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (SIEP/FFYL/BUAP, 2002).

² Proyecto de investigación presentado a la Vicerrectoría de Investigación y Estudios de Posgrado de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (VIEP/BUAP, 2005).

disputaban la administración del Parque, compitiendo además con las acciones de dependencias federales tales como la Secretaría del Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT), la Comisión Nacional Forestal (CONAFOR) y la Procuraduría Federal de Protección al Ambiente (PROFEPA), hasta 2005, año en que se creó la Secretaría del Medio Ambiente y Recursos Naturales (SMRN) en Puebla.

- El Plan de Manejo, propuesto desde 1996, no ha sido aprobado por la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (CONANP); instancia que ha insistido en modificar el estatus de esta área de Parque Nacional a Área de Protección de Flora y Fauna o Área de Protección de Recursos Naturales. La propuesta ha sido aceptada por Puebla y rechazada por Tlaxcala.
- El agotamiento de los recursos forestales para los nahuas de San Miguel Canoa ha generado movilizaciones encabezadas por organizaciones locales de carboneros y leñadores (*In Malintzi amo Miki*) vinculadas a partidos políticos (PRD) y organizaciones civiles como la Confederación de Organizaciones Democráticas Urbanas y Campesinas (CODUC), que presionaban en busca de programas de empleo temporal.
- En Tlaxcala, la sola mención del cambio de estatus permitió que organizaciones civiles como el Consejo Nacional Obrero y Campesino (cnuc) y algunos académicos de la Universidad Autónoma de Tlaxcala (uat) encabezaran fuertes protestas ante la CGE y el gobierno del estado.
- Además de las tareas de conservación (reforestación, zanjas trinchera, gaviones, capacitación y equipamiento) en las Áreas Naturales Protegidas (anp) deben llevar a cabo actividades de investigación, educación ambiental y recreación, que las dependencias gubernamentales realizan ineficazmente.
- En este contexto, la conversión oficial de La Malinche en anp, aparece como una expropiación ecológica de los territorios indios, que ha fracasado en lo sustancial.

La justificación del estudio

La gravedad y complejidad del problema descrito sugiere la pertinencia de investigaciones etnográficas que identifiquen los factores del deterioro socioambiental y generen propuestas para la construcción de formas alternativas de etnoecodesarrollo. La investigación etnográfica debe ser tan importante para el diagnóstico y la planeación del desarrollo como lo son los inventarios forestales, florísticos o bien los estudios agronómicos o turísticos efectuados en la Malintzi.

El enfoque teórico

Las relaciones biológicas y culturales de la sociedad y la naturaleza han sido

abordadas por la antropología desde sus diversos campos: arqueología, antropología física, etnohistoria y antropología sociocultural. En esta última se han generado diferentes propuestas analíticas: ecología cultural, ecología humana, antropología ecológica, etnoecología. A ellas se han incorporado el ecomarxismo y el ecofeminismo entre los planteamientos más recientes.

Sin dejar de reconocer las aportaciones de Steward, White, Shalins, Adams, Rappaport, Geertz, Conklin, Morán u O'Connor, apoyados en la propuesta de Edgar Morín de ecologizar el pensamiento antropológico y antropologizar el pensamiento ecológico, y tratando de abolir la separación analítica artificial entre sociedad y naturaleza para el estudio de sus interacciones, hemos acuñado el término de **antropoecología**.

- La antropoecología alude a las disciplinas que tienen como objeto de estudio respectivo a la cultura y los ecosistemas; trata de aplicar la teoría de sistemas, el pensamiento complejo y la ecología política pero se apoya también en la ecología cultural, la etnoecología y la etnohistoria.
- Postula una categoría analítica central: la cultura etnoagroecológica, como concepto explicativo que integra la cosmovisión, el conocimiento, la racionalidad económica y las prácticas tecnológicas de las sociedades campesinas indias.

Las bases metodológicas

En la ejecución del proyecto han colaborado varios prestadores de servicio social, tesistas y becarios, que han buscado información sobre la explotación de los recursos forestales, el conocimiento nativo de la fauna silvestre, la agricultura, los rituales agrarios, los sitios sagrados. Por mi parte, como responsable del proyecto, me he dedicado a comparar la política ambientalista de las instituciones gubernamentales y a identificar y caracterizar las respuestas de las organizaciones civiles.

Esta investigación ha requerido revisión bibliográfica sobre la región, consulta de archivos, observación etnográfica, recorridos físicos, trabajo cartográfico y de georreferenciación e investigación al interior de las dependencias de gobierno, diseño y aplicación de entrevistas y encuestas, trabajo de videogravación y registro fotográfico.

Para dar a la investigación un carácter comparativo, se eligió como zona de estudio a las comunidades de San Miguel Canoa (Puebla) y San Isidro Buensuceso (Tlaxcala); poblaciones que comparten raíces étnicas y habitan el mismo

ecosistema pero presentan diferentes grados de conservación de sus recursos forestales como resultado de las diferencias en la política institucional estatal para la administración y manejo del Parque Nacional “La Malinche”.

Los primeros resultados

Los avances de investigación han sido presentados mediante ponencias en eventos académicos internacionales tales como el Décimo Congreso Bial de la Asociación Internacional para el Estudio de la Propiedad Colectiva (Oaxaca, 2004): “La política gubernamental para el manejo del Parque Nacional La Malinche: una visión etnográfica desde el interior de las instituciones ambientalistas”; y el II Congreso Iberoamericano sobre Ambiente y desarrollo (Puebla, 2005): “Nubarrones de complejidad: reflexiones sobre los retos teóricos y prácticos de la investigación antropoecológica”.

También se publicó el artículo “La expropiación ecológica de los territorios indios: una visión etnográfica de la política gubernamental para el manejo del Parque Nacional La Malinche”.³

A principios del año 2007, los participantes en la fase final del proyecto (doctor Castro Pérez, doctor Montero García) entregamos un video donde se ubica cartográficamente y de manera georreferenciada los sitios sagrados y los sitios arqueológicos más importantes de la montaña y también cinco carteles que pretendemos exhibir en forma itinerante. Una pasante de la licenciatura inscrita en el proyecto, Sandra Acocal Mora, obtuvo el grado de licenciatura defendiendo la tesis denominada *Espacios sagrados y rituales agrarios entre los nahuas de San Isidro Buen Suceso*.

Asimismo, está en preparación un libro en el cual se describirá la cosmovisión, el conocimiento agroecológico, la racionalidad económica y el manejo tecnológico de los campesinos nahuas de Canoa y Buen Suceso, y se comparará la política de las instituciones ambientalistas estatales, y las respuestas de las organizaciones sociales y la gente de la montaña.

Los resultados obtenidos y los que faltan por alcanzar serán los primeros frutos del trabajo que se desarrolla en el Colegio de Antropología de la BUAP en este campo temático, y se sumará a los que elaboran en el ámbito nacional colegas como Eckart Boege, Luisa Paré, Elena Lazos Chavero, Leticia Durand, Leticia Merino, Fernanda Paz, Benjamín Ortiz, Martha Sánchez, Alba Gonzá-

³ Ver revista *Minada Antropológica*, núms. 3-4, México, BUAP, 2005, pp. 25-46.

lez Jácome y Magali Daltabuit, entre otros.

La Malinche, Malintzi o Matlalcueyatl es una montaña donde abundan los sitios arqueológicos: entre ellos destacan algunos como: La Cúspide (4 430 m), Malintzin (4 390 m), Cueva de Texcalco (4 185 m) y Huey Tlalocan (3 090 m).

A ellos hay que agregar una serie de lugares de culto asociados a cuevas y manantiales como el *Atlihuetzatl* o cerros pequeños situados en el cruce de caminos, como el Tepetomayo, o apariciones en el monte donde se han edificado templos religiosos a los que acuden habitantes de los pueblos circunvecinos de los estados de Puebla y Tlaxcala (Tetlanohcan, Papalotla, Cuauhtotoatla, Canoa, Buen Suceso).

En este sentido, la comprensión del culto a las montañas implica realizar también trabajo etnográfico; acudir a las festividades civiles y religiosas y adentrarse en la visión nahua del mundo, debido a su necesidad de ir a los sitios de culto y pedir con devoción a los santos patronos (san Miguel Arcángel, san Isidro Labrador), a través de los cuales sincretizan su veneración a las deidades ancestrales que les dan agua y favorecen la cosecha.



Figura 3
San Isidro: 15 de mayo.

Asimismo, en este mundo sagrado y bajo el impulso de los programas de las instituciones públicas, los pobladores realizan labores profanas de restauración y conservación forestal y del suelo, en una lucha desigual contra la tala clandestina que, inmisericorde, devasta cotidianamente los recursos de una montaña que por su importancia ambiental, económica y cultural estamos obligados a proteger. Vayan estas palabras e imágenes a favor de esta imperiosa necesidad.

Bibliografía

Acocal Mora, S.

- 2006 *Espacios sagrados y rituales agrarios entre los nahuas de San Isidro Buen Suceso*, tesis, México, BUAP.
- 2002 *Áreas Naturales Protegidas de la Región Centro Poniente del Estado de Puebla*, México, SIGSA-SEDURBECOP.

Broda, Johanna

- 2002 *La montaña en el paisaje ritual*, México, CONACULTA/INAH.

Castro Meza, N. R.

- 2002 “El territorio simbólico de los nahuas de San Isidro Buensuceso, Tlaxcala”, en Barabas, A. M. (coord.), en *Diálogos con el territorio. Procesiones, santuarios y peregrinaciones*, vol. IV, México, INAH, p. 193.

Castillo Gómez, J.

- 2002 *Practicantes de la medicina moderna y tradicional en San Miguel Canoa, Puebla: el caso de las parteras*, tesina, México, BUAP.

Castro Pérez, F.

- 2005 “La expropiación ecológica de los territorios indios: una visión etnográfica de la política gubernamental para el manejo del Parque Nacional La Malinche”, en *Mirada Antropológica*, nueva época, núms. 3-4, México, BUAP, pp. 25-46.
- 2006 *Colapsos ambientales, Transiciones culturales*, México, UNAM-BUAP.

Descola, P. y G. Pálsson (coords.)

- 2001 *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas antropológicas*, México, Siglo xxi.

Espejel Rodríguez, Ma., M. Adelina e Isabel Castillo Ramos

- 2003 *Explotación y deterioro de los bosques en la Malinche, estado de Tlaxcala*, México, SIZA/CONACYT.

Gobierno del Estado de Tlaxcala-Gobierno del Estado de Puebla

2001 *Programa de Manejo Integral del Parque Nacional "La Malinche"*, Tlaxcala-Puebla, México.

Hill, J. H. y Kenneth C. Hill

1999 *Hablando mexicano. La dinámica de una lengua sincrética en el centro de México*, México, CIESAS-INI.

Jacorzynski, W.

2004 *Entre los sueños de la razón. Filosofía y antropología de las relaciones entre hombre y ambiente*, México, CIESAS/Porrúa.

Montero García, I. Arturo

2004 *Atlas Arqueológico de la Alta Montaña Mexicana*, México, CONAFOR/SEMARNAT.

Ostrom, E.

2000 *El gobierno de los bienes comunes. La evaluación de las instituciones de acción colectiva*, México, UNAM/FCE.

Sheldrake, R.

1992 *El renacimiento de la naturaleza*, Barcelona, Paidós.



El culto al agua y a la montaña entre los caciques indios y criollos (el Siglo XVII) en la región del Iztaccíhuatl y el Popocatépetl

Margarita Loera Chávez y Peniche

Dirección de Estudios Históricos-INAH

Investigadora SNI y cronista municipal de Calimaya, Estado de México

Los objetivos

El propósito principal de este ensayo es dar a conocer el resultado de una fuente de investigación novedosa para el estudio etnohistórico. Se trata de un conjunto de documentos redactados en náhuatl por escribanos indios a finales del siglo XVII y principios del XVIII. Su extrañeza radica en que por su contenido podrían equipararse a lo que en la literatura criolla y española del Siglo de Oro novohispano se ha catalogado dentro del género de “las relaciones de fiesta”. Sin embargo, en nuestro caso de estudio las piezas fueron escritas por indios, asunto hasta hoy desconocido tanto por la literatura como por la historia.

De los textos mencionados podemos desprender varias hipótesis. En primer lugar, independientemente de su finalidad esencial, es decir, la elaboración de un texto para recitarse o teatralizarse en una fiesta religiosa, su contenido parece tener otra función escondida o disfrazada: en forma escrita recobrar la memoria por los propios actores de esa historia, es decir, los indios. Esta intención, al situarse en temporalidad en la misma época en que fueron elaborados otros documentos por los pueblos de indios, tales como son los *Títulos Primordiales de Tierras* o los *Códices Techialoyan*, nos lleva a suponer que se trata de un momento en que los indios estaban intentando recuperar su historia en su propia lengua, pero con elementos de la cultura dominante del mo-

mento, por ejemplo, el uso del alfabeto latino, la incorporación de personajes de otros sectores sociales o la alusión de los santos cristianos en sus prácticas religiosas. Hay paralelamente, en el contexto del discurso, un cierto tono de resistencia o de sentimiento de contraconquista, que es común también en la literatura criolla del momento [Sabat de Rivers, 1992]. Por otra parte, que los textos encontrados provengan de la región aledaña a los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl, nos lleva a rescatar elementos culturales que trascienden del ámbito local al regional y que tienen que ver con una pervivencia que llega hasta el presente y está relacionada con la cosmovisión que sustenta los rituales dedicados al agua y a la montaña. Estos últimos han sido tema importante de estudio para la arqueología y la antropología, con lo que se ha podido demostrar la antigüedad y persistencia de los mismos. Empero, el estudio del proceso de duración de la pervivencia se ha quedado inconcluso para el campo de la etnohistoria, ya que la mayor parte de las fuentes históricas encontradas sobre el tema dejan grandes lagunas cronológicas, sobre todo para el periodo entre la segunda mitad del siglo XVII hasta finales del XIX [Sabat de Rivers, 1992]. Por tal razón los textos de los que hablamos resultan una aportación que de manera especial estamos tratando de atender en el marco del Proyecto de Investigación Formativa Conservación del Patrimonio Cultural y Ecológico en los Volcanes, adscrito a la Licenciatura de Etnohistoria de la ENAH.

No podemos omitir que dentro del conjunto de “relaciones de fiesta” al que nos referiremos en este escrito, las dos últimas piezas parecen tratarse del primer texto hecho por Sor Juana Inés de la Cruz, cuando aún era prácticamente una niña y vivía en la hacienda de Panoaya en Amecameca. La existencia de estos documentos en el conjunto de los testimonios indios encontrados se debe a que su contenido es similar, incluso respecto al uso de la lengua náhuatl, y porque el copista indio de todos estos manuscritos, de nombre José Pérez de la Fuente, tenía una relación muy cercana con el cacique de Panoaya y con los religiosos del convento de Amecameca, quienes a su vez arrendaban la hacienda al abuelo de la entonces pequeña escritora. Por la importancia de la autoría de estos dos últimos textos, su estudio merece una atención independiente, sin embargo, no pueden desprenderse del corpus documental en que se hayan para su interpretación; es importante anotar que en ellos la Décima Musa se nos revela por sus cualidades etnográficas ligadas a la región de los volcanes, lo cual representa otra importante aportación a nuestra inves-

tigación. De ésta se deriva, como un primer resultado, el contenido de estas páginas, donde a los textos de Sor Juana se les otorgará la misma importancia interpretativa que al resto.

Las relaciones de fiestas del Siglo de Oro novohispano

Entre la obra literaria que se produjo de 1650 a 1720, aproximadamente, destacan los textos que suelen llamarse “relaciones de fiestas”. Estos documentos generalmente eran hechos por encargo o solicitud de algunas autoridades eclesiásticas o civiles. Los que se conocen fueron por españoles o criollos, a diferencia de la mayoría de los que hablaremos en nuestra ponencia, que son de indios.

Por la abundancia de festividades religiosas y civiles que había en toda la Nueva España, la generación de este tipo de documentos fue grande. Hay autores que al referirse a ellos, como Fernán González de Eslava, dicen que había en estas tierras “más poetas que estiércol” [en Rodríguez Hernández, 1998:58]. Sin embargo, de estos escritos se sabe más por las crónicas y por menciones que por su existencia misma, ya que a diferencia de España, en América se perdieron. Ello se debe a que eran documentos que se hacían para leerse en fiestas o para dirigir obras teatrales, con excepciones. En el caso de los textos de Sor Juana Inés de la Cruz, no se publicaron por lo difícil y costoso que resultaba la impresión. Entonces, se reproducían por escrito y pasaban de mano en mano. Recorrían así los caminos con falsas atribuciones de autoría, equívocos en las transcripciones y otros problemas filológicos. De allí que el mote de literatura perdida caracterice a esta sección de escritura novohispana [*ibid.*].

No obstante, no se han estudiado a fondo, sobre todo porque la influencia del desdén del neoclásico por el barroco llevó a que los autores del siglo XIX y buena parte del XX, influenciados contra las corrientes gongoristas, juzgaron a la literatura del siglo XVII como de gusto pervertido. Hoy, en cambio, autores como Dalmacio Rodríguez se dan cuenta que en estos textos hay un inicio de nuestro nacionalismo y que marcan la inquietud de asomarse a ellos no sólo desde la literatura sino también desde la historia.

Las afinidades temáticas y formales —panegírico, historia, descripción, informe, etcétera— comunes a las relaciones de fiesta permiten establecer con toda confianza un género. Pero no es un género canonizado por las perspectivas literarias ni por la historiografía, pese a que comparten, en muchos casos, características de ambas disciplinas [Rodríguez Hernández, 1998:168].

Podemos afirmar, en consecuencia, que esos documentos, por la cantidad de información que contienen, se tornan en una rareza que aún está por estudiarse.

Como hemos afirmado con anterioridad, las “relaciones de fiesta” que analizaremos adelante resultan una puerta de conocimiento para la etnohistoria, debido a que su contenido elaborado por indios relata historias locales y regionales y denota una particular cosmovisión¹ en las festividades donde los textos eran presentados. Hasta donde se sabe, la costumbre de elaborar las “relaciones de fiesta” era algo natural que se solicitaba a escritores criollos y españoles, pero no se sabe de casos que fueran pedidos a indios. En el caso de nuestros documentos, los textos pudieron haber sido requeridos por autoridades religiosas locales a indios nobles que estudiaban en las escuelas conventuales, pero quienes pidieron su reproducción eran caciques indios con la intención de efectuar las representaciones en diferentes poblados. Todo parecería indicar que los indios estaban copiando la costumbre de la sociedad dominante al solicitar reescribirlos. No conocemos, sin embargo, otros lugares donde haya ocurrido algo similar. Inclusive en esta misma región, tal costumbre, según hemos encontrado en otros documentos², fue perseguida por el Tribunal de la Santa Inquisición. Independientemente de que los delitos indios no eran juzgados por esta instancia, nos hace resaltar la idea de que se trata de una rareza documental. En un documento inquisitorial de la segunda mitad del siglo XVIII³, se habla de que en la zona se acostumbraba hacer estos textos en las escuelas sin la debida aprobación de la autoridad española. Se dice que los indios escondían las copias y los originales de esas “relaciones de fiesta” y hablan de que antes de las fiestas religiosas los miembros de la comunidad —que eran indios del común— ensayaban su contenido en forma clandestina a altas horas de la noche para no ser descubiertos por las autoridades religiosas. A diferencia de lo que ocurría en la segunda mitad del siglo XVIII, creemos que en el XVII la primera escritura sí pudo ser solicitada por las autoridades conventuales. Ello en virtud de que se sabe por el padre Calleja que el pequeño texto de Sor Juana sí se solicitó en concurso abierto a la comunidad alfabetizada, tal vez incluyendo a los indios

¹ Johanna Broda define para la época prehispánica el concepto de cosmovisión de la siguiente manera: “es la visión estructurada en la cual los antiguos mesoamericanos combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que vivían [...] el fundamento de la cosmovisión en el medio ambiente y su interacción constante con él, también le daba legitimidad a la religión prehispánica, ya que situaba la vida del hombre en el cosmos y la vinculaba con los fenómenos de la naturaleza de los cuales la sociedad era altamente dependiente” [Broda, 1999:462-491].

² Archivo General de la Nación, *Inquisición*, vol. 1072, exp. 10, f. 194.

³ *Ibid.*

que estudiaban en la escuela de Amecameca, pues sobre esa escuela nos habla uno de los documentos en cuestión, como lo hace el texto cuya autora parece ser la pequeña Inés.

Historia del hallazgo y primer resultado de su traducción e interpretación

En Amecameca y en Nepantla, sitios en los que Sor Juana Inés de la Cruz vivió durante sus primeros años, antes de que en la segunda mitad del siglo xx se oficializaran los eventos conmemorativos, se acostumbraba realizar festejos los días en que se recordaba el nacimiento y la muerte de la escritora. Estos se realizaban incluyendo aspectos de la cultura lugareña y la gente del pueblo tenía una participación especial [López, 2005]. Fotografías y litografías encontradas en la fototeca de la Coordinación Nacional de Monumentos Históricos (Catálogo de Amecameca), nos indican que estas celebraciones se llevaban a cabo a finales del siglo xix, por lo menos, y particularmente en Nepantla, donde se dice por tradición que está la casa donde ella nació. Es decir, años antes de que Amado Nervo rescatara en 1910, con la publicación de su obra *Juana de Asbaje* [Nervo, 1996], su recuerdo de los polvos del olvido causados por el desdén del pensamiento neoclásico sobre el mundo barroco. El asunto nos dio pauta para pensar que en la memoria local no fue borrado el hecho de que la escritora nació en aquellas tierras.

Por otro lado, según nos informaron algunas personas de la región, se recordaba que ella había realizado allí, durante su infancia, su primera loa, en un concurso. Asunto que es comúnmente sabido por el relato del padre Calleja, su primer biógrafo en los años veinte del siglo xviii [Calleja, 1996]. Nos llamó la atención que en el recuerdo de la gente se hablaba de la loa al Señor del Sacromonte, y no al Santísimo Sacramento como lo narra Calleja [López, 2005]. Entonces, el asunto se debía a la importancia que a nivel local, y como uno de los mayores santuarios del centro de México tiene el Cristo Negro del cerro del Sacromonte. Sin dejar de lado la relación que hay entre esta imagen y cerro con el culto al agua y a la montaña que se realiza en toda el área aledaña al Iztaccíhuatl y al Popocatepetl.

En el año 2001 el licenciado Augusto Vallejo Villa publicó en el número 34 de la revista *Letras Libres* un documento cuya traducción del náhuatl al español realizó Salvador Díaz Cíntora, asegurando que se trataba del primer escrito de Sor Juana. Después de leerlo nos inquietó que su contenido parece revelar,

en efecto, que se trata de algo realizado por una joven escritora que vivió en Amecameca en los mismos años que Sor Juana, y hace alusión tanto al Santísimo Sacramento como, al parecer, al Cristo lugareño, con un tono sincrético muy propio del lugar. Sin embargo, los estudiosos de la Décima Musa no hicieron mayor énfasis en la cuestión y poco fue el eco posterior a la publicación de *Letras Libres*. Por la rareza del asunto, nos interesó especialmente el aspecto etnográfico, entonces nos dimos a la tarea de seguir los pasos que realizó Vallejo para la localización del manuscrito y fue entonces cuando centramos la atención en el conjunto de documentos que incluía dicho texto. Se trata de “relaciones de fiesta” escritas en náhuatl por indios de la segunda mitad del siglo xvii y los primeros años del xviii. Todos ellos citados por Beristain [1980] y fotografiados por del Paso y Troncoso [1980] en la Biblioteca Nacional de París en su misión por Europa y resguardados (las copias fotográficas) en la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia. Los manuscritos fueron copiados, por solicitud del cacique de Tlayacapan, don Juan Hipólito Cortéz Quetzalquautli Tecuantepehua, por Joseph Pérez de la Fuente y Quijada. Se trata de veinte “relaciones de fiesta” tituladas *Mercurio Encomiástico al Santísimo Sacramento en la excelentísima lengua mexicana*. Por menciones de Beristain [1980] y de Lorenzo de Boturini [MDCCCXVI:229-327] se puede inferir que los originales pertenecen a la colección Goupil de manuscritos mexicanos, por lo que es muy factible que hayan sido parte del material que este último personaje recogió en aquella región y que hoy están en Francia.

Después de fotocopiar los manuscritos nos dimos a la tarea, con el apoyo de María Elena Maruri, de traducir todo el conjunto documental, incluyendo los dos últimos que ya había traducido Díaz Cíntora, y así se atribuyó la autoría original a sor Juana. Sin descalificar la erudición de este traductor y su manejo excelente de la lengua náhuatl, la nueva traducción se hizo con un enfoque más etnohistórico. Pudimos observar entonces que los 18 que Díaz Cíntora no consideró en su trabajo tenían algunas semejanzas con los anteriores, respecto a que en todos, lejos de encomiarse al Santísimo Sacramento, parecían aludir al culto local relacionado con el agua y la montaña, y en el que los jades, las turquesas y el culto a la deidad femenina Chalchitlicue era esencial, como lo menciona el propio Chimalpahin [1965] para tiempos muy remotos. Quizá por ello el copista, al concluir su trabajo, incluyó una cuarteta en lengua náhuatl que podría traducirse de dos formas:

Los jades y las turquesas
 No salen por ningún lado;
 Apenas los extraemos
 Como coyotes gritamos.
 (Díaz Cíntora)

La esmeralda, la turquesa sagrada,
 Que no se encuentra en ninguna parte;
 Que no aparece por allá
 Y que tanto nos aflige.
 (María Elena Maruri)

Un traductor da la idea de alegría al encontrarlos; el otro, la aflicción por no hacerlo. Ambos, sin embargo, reflejan la importancia del hallazgo. Obviamente, los jades y las turquesas, parte del culto al agua y a la montaña, son el tema que más destaca en las 20 piezas literarias, donde el encomio al Santísimo Sacramento resulta prácticamente un título general, que se observa muy poco en los contenidos. Éstos reflejan un culto sincrético en el que se mezclan distintos santos cristianos con entidades prehispánicas disfrazadas en el propio manejo de la lengua náhuatl. Por otro lado, al analizar el ritual en su conjunto se pueden apreciar similitudes tanto con los rituales prehispánicos regionales como con las prácticas contemporáneas de los graniceros de esa zona, en lo que López Austin denomina el “núcleo duro” de tal pervivencia.⁴ Por ejemplo, el texto número 3 es supuestamente una loa a la virgen de la Asunción del convento de Amecameca, recitada en el año de 1686 por don Sebastián Constantino (gobernador cuando se hizo la copia del original). Pero observemos, en la traducción que se cita enseguida, cómo se identifica a la virgen con el Iztaccíhuatl y cómo se usa rendirle culto:

Te cansaste en rogarle a la pequeña constelación que un día te bajé sobre el gran humo sagrado, ¿es por eso que sin duda huyes? Tú eres un conejo o quizá un venado, su mujer del nevado que viene huyendo del humo. Ahora te descubrí por donde todos los jades se sacuden que son la riqueza de Amecameca. Por eso los jades se esparcen amorosa y dignamente en la coronación elegante y dignamente. De tal manera donde la cofradía de este sacerdote [tal vez mayordomo o granicero] viene con collares de flores.

⁴ Es decir, que dentro de la cosmovisión mesoamericana existe un núcleo unificador, muy resistente al cambio, cuya similitud radica en un conjunto articulado de elementos culturales con la misma característica, que actúan como estructurantes del acervo tradicional y permiten que los nuevos elementos que se van incorporando a dicho acervo (a lo largo del tiempo y en nuestro caso de estudio hasta el presente) actúen con un sentido congruente en el contexto cultural [López Austin, 2001:59].

En el arte de pintar irá a decir que ya no huirá, te causaré ahorcamiento, y aquí diré bellaco ve a dormir. Ya escuché a todos los hombres, pequeños nobles de la escuela [convento] donde se dicen palabras sagradas porque son muy consagradas a Dios [...]

Lo mismo sucede con el documento 7, un “elogio festival” de 1700 que fue recitado a san Luis en el poblado de Talmanalco. Solamente que aquí la alusión parece ser al Popocatepetl:

Sobre este Nevado gigante [...] donde se coronan los jaguares que vienen lanzando gritos y las aves que amorosamente vuelan y cantan con voces que cascabelean y las esmeraldas preciosas brillantes ... y las hojas del pino, el viento rompió delicadamente, las delicadezas de las vocecitas de las trompetas que me despertaron con su sonido el alegre y bondadoso Xipe [totec], fui a adorar su grandeza, mientras ya hacía buen tiempo. Entre tanto se abre el brillo del sol que resplandece en la tierra. Mientras se limpian las flores de esta coronación [...] del pueblo en alta dignidad con todos sus gobernantes. Este viene a nevar, mientras se presentan alegres en esta fiesta brillante, donde se juntan en una lluvia de jades. En las ceremonias donde remencionan los reconocimientos [...] de nosotros recibiste los jades sagrados inmaculado Luis [...]

Si existiera duda de que aprovechando la fiesta del santo patrón, lo que se recita en náhuatl es un ritual sincrético como forma de enseñanza de la costumbre local y algo de historia antigua y contemporánea al escrito, el documento 18 es una Xacara que, a semejanza de la usanza prehispánica, se hace “para corregir a un hijo mío” y data del año de 1713 en Amecameca. Este texto también está lleno de enseñanzas del mismo tipo y matiza la importancia de dejarlas grabadas en la mente y la costumbre locales.

Hijo mío, amado y precioso jade sagrado, piedra preciosa. Mi collar de flores [...] Este mi discurso que lo escuche tu corazón que ahora lo diré y en su pensamiento se quedará, para que lo sepas esto se vive y es necesario hijo mío que te dispongas [...] a vivir bien sobre la tierra y tu lo admirarás [...]

El conjunto de textos abarca desde Tlalmanalco, hoy Estado de México, hasta Tlayacapan en el estado de Morelos y antes parte importante de la provincia Chalca Amaqueme. Además de las particularidades de cada sitio, incluyendo las de poblados sujetos, por ejemplo, el caso de Ayapango, se observa una cosmovisión generalizada de culto a la naturaleza local, al agua y a la montaña, en donde los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl resultan los protagonistas principales. Es decir, se pasa de lo local a lo regional como se hace en la literatura criolla del momento. Nos preguntamos si los sacerdotes católicos sabían el náhuatl y captaban lo sincrético de los contenidos, o los indios aprovecha-

ban la costumbre de recitar en los atrios para inculcar claramente sus propias formas de ritual religioso, en el que además de la solicitud de nivelación de las aguas y de culto a la naturaleza se seguían los ciclos agrarios, como se puede desprender del documento 4 de Ayapango, que es un encomio a la Asunción de Nuestra Señora (15 de agosto, fecha de apertura de las cosechas) de 1691:

[...] nuestros padres que llevan con mucho esfuerzo a Dios, lo guardan con amor y todos sus hijos quetzales de alta nobleza y porque sus hijos menores, los campesinos, tributaron y dieron su fuerza durante mucho tiempo, porque hicieron su trabajo, para ahora merecer esta fiesta de abrimiento [...]

Todo parece indicar, sin embargo, que los religiosos de la zona no manejaban el náhuatl o que había cierta sordera a la costumbre local de lo que hoy son los graniceros o tiemperos, lo cual develan los textos. Pero otros datos nos hacen ligar estos actos con un momento en que los indios estaban reproduciendo la historia local por diferentes medios. De la época tenemos varios códices de tipo Techialoyan y Títulos Primordiales, en los que además de recordar la legitimidad de los linajes indios dirigentes y la tierra, se enseñaba la historia de los pueblos y de la zona. Algunos de ellos, como los *Títulos Primordiales de Cuixijingo* [Reyes Ubaldo, 2007], hacen relación hasta del tipo de comidas en las ceremonias. Pero en ellos las temáticas no eran tan costumbristas ni ligadas al ritual regional como estas “relaciones de fiesta”. ¿Sería acaso una forma de completar un discurso histórico en ese momento (finales del siglo xvii y principios del xviii), en que justamente por el aumento de la población india, los problemas con la sociedad dominante se hacían más fuertes y había mayor necesidad de defender la tierra y los valores propios?

Lo cierto es que por otros documentos sabemos que tanto el copista Joseph Pérez de la Fuente y el cacique de Tlayacapan,⁵ que mandó a reproducirlos, estaban también implicados en la elaboración de los documentos de tierras de varios pueblos y fueron acusados de sublevar y causar problemas entre la población india.

Justamente, es esta última situación la que nos ha indicado elementos que explican y justifican que los textos 19 y 20 sean la loa —y la pequeña obra teatral que la acompaña— que escribió Sor Juana Inés de la Cruz en la primera etapa de su vida, cuando vivía en Amecameca, en la hacienda de Panoaya.

Hacia finales del siglo xvii (1690), unos años antes de que sor Juana Inés

⁵ Archivo General de la Nación, *Indios*, vol. 20, exp. 198, f. 148v y *Criminal*, vol. 229, exp. 9, f.182-192.

de la Cruz muriera en el convento de San Jerónimo, en México, en Amecameca se acusaba a Joseph Pérez de la Fuente de que, en asociación con los caciques de Ayapango y Panoaya, recopilara datos sobre las tierras de los pueblos, haciendo escuela para reproducirlos y alborotando, por lo que se pedía fuera expulsado de la zona junto con los caciques. Asunto que ya había sucedido con don Juan Hipólito, cacique de Tlayacapan desde 1656.⁶ Sin embargo, al parecer esto no sucedió, pues a principios del siglo XVIII, Pérez de la Fuente estaba redactando las “relaciones de fiesta” de que hemos venido hablando por solicitud de don Juan Hipólito. Las dos últimas las incorporó después de haber copiado las primeras 18 que ya había rubricado. ¿Por qué y cómo llegaron a sus manos? En esto se ha tenido que trabajar arduamente y ya tenemos algunas respuestas que nos llevan a suponer, con datos importantes, que en efecto se trata de la primera obra de Sor Juana.

En primer lugar, la nueva traducción del texto y su análisis hermenéutico minucioso arrojan datos muy importantes para sostener el planteamiento. Los documentos 19 y 20 podría suponerse que constituyen una misma pieza literaria, tomando en cuenta la costumbre de la época de acompañar una loa de una obra para teatralizarse, este es el caso de ambos textos. El primero es una loa satírica en una comedia para representarse en la festividad de Corpus en Amecameca y consta de 160 versos. La segunda es un diálogo para representarse con música, sin asomo de sátira y consta de 170 versos que llevan el título siguiente: “Aplaude la fineza que el Señor hizo en quedarse sacramentado con los hombres”. La primera está escrita “champurreando” el náhuatl con el español, pareciera que sin intención especial alguna. Aunque leyéndola detenidamente hay un tono que disfraza varios asuntos no del todo aceptados por la sociedad dominante. Por ejemplo, ciertas críticas a los sectores españoles que comercian en Amecameca, o la presencia de “una bruja” (acaso granicera) en el templo. No es aquí el sitio para extendernos en el asunto pero considerando lo que dice el padre Calleja sobre su primera loa y la etapa de vida en Panoaya, Amecameca, podemos inferir que, en efecto, es el primer escrito de Sor Juana. Primero, porque de acuerdo con la traducción se puede asegurar que es una pequeña doncella quien lo escribe. La loa a que nos referimos habla de que la escritora vivía en una hacienda con descripciones que coinciden con el testamento del abuelo [Ramírez España, 1947]. Habla de un concurso y de que el

⁶ *Ibid.*

texto es revisado por un padre en la escuela (seguramente el convento donde el padre Muñiz, al que se refiere Calleja, era instructor); la menor que la escribe compara Amecameca con su tierra natal (posiblemente la cercana Nepantla) y si comparamos este texto con los que Sor Juana escribió en su época de adulta el texto encierra enormes semejanzas. Nos preguntamos, entonces, ¿qué otra jovencita además de Sor Juana podría escribir algo así, en aquellos años y en Amecameca? Este texto, por otro lado, ofrece todo un panorama histórico del poblado y en forma satírica resalta a los distintos grupos étnicos y sociales y las contradicciones y problemáticas que entre ellos había, con una sensibilidad tal que denota una inteligencia aguda y precoz para captar la realidad histórica del momento. Supuestamente, motiva el relato la festividad de Corpus, sin embargo, el documento no lo menciona. Es decir, la loa al Santísimo Sacramento, al igual que en los 18 textos anteriores, tampoco es nítida en esta pequeña obra.

En la segunda parte el náhuatl y el español ofrecen un mayor orden de exposición, en tanto que se trata, como ya lo anotamos, de un diálogo. Este ocurre entre un español que habla castellano y un indio que habla en náhuatl. El motivo de la plática es resaltar la mayor fineza del Señor. Obviamente, el español trata de convencer al indio de qué es el haberse quedado sacramentado entre los hombres, de lo cual se podría inferir el porqué de su título respecto al Santísimo Sacramento. Sin embargo, el indio insiste en que es el misterio de la encarnación. La parte del texto en náhuatl, es decir, la voz del indio, encierra extremas alusiones al Señor del Sacromonte, el Cristo negro, Tezcatlipoca. Describe un colorido en la fiesta con tono netamente indio. Hace alusión constante a los jades y las turquesas como en los 18 primeros textos e incluso hace mención de los hongos sagrados tan usados por los tiempersos de la región desde tiempos prehispánicos hasta la actualidad. De hecho, si el escrito es de Sor Juana, sorprende el conocimiento etnográfico que tenía la menor en ese entonces y que después en su época adulta vuelve a demostrar, por ejemplo, en su famosa *Loa al Divino Narciso*, donde habla del dios de las semillas, del que riega los campos y a la lluvia obedece. Obviamente, se trata de Tlaloc y todo esto nos lleva a suponer que la parte tan importante de la obra de Sor Juana donde se revela como etnógrafa o como etnohistoriadora tuvo una base fundamental de conocimientos cuando vivió en la región de los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl. Veamos a continuación algunos fragmentos del texto donde

habla de los jades y de otros elementos del culto indio.

En el primer verso, el indio se refiere a la fiesta que se está llevando a cabo.

Según Díaz Cíntora:

Cargada de flores de color Chalchihuite,
alégrese la firme y hermosa redondez de la tierra.

De acuerdo con nuestra segunda traducción:

Que se carguen de flores preciosas (de color chalchihuite), los que saben llenos de gozos de hermosos ololuicayotl [María Elena Maruri].

Es decir, no solamente se está haciendo referencia al chalhuhite, también a que la flor preciosa es una planta sagrada de la región de consumo local.

Al finalizar el diálogo, supuestamente el español convence al indio de sus planteamientos teológicos. Finalmente, acuerdan adorar a un mismo y único Dios, pero el indio acaba así:

que diremos todavía,
divino Señor nuestro,
divino Señor Jesucristo,
divino escudo de jade...

El contenido disfrazado y lleno de sincretismos religiosos que se campa en los primeros 18 textos escritos por los indios es semejante al de las piezas atribuidas a Sor Juana. De ahí que el copista Joseph Pérez de la Fuente haya optado por hacerlos formar parte del conjunto. De ahí también la posibilidad de que en la memoria lugareña quedara el recuerdo, transmitido de generación en generación en forma oral, de que el primer texto de Sor Juana era al Señor del Sacromonte y no al Santísimo Sacramento, como lo asienta Calleja, su primer biógrafo. Ello en función, como anotamos al principio, de lo que actualmente dice la gente y de las fiestas en fechas conmemorativas celebradas en su casa de Nepantla, según testimonios de la Fototeca de la Coordinación Nacional de Monumentos Históricos.

Para concluir, intentamos responder a la pregunta: ¿cómo es que llegaron los textos de Sor Juana a manos del copista Joseph Pérez de la Fuente? Recordemos, antes que nada, su liga con los pueblos de indios y los caciques de Tlayacapan, Panoaya y Ayapango para reproducir documentos de tierra, además de estas “relaciones de fiesta” que como hemos visto también son textos de memoria india igual que los primeros. Ahora bien, alrededor de 1690 hubo un

severo problema de tierras entre los indios y caciques de Panoaya. En el Archivo General de la Nación, provenientes del Archivo Agrario,⁷ hay un expediente que recoge toda la problemática relación virreinal de la tierra de Amecameca. Dentro del mismo están todos los documentos que dan cuenta del litigio de Panoaya, acompañados de documentos de la hacienda arrendada por la familia de Sor Juana. Al revisar el expediente observamos en la contraportada virreinal que lo agrupa unas letras que dicen: “yo José Pérez recibí en México... faltando las fojas 28 y 29”. Fotografiamos este dato y al comparar la caligrafía con las de las “relaciones de fiesta” de las que hemos hablado, nos percatamos que se trataba de la misma mano. Este dato, aunado a la historia de Joseph Pérez de la Fuente como copista y redactor de textos indios, así como su especial relación con la hacienda y caciques de Panoaya, nos lleva a concluir estas líneas con dos preguntas. Si él recibió todos los documentos sobre la hacienda de Panoaya a fines del siglo xvii, ¿qué hay de inusual en que entre esos papeles estuvieran las hojitas que la pequeña Sor Juana escribió en aquella hacienda? Por otro lado, si esto coincide en tiempo con los años en que estaba copiando las “relaciones de fiesta” y el contenido de las de sor Juana se referían a las fiestas religiosas locales, redactadas en náhuatl y con una similar captación de contenidos, ¿qué de extraño hay en que las haya incluido al final de las que escribieron los indios?

Figura 1

Sor Juana Inés de la Cruz a los 15 años (detalle). Óleo de Jorge Sánchez. Colección de Bodegas del Molino, Puebla. Tomada de *Carta de Serafina de Cristo*, Introducción y traducción paleográfica de Elías Trabulse, Toluca, Instituto Mexiquense de Cultura, 1996 (edición facsimilar de 1691).

Figura 2

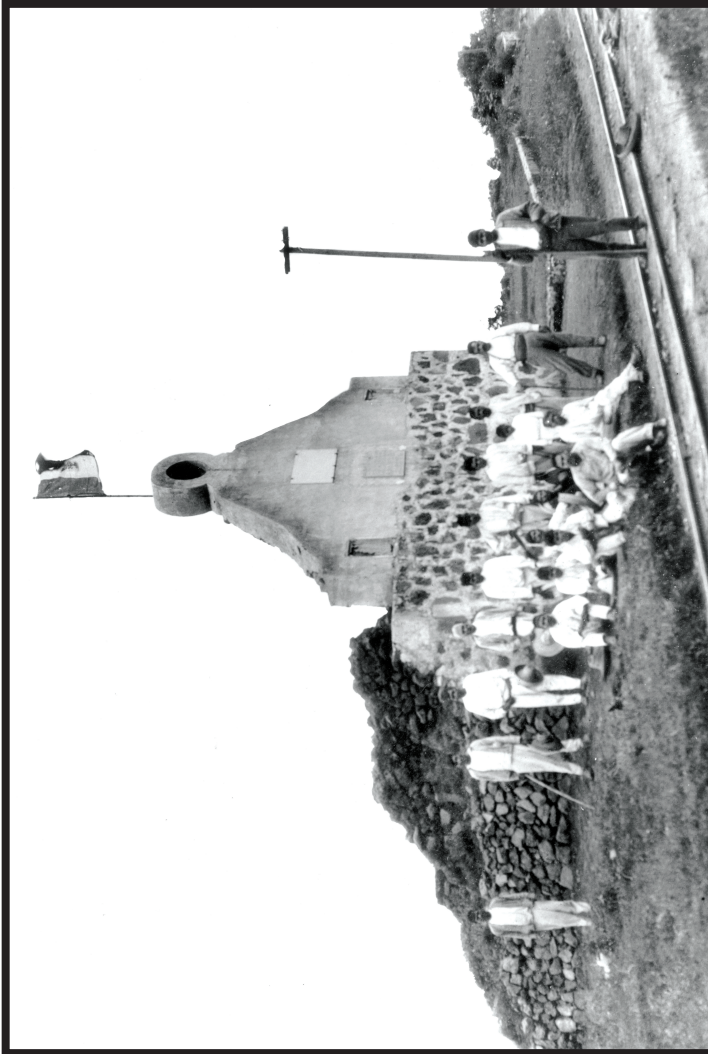
Casa de Sor Juana Inés de la Cruz donde nació en Nepantla, al pie de los volcanes. Se observan las ceremonias que hacían ahí los campesinos de la región a principios del siglo xx, antes de que Amado Nervo regresara su imagen a la Historia. Fototeca de la Coordinación Nacional de Monumentos Históricos del inah (XXIX-100).

⁷ Archivo General de la Nación, *Documentos de tierras y Títulos Primordiales*, caja 20, expediente 5.





MARGARITA LOERA CHÁVEZ



Bibliografía

Broda, Johanna

1999 “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros”, en Broda, Johanna, Stanislaw Iwaiszewki y Lucrecia Maupome, *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, UNAM.

Beristain de Souza, José Mariano

1980 *Biblioteca Hispano-Americana Septentrional*, tomo I, México, UNAM-Claustro de Sor Juana (edición facsimilar).

Broda, Johanna, Stanislaw Iwaniszewki y Arturo Montero (coords.)

2001 *La Montaña en el Paisaje Ritual*, CONACULTA/ INAH/ UNAM.

Boturini, Lorenzo

(1846) *Idea o Ensayo de una Nueva Historia general de la América Septentrional fundada en copioso material de figuras, símbolos, caracteres, jeroglíficos, cantares y manuscritos de autores indios últimamente descubiertos*, Madrid, Imprenta de Juan de Zúñiga, año MDCCCXLVI.

Calleja, Diego

1996 *Vida de Sor Juana*, Toluca, Instituto Mexiquense de Cultura (edición facsimilar).

Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, Domingo de San Antón Muñon de

1965 *Relaciones Originales de Chalco Amecameca*, paleografía e introducción de Silvia Rendón, México, FCE.

Fototeca de la Coordinación Nacional de Monumentos Históricos

s/f *Catálogos fotografías históricas del municipio de Amecameca*, Estado de México.

López Austin, Alfredo

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

Nervo, Amado

1996 *Juana de Asbaje*, Toluca, Instituto Mexiquense de Cultura, (facsimilar del original publicado en Madrid en 1910).

Ramírez España, Guillermo

1946 *La familia de Sor Juana Inés de la Cruz. Documentos Inéditos*, México.

Reyes Ubaldo, Marta Andrea

2007 *Los Títulos Primordiales como Documentos Históricos. San Matías Cuixingo, siglos XVII-XVIII*, tesis para optar por el grado de Licenciado en Etnohistoria, México, ENAH.

Rodríguez Hernández, Dalmacio

1998 *Texto y Fiesta en la literatura novohispana*, México, UNAM/CONACYT.

Sabat de Rivers, Georgina

1992 *Estudios de Literatura Hispanoamericana. Sor Juana Inés de la Cruz y otros poetas barrocos de la Colonia*, Barcelona, PPC.

Vallejo Villa, Augusto y Salvador Díaz Cíntora

2001 “Atribuible a la niña Juana Inés Ramírez de Aguaje. Loa Satírica mixta en una comedia representada en el atrio de la iglesia del convento dominico de la Asunción de Amecameca en la festividad de Corpus Christi”, en *Letras Libres*, octubre 2001, año III, número 34, pp. 72-81.

Zavala, Silvio (prólogo y notas)


1980 *Francisco del Paso y Troncoso y su misión a Europa 1892-1916*, México, Publicaciones del Museo Nacional (edición facsimilar en México: Claustro de Sor Juana).

Archivos

Archivo General de la Nación

Indios, vol. 20, exp. 198, f. 148v y *Criminal*, vol. 229, exp. 9, f. 182-192.
Inquisición, vol. 1072, exp. 10, f. 194.







La participación de los indios en la comercialización de la nieve en la Nueva España a través de dos casos (Iztaccíhuatl y Popocatepetl, siglos XVII y XVIII)

Christian Paez Cedillo

ENAH



En este trabajo pretendo mostrar el papel de los indios que se empleaban en la posta de la nieve para la comercialización de ésta en la Nueva España, entre 1642 y 1787. Las fuentes son los documentos novohispanos que se hallan actualmente en el Archivo General de la Nación, los cuales muestran dos casos diferentes. El primer caso del siglo xvii muestra las condiciones bajo las cuales un asentista podía ofrecer nieve a la ciudad de México y el principal problema al que tuvo que enfrentarse: el acarreo de la nieve. El segundo, del siglo xviii, refleja algunos rasgos que siguieron permaneciendo en el primero y que con la llegada de las Reformas Borbónicas no ayudaron a hacer más eficiente el trabajo de los indios.

Uno de los objetivos centrales de este trabajo es definir el estanco real como una medida que implementaron las autoridades españolas para incrementar las ganancias de la corona. El estanco de la nieve en la Nueva España funcionaba arrendando el derecho exclusivo a vender a un solo particular y establecía las características de los indios que se empleaban en el acarreo de la nieve. El traslado de nieve se efectuaba desde la Sierra Nevada que se conforma por los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl hasta la ciudad de México para el funcionamiento del estanco.

En el virreinato los indios fueron la primera fuente de mano de obra que se

utilizó para levantar una sociedad nueva sobre otra que tenía varios siglos de antigüedad. Las autoridades españolas, tanto civiles como religiosas, se dieron a la tarea de evangelizarlos y someterlos a un “proyecto civilizador”, “a fin de erradicar sus costumbres y ponerlas a disposición de los predicadores y encomenderos” [Jalpa, 1993:149].

La economía española, antes de emplear formas de acarreo como los caballos y las carretas, empleó a los indios con el fin de desplazar mercancías de una región a otra desde cualquier punto de la Nueva España.

En la metrópoli se estableció el sistema de estancos hacia finales del siglo XVI, que consistía en un local donde se hacinaban productos tales como la sal, el papel sellado, los naipes, el azogue, el tabaco y la nieve. Esto como forma de vigilar la comercialización de productos. No permitir la venta libre y fijar los precios a cada producto fue generalmente el propósito de los estancos, según Carmen González,

cuando el Estado estancaba un bien, tenía dos propósitos: uno, facilitar a los particulares el acceso a ciertos productos considerados claves, para mantener una producción de bienes estratégicos [...] El otro era obtener ingresos, al concentrar y distribuir hacia el consumidor ciertos productos no necesarios, pero de gran atractivo [González Gómez, 2002:12].

Así, las autoridades civiles se encargaban de dar el asiento o concesión a un particular para la explotación del producto.

El asentista era aquel que recibía el derecho a traficar con la producción. El ayuntamiento le garantizaba ser el único comerciante en su región pero al mismo tiempo la corona se beneficiaba del remate de los precios de cada producto y de la renta que pagaba quien había adquirido el compromiso de abastecer de nieve a la ciudad.

El estanco de la nieve

La venta de bebidas y postres fríos fue común en todos los lugares del mundo que tuvieron acceso a una cima nevada. Los primeros lugares de los cuales se tiene noticia acerca de la venta de nieve, durante los siglos XVII y XVIII, fueron “Italia y Francia quienes llevaron la delantera en cuanto a la elaboración de helados, la creación de nuevas presentaciones y el uso de varios sabores” [González de la Vara, 1989:14].

La Nueva España no fue la excepción. Existió la venta de nieve en Que-

rétaro, Veracruz, Puebla, Guadalajara, Guanajuato, Zacatecas y en la ciudad de México [Fonseca y Urrutia, 1851:396]. La historia del estanco de la nieve se divide en dos etapas: antes y después de las Reformas Borbónicas. En un principio fue el ayuntamiento el que se encargó de los remates del estanco de la nieve y su administración.

El pregón del estanco se hacía al medio día y tres días antes de asignar el asiento. El pregonero era un indio ladino que se dedicaba a gritar el remate —en un lugar público para que no hubiera reclamaciones posteriores— tres veces al día en lengua castellana y a cinco leguas en torno al estanco de la nieve.

Las obligaciones que debía cumplir el asentista eran: abastecer del producto a quienes lo necesitaran, por ejemplo, las botillerías, espacios acondicionados dentro de las casas de los dueños o botilleros donde ahí mismo se preparaban y vendían bebidas frías y de varios sabores [*Diccionario de Autoridades*, 1:662]; vender hielo y nieve de seis de la mañana a nueve de la noche; pagar una renta proporcional de las ganancias a la corona.

El asentista también tenía beneficios, era el único que podía introducir nieve de manera exclusiva a la ciudad; ahí podía nombrar a un guardia para su trabajo, vender la nieve a cinco leguas de distancia (20 kilómetros aproximadamente) de otro asentista y denunciar la venta ilegal de nieve. Si algún convento o casa particular infringía esta ley, recibía una sanción del virrey o, en caso de sospecha por parte del asentista, éste tenía la facultad de visitar el lugar y comprobarlo. Las autoridades estaban obligadas a ayudar al asentista en caso de que ocurriera algún imprevisto. Las personas encargadas de supervisar las garitas de la ciudad de México no podían impedir el tránsito de la nieve por mucho tiempo; en caso de detectar nieve, hielo o granizo ajenos, al asentista oficial se le recompensaba con la tercera parte de lo embargado y quedaba en calidad de denunciante.

Aunque no podía renunciar a su puesto hasta no haberse vencido el plazo acordado, éste empezaba a considerarse a partir de que el interesado tomaba posesión del estanco. Si después de un tiempo el asentista decidía renunciar a su privilegio, estaba obligado a dar sus herramientas de trabajo a quien le sucediera en el puesto “para garantizar que no volvería a dedicarse a la venta de la nieve” [González de la Vara, 1989]. Si resolvía dejar el estanco antes del tiempo señalado, estaba obligado a pagar una renta por el plazo que restara del contrato.

Para 1766 el visitador José de Gálvez llegó a México, enviado por Carlos

III, con la finalidad de reformar los ramos de rentas reales y con el propósito de arreglar todos los asuntos concernientes al virreinato.

El estanco de la nieve no escapó a esta disposición. A partir de ese momento fue administrado por la Real Hacienda con el fin de obtener más ganancias para la corona.¹

Los indios como fuerza de trabajo fueron indispensables para poner en marcha la venta de hielo y nieve. El asentista, para garantizar la constante distribución a su local, recurrió a la contratación de indios que fueran vecinos de los pueblos más cercanos a la Sierra Nevada, con la finalidad de facilitar la extracción y acarreo de la nieve. La principal función que debían cumplir los indios era extraer nieve de la Sierra Nevada y transportarla al estanco de la ciudad en el horario y cantidad acordados con el asentista.

Usualmente, los indios que se emplearon en la posta de la nieve pertenecieron a la jurisdicción de Chalco. El asentista negociaba con el alcalde del pueblo para contratar a seis indios de la jurisdicción. Hay que considerar que los indios contratados tenían como características el vivir en las cercanías de la Sierra Nevada, tener cierta resistencia al clima, saber dirigir las mulas que se ocupaban en la posta de la nieve (ello aseguraba el cuidado del producto) y conocer los caminos de acceso a las cavernas de nieve.

El artificio de recolección debía comenzar antes de la salida del sol, de lo contrario la nieve se derretía.

Los recolectores, a su vez, sacaban el hielo con barretas de metal de las heladeras naturales que conocían en las montañas, luego envolvían los trozos en un trapo mojado y los metían en un costal con sal a fin de que se conservara el frío el mayor tiempo posible [González de la Vara, 1989:20].

Así, los indios se encaminaban desde los volcanes hasta la ciudad de México con algunas cargas sobre las mulas, no sin antes detenerse un momento en la garita que funcionaba como aduana y debía pasar inspección de todo producto que entrara a la ciudad. Y mientras continuaba su camino hasta el estanco de la nieve.

¹ Archivo General de la Nación, *Fonseca y Urrutia*, vol. 18, exp. 44.

Figura 1



Camino a Chalco con los volcanes de José María Velasco.

Dos casos de indios en torno a la nieve

Por lo antes mencionado pareciera que la corona planeó muy bien la forma de comercializar la nieve y obtener ganancias. Sin embargo, con los siguientes casos se hace notar otro panorama.

El 15 de agosto de 1598 el ayuntamiento mandó, por vez primera, a que se realizara el pregón del remate del asiento de la nieve. En este primer intento no hubo postor, fue hasta mediados de 1620 cuando Leonardo Leños solicitó ser asentista de la nieve en la ciudad de México, derecho que conservó hasta 1636 [*ibid.*:28].

A casi medio siglo de haberse creado el estanco en la ciudad de México, Juan de Vilches, natural de la ciudad de Antequera y residente de la provincia de Chalco, fue el segundo en obtener el asiento de la nieve; después de Leonardo Leños, Vilches ganó el remate en el mismo año pagando 300 pesos anuales [González de la Vara, 1989].

La principal dificultad que encontró Vilches para ofrecer nieve a la capital fue la falta de indios que se emplearan en la posta. En 1642 pidió un documento avalado por don Juan de Palafox donde se hiciera referencia a que él, como dueño del estanco y vecino de la ciudad de Puebla de los Ángeles, se comprometía a pagarles a los indios siempre y cuando ellos no se ausentaran de su trabajo.²

² Archivo General de la Nación, *General de Parte*, vol. 9, exp. 25, f. 19.

Un mes después, Vilches denunció, ante Luis de Tovar Godínez, que aunque contaba con ciertos indios expertos en la extracción de la nieve, el alcalde mayor de la provincia de Chalco impedía que los naturales trabajaran para él, de esa forma les sugería que mejor se emplearan en otras cosas. Godínez resolvió a favor de Vilches con la condición de que los indios cumplieran su jornada por voluntad propia y que fueran bien tratados y pagados.

El 15 de junio de 1643, don García Sarmiento de Soto Mayor, conde de Salvatierra, dio solución al caso debido a que, en ese año, murieron los indios que trabajaban para él. El alcalde mayor de la provincia de Chalco ordenó proveer seis indios cada semana a Juan de Vilches, provenientes de los pueblos más cercanos a la Sierra Nevada, toda vez que por razones de salud pública era indispensable que hubiera nieve en la ciudad de México.

Respecto al segundo caso, a principios de 1787 existió un largo pleito ante la Real Audiencia por la heladera natural del Iztaccíhuatl, entre los primos Francisco Javier Paez de Mendoza, indio del pueblo de Amecameca, y Luis Paez de Mendoza, también indio.³

Francisco Javier Paez de Mendoza solicitó a Martín de Mayorga, virrey, gobernador y capitán de la Nueva España, se verificara si efectivamente su primo era dueño legítimo de las cavernas de nieve. Luis Paez de Mendoza, quien además era alcalde mayor, argumentaba ser dueño de las cuevas de donde se extraía la nieve y por tal derecho quien quisiera extraerla le debía pagar. Para resolver la disputa se mandó al justicia mayor de la provincia de Chalco, quien era el encargado de las averiguaciones de los delitos y dar los castigos a los infractores [*Diccionario de Autoridades*, 1:336].

Luis presentó como testigos al alcalde de Quautla y a seis indios mayores de edad del barrio de Panoaya. Los ancianos dijeron que reconocían el llano grande, tres caballerías⁴ de tierras al pie del monte (*Tlachisquat*), pastos y maderas que se encontraban dentro de su ganado como las cuevas de nieve que se extendían hasta las faldas de la Sierra Nevada.

Los indios argumentaron que dichas propiedades habían pertenecido al padre y abuelo de Luis Paez de Mendoza, quienes a su vez les habían permitido a los pobladores usar carbón, cortar leña para sus casas e iglesias, sacar nieve de las cuevas y abastecer de pasto a sus animales sin talar demasiado los árboles, en

³ Archivo General de la Nación, *Indios*, vol. 69, exp. 173, fs. 57-58.

⁴ Medida de superficie equivalente a 42.79 hectáreas.

tierras de su propiedad que estaban a las faldas y laderas de la Sierra Nevada. Todo ello por el pago de 2 pesos anuales.

La justicia de la provincia de Chalco declaró legítimo dueño de las cavernas de nieve a Luis Paez de Mendoza, porque sus ascendientes habían participado en la guerra y conquista contra los gentiles que habitaban este territorio. Además, se determinó que cualquiera que necesitara nieve, madera o pastos debía pagar una cantidad al cacique. De lo contrario, se le impondría una multa de 200 pesos a quien extrajera algún material de los parajes de Luis sin autorización o pago. Esta disposición debía publicarse mediante bando para que ninguna persona pudiera argumentar ignorancia de ella.

El caso en torno a la heladera no terminó. En julio del mismo año, el teniente de Amecameca sorprendió a Francisco Javier Paez de Mendoza extrayendo cinco tercios de nieve del puerto de Ayoloco, sin permiso de Luis Paez de Mendoza, y al cura Lino Nepomuceno Gómez como su cómplice.

Francisco Javier dijo haber recolectado la nieve del volcán en la zona de Ayoloco que no pertenecía a las cuevas de Luis, así como haber sido influido por el cura, que tenía “antiguos injustos resentimientos”⁵ contra Luis Paez de Mendoza. A su vez el cura protegía a los que se dedicaban a extraer nieve ilegalmente. El acusado, Francisco Javier, quedó sujeto a una multa de 500 pesos sin la posibilidad de utilizar la nieve extraída. El cura Lino Nepomuceno Gómez no fue sometido a pena alguna, sólo con la advertencia de dejar de auxiliar a los contraventores.

Tres años después, en 1790, Luis Paez de Mendoza, aún asentista de la nieve, presentó una queja ante la Real Hacienda en la que argumentaba que no podía pagar la fianza anual del asiento (que había aumentado a 12 518 pesos) debido a las bajas ganancias de comerciar el producto. En 1792 se le concedió el asiento de la feria de San Agustín de las Cuevas, pero aun con este ingreso, no pudo pagar la fianza anual exigida por el asiento de las nieves. En ese mismo año falleció y la Real Hacienda resolvió embargarle sus bienes aunque con ello no hubiera recuperado la totalidad de la fianza [González de la Vara, 1989].

En conclusión, el establecimiento de estancos en la ciudad de México fue un recurso que utilizó la corona para obtener ingresos, monopolizando los productos que se vendían en ellos. Hay que observar que la autoridad civil novohispana no tuvo todo bajo control. Siempre hay imprevistos en cualquier

⁵ Archivo General de la Nación, *Indios*, vol. 69. exp. 383, fs. 287- 288.

sistema de recaudación de impuestos y distribución de bienes, sin importar el periodo histórico o el lugar.

La corona había dispuesto de la mayoría de los recursos naturales que se extraían de sus colonias; le pertenecían y, por lo tanto, podía comercializar con ellos; algunos otros ejemplos son la plata, el oro, la sal y el tabaco.

En el reino de Perú se estableció el primer estanco de la nieve, siendo virrey el conde de Chinchon; el remate de este asiento fue por cinco años y cada asentista pagó 10 mil pesos anuales por la renta del estanco.

El estanco de la nieve en la Nueva España fue muy diferente a otros estancos que se establecieron en el virreinato porque el producto que almacenaba no podía esperar mucho tiempo antes de salir a la venta como los otros géneros, por ejemplo, los naipes y el papel sellado.

Por esto mismo, la nieve fue muy cotizada y necesaria en la Nueva España. Las cafeterías, botillerías y neverías de la ciudad eran los únicos lugares donde se podían saborear helados o aguas de diversos sabores. Estos lugares se convirtieron en centros sociales. Las dificultades para poder suministrar de nieve al estanco tenían una repercusión económica ya que un postre frío tenía un precio elevado; sólo algunos podían consumirlo. Esto originó que algunos buscaran otras formas de adquirir la preciada nieve.

Parte importante en la vida del virreinato fueron los adelantos en la medicina. Uno de ellos fue utilizar la nieve para el alivio de enfermedades, si bien es cierto que fue un dulce de alto precio, también significó una materia indispensable para los hospitales. Entonces, de manera alterna la corona no sólo buscaba que los estancos le aportaran ganancias económicas sino a la vez los establecimientos que demandaban los productos tenían que ser satisfechos. Debemos pensar que por estos motivos se les exigía a los asentistas cumplir todas sus obligaciones.

A partir del establecimiento del estanco, ni el ayuntamiento ni la Real Hacienda (con las Reformas Borbónicas) pudieron mantener vigente una de las obligaciones principales de los asentistas: proveer, sin falta, de nieve a la ciudad. El principal reto no era conservarla sino asegurar la mano de obra dispuesta a emplearse en la posta de la nieve.

El ayuntamiento había dispuesto ciertas obligaciones y derechos para los asentistas, entre ellos, que el arrendamiento del negocio tenía que durar cinco años; ninguna persona podía introducir nieve a la ciudad con la pena de

quitarle las mulas que ocupara para dicho trabajo; estaba prohibido que casas particulares adquirieran nieve o hielo fuera del estanco, entre otros.

En el siglo xviii, José de Gálvez visitó la Nueva España y ordenó nuevas reglas para el comercio de la nieve, por ejemplo, a las botillerías se les debía abastecer hielo según como los establecimientos lo solicitaran, porque de lo contrario las bebidas perdían calidad, sin embargo, algunas obligaciones que se habían establecido en los primeros remates prevalecieron.

Los cambios en las reglas para el establecimiento del estanco dejaron de lado los obstáculos con los que se enfrentaron los asentistas: la falta de mano de obra indígena que se empleara en la posta de la nieve y el poder que ejercían los alcaldes mayores como dueños de los parajes donde ésta se extraía.

Sin embargo, las nuevas ordenanzas de Gálvez sólo hacen mención del derecho que adquirirían los asentistas de pedir ayuda a los justicias para resolver algún problema; en caso de dejar el asiento, el asentista pagaría a su sucesor las multas que adeudaba en la provincia de Chalco, y el territorio para abastecerse de nieve abarcaba siete leguas a partir del estanco hasta la Sierra Nevada, incluyendo los pueblos que estuvieran en el camino.

Los dos casos antes mencionados reflejan que la nieve no pertenecía a la corona ni el asentista tenía garantizada la provisión de indios para la recolección de la nieve. El asentista debía negociar con intermediarios, en este caso el cacique o el alcalde mayor de la jurisdicción, además de pedir ayuda a las autoridades para obtener naturales, porque la falta de éstos obstaculizaba la comercialización.

En el primer caso aquí presentado, a Juan de Vilches, natural de Antequera que residía en Tlalmanalco, ser natural no le impidió que pudiera hacerse cargo del estanco de la nieve ni de la posibilidad de emplear indios. El segundo caso es también interesante: Luis Paez de Mendoza y su primo Francisco Javier Paez de Mendoza pertenecieron a una familia que residió en Amecameca.

Cada miembro de esta familia ocupó un puesto importante a lo largo de muchos años. Si, ante la justicia de la provincia de Chalco, Luis Paez de Mendoza pudo comprobar, a través de sus testigos, que era dueño de las maderas, pastos y del glaciar de Ayoloco, entonces podemos pensar que gozaba de ciertos privilegios en su comunidad.

Este tema es importante porque aquí encontramos, como hace varios siglos, que la nieve de los volcanes fue aprovechada por los habitantes de la Nueva

España y generó todo un sistema de extracción, comercialización y consumo, con sus respectivos problemas.

Bibliografía

Diccionario de Autoridades

1976 Madrid, Gredos, tomo 1.

Fonseca, Fabián de y Carlos de Urrutia

1851 *Historia de la Real Hacienda en Nueva España*, México, Imprenta de Vicente García Torres.

González de la Vara, Martín

1989 *Historia del Helado en México*, México, Mass y asociados.

González Gómez, Carmen Imelda

2002 *El tabaco virreinal. Monopolio de una costumbre*, Querétaro, Documentos de Querétaro.

Jalpa Flores, Thomas

1993 “La congregación de pueblos en la provincia de Chalco: reorganización del espacio administrativo, siglos xvi-xvii”, en Tortolero, Alejandro (coord.), *Entre lagos y volcanes. Chalco-Amecameca: pasado y presente*, tomo 1, México, Colegio Mexiquense.

2000 *Los pinceles de la historia De la patria criolla a la Nación Mexicana 1750–1860*, México, Museo Nacional de Arte.

Pezzat Arzave, Delia

2001 *Guía para la interpretación de vocablos en documentos novohispanos siglos xvi a xviii*, México, Archivo General de la Nación.

Internet

Instituto Latinoamericano de la Comunicación Educativa

<http://redescolar.ilce.edu.mx/redescolar/biblioteca/expomilen/expom2a.htm>
(vigente en noviembre del 2007)

UNAM

“El estanco de la nieve (1596- 1855)”, de Martín González de la Vara http://www.ejournal.unam.mx/historia_novo/ehno1103.pdf (vigente en julio del 2006)

El complejo *abuaques-tesiftero* en la Sierra de Texcoco

David Lorente Fernández
Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM

La presente exposición, con motivo de la *Segunda Semana de Antropología de la Montaña*, resume el contenido de la tesis de maestría [Lorente, 2006a] y destaca un aspecto concreto pertinente para la temática de este volumen: la intensa actividad ritual llevada a cabo actualmente por los *tesifteros* o graniceros texcocanos en la cima del Cerro Tláloc y las entidades espirituales —entidad tutelar del cerro y deidades pluviales— a ellos asociadas.

La tesis *La razzia cósmica: una concepción nahua sobre el clima (El complejo abuaques-tesiftero en la Sierra de Texcoco)*¹ —título que posteriormente explicaré— se centró en un zona de la que se dará algunos antecedentes. La región de Texcoco es el área de prácticas de campo del Departamento de Antropología de la Universidad Iberoamericana desde su fundación, y es común que los alumnos, tras realizar el mes de trabajo de campo exigido por el programa, hagan su tesis allí. La universidad posee una casa llamada “José de Acosta” en el pueblo de Tepetlaoxtoc que los alumnos pueden usar en su investigación. Al mismo tiempo, existe una larga tradición de estudios locales que se remonta a los de Ángel Palerm y Eric Wolf en 1950 sobre los sistemas de regadío y terrazas prehispánicas vinculados al Imperio Texcocano [ver Palerm y Wolf, 1972] y que hoy en día continúa con otros estudios más sociológicos sobre sistemas

¹ Véase Lorente [2006a], también Lorente [en prensa] para una versión sintética de su argumento.

políticos, cambios económicos y transformación de los sistemas de cargos locales debido a la modernización y la urbanización resultantes de la expansión de la ciudad de México.

En este contexto realicé trabajo de campo en el área específica de la sierra durante cinco meses, entre 2003 y 2006. Mi tema de tesis fue definido por los propios avatares etnográficos y, según la tradición empirista de la Universidad Iberoamericana, usé los conceptos y prácticas de los propios informantes para trazar la metodología, el marco geográfico, el cuerpo teórico y la estructura de la investigación. La hipótesis central es la siguiente: en la Sierra de Texcoco existe un complejo de etnometeorología nahua designado con el término “el tiempo”. El complejo está integrado por dos figuras: los *ahuaques*, “dueños del agua”, deidades pluviales vinculadas a los manantiales, y los *testiferos* o graniceros, ritualistas “que entienden el tiempo” y poseen el don de mediar entre dichas entidades y la comunidad humana. A su vez, al complejo lo integran dos ejes: 1) lo que con fines analíticos denominé “razzia cósmica” —es decir, la sustracción por los *ahuaques* de “aromas”, “espíritus” y “esencias” de la superficie terrestre o *tlalticpac* mediante el rayo y el granizo para restituir periódicamente los elementos perecederos del inframundo—, y 2) las donaciones de lluvia y agua terrestre que, en movimiento inverso, estos seres envían asociadas a la fertilidad. Así, el desarrollo de la vida en la tierra sostiene la vida del inframundo y la vida de los *ahuaques* en el arroyo sustenta la vida terrestre. Uno representa la razzia cósmica, otro la retribución fecundante; ambas integran “el tiempo”.

Para contextualizar dichos datos, en mi tesis realicé dos revisiones bibliográficas [Lorente, 2006a: cap. 1], que articulan el marco teórico. La primera está dividida a su vez en dos. Por un lado, examiné el concepto de *cosmovisión* en las obras de Johanna Broda y Alfredo López Austin y retomé los conceptos de “paisaje ritual” y “observación de la naturaleza” de Broda [1991, 1997b, 1996] y de “mecanismo de circulación de fuerzas” de López Austin [2000, 1996, 1990]. Asimismo, siguiendo principalmente la obra de Broda, delineé el complejo conceptual relativo al culto a los cerros, la lluvia, las cuevas y el mar en Mesoamérica, al que añadí una pequeña discusión sobre las categorías de sacerdotes y conjuradores de meteoros en la época prehispánica y su posible derivación en los “graniceros” actuales, según los estudios de Broda, Gabriel Espinosa y López Austin [Lorente, 2006a:18-27], en el epígrafe “El complejo

deidades pluviales-especialistas atmosféricos en la cosmovisión mexicana”. Mi propósito fue contextualizar la segunda revisión bibliográfica —a la que ahora aludiré—, y servir como referente comparativo para leer los datos etnográficos que conformaban el cuerpo de la investigación.

La segunda revisión bibliográfica abordó la institución actual de los graniceros [Lorente, 2006a:30-56]. Retomando la propuesta de Broda [1997a; Albores y Broda, 1997a] partí de que estos ritualistas constituyen una institución en la que confluyen y se integran funcionalmente los más variados aspectos de la cosmovisión mesoamericana, y que por tanto representan un eje privilegiado para leerla desde su perspectiva histórica, orgánica y en su genuina articulación. Posteriormente, revisé, desde una perspectiva regional, los estudios sobre graniceros realizados hasta la fecha; en el área de los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl: Bonfil Batalla [1968]; Bodil Cristensen [ver Cook de Leonard 1966:291]; Cook de Leonard [1966] y Julio Glockner [1996, 1997, 2000, 2001a, 2001b]; en la región de Tlaxcala: Frederick Starr [ver Nutini, 1989 y Nutini y Forbes, 1987], Hugo Nutini [1989, 1998] y David Robichaux [1997]; en el estado de Morelos: Miguel Barrios [1949], Laurencia Álvarez Heydenreich [1987], John Ingham [1989], Bernardo Baytelman [1993], Gustavo Aviña Cerecer [1997], Alfredo Paulo Maya [1997], Miguel Morayta [1997], Liliana Hui-cochea [1997], Alicia Juárez [2005], Julio Glockner [1996, 1997, 2000, 2001a, 2001b]; en el estado de Veracruz: Noriega Orozco [1997] y en el Estado de México: William Madsen [1955, 1960], Otto Schumann [1997], Beatriz Albores [1997], Bravo Marentes [1997], Bravo Marentes y Patiño [1986] y Soledad González [1997].² Finalmente, tracé unas “conclusiones críticas” [Lorente, 2006a:53-56] que apuntan a la ausencia de estudios en el área de Texcoco y algunas observaciones no abordadas por los trabajos que retomaría, como el valor de considerar las categorías nativas, concebir a los graniceros como el eje visible de un complejo mucho más amplio, asumir la ambivalencia de estos ritualistas (que comparten la naturaleza dual benéfica/maléfica de las deidades mesoamericanas) y abordar su estatus y relaciones de poder en el seno de la comunidad en la que habitan, todas ellas en el desarrollo del trabajo etnográfico.

Respecto al marco geográfico, la tesis abordó el área de la Sierra de Texcoco, región integrada por los pueblos de San Jerónimo Amanalco, San Juan

² Véase la compilación de Albores y Broda [1997].

Totolapan, Santa María Tecuanulco, Santa Catarina del Monte y San Pablo Ixayoc, ubicados en el triángulo de los cerros de Tláloc, al sur, Tlamacas, al norte y Tetzcutzingo al oeste, en el límite entre el valle de México y el medio poblano-tlaxcalteca [cfr. Palerm y Wolf, 1972]. Éstos reúnen unos 16 mil habitantes [INEGI, 2000] y se adscriben a la tradición cultural nahua si consideramos el bilingüismo de los mayores de 40 años [cfr. Lastra de Suárez, 1980], el sistema de parentesco [ver Robichaux, 2005, 2002], el ciclo festivo y las formas de organización comunitaria [Good, 2005, 2004]. Las actividades económicas incluyen la agricultura de subsistencia y, principalmente, la venta ambulante de flores compradas en el Distrito Federal y la música profesional en forma de bandas de instrumentos de viento pertenecientes al ejército y las delegaciones de la capital, ubicada a 40 km [cfr. Palerm Viqueira, 1993]. Hay que destacar que la zona tiene una historia común: algunos de los pueblos fueron fundados por Netzahualcoyotl en su huida de los tepanecas hacia Tlaxcala y Huexotzingo en 1418 [ver González Rodrigo, 1993:23 y *Códice Xolotl*, 1980:89-118] y, posteriormente, durante el tercer reinado del monarca, fue construido un sistema de regadío mediante terrazas y canales que intensificó la agricultura, permitió el aumento demográfico y brindó cohesión al imperio texcocano. Los límites políticos de este imperio coincidían con los del área de irrigación; es interesante consultar el *Códice Xolotl* [1980], el *Códice en Cruz* [Palerm y Wolf, 1972:140], la *Historia* de Ixtlilxochitl [1965] y las *Relaciones* de Pomar [1891], algunos de ellos tratados por Palerm y Wolf en su análisis del Acolhuacan septentrional [1972], área en la que se inscribía la sierra. Aquí destacaré que el sistema de riego, ligado al cerro Tetzcutzingo y a los manantiales serranos para el abastecimiento de agua, permaneció vigente durante la Colonia y hasta la actualidad. El documento llamado *Títulos de Teztcotzingo* [McAfee y Barlow, 1946] recoge las disposiciones de Netzahualcoyotl para el reparto del agua y alude a algunos de los pueblos serranos, los cuales hoy en día emplean reglamentos derivados de los dictados por el monarca, el mesoamericano de 20 días para el reparto del agua y una junta regional para el gobierno del riego [Pérez Lizaur, 1975]. Este marco geográfico es importante porque brinda el contexto social, económico e histórico en el que se inscribe el complejo ideológico estudiado, cuya pervivencia hoy en día se encuentra estrechamente relacionada con una específica concepción del paisaje y una continuidad en las condiciones materiales de existencia de las comunidades

serranas: la agricultura de regadío asociada al sistema hidráulico y los manantiales [ver Lorente, 2006a].

La parte central de la tesis está constituida por la descripción del “complejo”. En primer lugar, abordo lo que los habitantes denominan “*ahuaques*” o “dueños del agua” [Lorente, 2006a:84-132]. Los *ahuaques* se conciben como pequeños entes antropomorfos, niños generalmente rubios vestidos de charro que habitan cursos de agua: manantiales, arroyos, pozos, etcétera. Se les considera espíritus humanos deificados procedentes de personas fulminadas por rayo, niños sin bautismo, individuos “agarrados” o enfermos por los *ahuaques* y *tesifteros* muertos; también enfermos no fallecidos y *tesifteros* vivos. A su vez, se afirma que los *ahuaques* “se casan” y tienen “hijos” en el interior del manantial. El lugar es soñado por los ritualistas como “un jardín” donde crecen nopales, “habas verdes, arvejones verdes y calabacita”. A semejanza del mundo terrestre hay vehículos, viviendas, carreteras, edificios de gobierno y animales domésticos, así como autoridades civiles, músicos, vendedores y diversos especialistas. Sobre de ellos gobierna la reina Xochitl, mujer hermosa de largo cabello que habita en un palacio y a la que se atribuye la invención del pulque. Se afirma que a las 12 del día los *ahuaques* emergen a la superficie del agua para “nutrirse” de los rayos solares (el manantial representa un lugar “oscuro”) y de los “aromas” de semillas y frutas contenidos en pequeños recipientes de barro. Entonces, tocan música y celebran fiestas. Las personas que acceden al agua y “pisan” los *ahuaques* o trastes experimentan un ataque (son “agarradas”) y pierden su “espíritu” como castigo.

Según los serranos, los elementos del interior del agua constituyen “espíritus”, “aromas” —en suma, “esencias”— de sustancias terrestres que los *ahuaques* trasladan hasta allí. Se trata de elementos percederos que deben ser periódicamente renovados: en este sentido se conciben los rayos (*tlapetlani*) que conforman el medio para obtener espíritus humanos que sirvan como trabajadores, cónyuges o reinas Xóchitl (ilustrado en numerosos relatos); también animales domésticos y esencias de árboles. El traslado opera al destruir el continente con el rayo y trasladar la entidad espiritual. El granizo, por su parte, se concibe como “arvejón” o alimento de los *ahuaques*; éstos lo consumen en las nubes pero en ocasiones se les cae inadvertidamente o lo tiran con la intención de comer a través de él las semillas humanas. En esos casos se piensa que “cosechan” el aroma y que lo trasladan con el “aire” al interior del arroyo. Un

granicero me dijo: “Tiran su comida de ellos porque quieren venir a comer la semilla del [hombre] que está en la Tierra humanidad”; según un campesino: “como son espíritus, yo pienso que ellos cosechan, ellos lo llevan, se lo llevan el aroma de la planta, pero aquí [a] nosotros pues la planta nos [la] destruye, y a nosotros nos hace falta”. La súplica ritual empleada por el granicero para atajar el granizo desarrolla de manera bastante compleja y explícita toda esta concepción, que yo referí con el término “proceso atmosférico de extracción de las esencias” [Lorente, 2006a:93-98].

Se aludió anteriormente a que los *ahuaques* son considerados como niños. Junto a la idea del pequeño tamaño y a que algunos de ellos proceden de niños muertos sin bautismo, hay que señalar un aspecto importante vinculado con la lluvia. Mientras el rayo y el granizo suponen una acción de los *ahuaques* concebidos como entes “autónomos”, que retiran de la tierra sustancias para lograr su subsistencia, la lluvia representa una “donación”, un elemento asociado a la fertilidad y la contraparte benéfica de la temporada húmeda. Cuando se dice que los *ahuaques* son “niños” se quiere expresar una relación social análoga a los vínculos de parentesco serranos: los niños ayudan a los padres entregando “ayuda” y “trabajo” y aquellos los retribuyen. Así, los informantes consideran que los *ahuaques* son “hijos” respecto a ciertas deidades pluviales identificadas con los cerros, que reciben el nombre de Reyes del Mar. Se habla del Rey del Trueno en el Popocatepetl, la Reina en la volcana Iztaccíhuatl y uno menor en el cerro Tlamacas. Sin embargo, el principal Rey del Mar lo constituye una entidad que en ciertos casos es llamada Tláloc y en otros Netzahualcóyotl —en un interesante sincretismo histórico debido probablemente a la identificación del monarca con la repartición regional del agua—. En la concepción local, Tláloc-Netzahualcóyotl es una deidad polisémica vinculada al Cerro Tláloc. Muchas personas en la sierra creen que la lluvia disminuyó en la zona con el traslado de la estatua de Tláloc a la ciudad de México. Aunque se trata de la imagen de san Miguel Coatlinchán llevada en 1964 al Museo Nacional de Antropología, es sumamente interesante que en la memoria histórica ésta se fusione con la antigua estatua citada por Durán [1984:84] que se hallaba en la cima del cerro y que, siguiendo las *Relaciones* de Pomar [1891:15-16] y el *Proceso inquisitorial del Cacique de Texcoco* [AGN, 1910], fue objeto de continuos robos y restituciones. Un granicero me dijo: “El Tlaloc [...] es del arte [la lluvia], no para Chapultepec, no para digamos Museo; eso [es] para

el agua [...]. Por eso a cada rato, cuando quiere llover [en la Sierra] primero tiene que llover en México”. Pero el mismo granicero reconoció que la estatua era el “molcajete” de Tláloc, mientras que en el cerro continuaba existiendo un pequeño monolito que era “el tejolote” y que permitía que la lluvia siguiera procediendo de allí; es decir, que existen diferentes desdoblamientos de esta deidad. Se debe subrayar el vínculo padre/hijos: mientras los *ahuaques* toman el agua del cerro, crean las nubes y dispersan la lluvia soplando con su boca —es decir, brindan una ayuda a Tláloc concebido como “padre”—, éste les retribuye con el granizo antes conceptualizado como arvejón, “pa[ra] que hagan la comida”. De esta forma la relación se concibe según un vínculo recíproco basado en la interdependencia.

Por otro lado, el Cerro Tláloc no supone sólo el eje del paisaje ritual serrano por ser el lugar de origen de la lluvia. Como explicaron algunos informantes, los espíritus humanos capturados en los arroyos son conducidos a menudo a su interior por medio de la corriente o de los rayos; y al comienzo de la temporada húmeda son repartidos en los cuerpos de agua locales. Según un granicero, “los vienen a dejar [...] los *ahuaques* adonde hay charcos de agua”, “los deja la nube [...] cuando truena”, “*los reparten cuando cae el rayo*”, “los cambian [los Reyes del Mar] cuando comienza a tronar”.

El segundo integrante del complejo lo constituyen los *tesifteros*. El término *tesiftero* —no registrado hasta el momento en el estudio de los graniceros— parece derivar del náhuatl *tesihuitl* /granizo/ y del sufijo español -ero, y podría proceder del vocablo clásico *teciuhltlazqui* reportado por Sahagún [1999, l. vii, c. vii: 436-437], que Garibay “asocia al aztequismo ‘tecihuero’, es decir granicero” [*apud* Espinosa Pineda, 1997:94] y López Austin traduce como “el que arroja el granizo” [1967:100]. Se trata de especialistas dotados del poder para conjurar el granizo, retirar los rayos, los aguaceros y diversas clases de nubes: las víboras de agua (*mexcoatl*), las que generan granizo, y las *mextolontli* o “bola de nubes”, que producen las tempestades eléctricas. También se considera que están dotados para curar “enfermedades de lluvia” causadas por los *ahuaques*, funciones todas ellas englobadas en la categoría “entender o conocer *el tiempo*”, definida como la función comunicativa que permite supervisar el flujo ordenado de sustancias entre los planos del cosmos [Lorente, 2006a:107-132 y Lorente, en prensa].

Los *tesiferos* son individuos “elegidos” por los *ahuaques* como mediadores entre el mundo espiritual y la comunidad humana. La forma de reclutamiento incluye recibir cuatro veces el golpe del rayo o sufrir males acuáticos (a veces combinados). Otros lo poseen innato y entonces se manifiesta en visiones de los espíritus o en mostrar en la mano derecha las Estrellas del Mar. La iniciación de los *tesiferos* ocurre a través de los sueños, cuando se piensa que su espíritu transformado en *ahuaque* abandona el cuerpo y viaja al interior del manantial. En el mundo del agua el ritualista establece un “compadrazgo” con los *ahuaques* —nuevamente los serranos recurren a una categoría social para referir la lógica de reciprocidad que rige la relación—; el *tesifero* es alimentado o comparte los “aromas” de los que se nutren los *ahuaques*. Posteriormente, además de hacer uso de fórmulas parentales para referirse a los espíritus — como “hermanos o “compadritos”—, el ritualista deberá retribuir a su vez las donaciones de alimento. Esto sucede en dos ocasiones principales: 1) durante las curaciones, cuando deposita ofrendas de fruta en el interior del manantial; “entonces —me dijo un granicero— haga de cuenta *comemos juntos* con ese mismo olor”; 2) y tras la pronunciación de la súplica para conjurar el granizo, cuando literalmente sustituye las semillas no comidas por los *ahuaques* con el granizo por una ofrenda de la que él también participará. Así, la súplica termina con las siguientes líneas: “Yo a ustedes les voy a convidar después / ahora no / más después tenemos que comer” [Lorente, 2006a:118-125].

En sus sueños, el *tesifero* también es “registrado”, lo que significa que se le asigna un territorio específico en el que actuará, así como un implemento ritual que puede ser una palma de domingo de ramos, una vara de membrillo, un machete o un crucifijo, así como el uso de los dedos de la mano derecha formando una cruz. También se le revela la súplica (tomando la denominación de Lupo [1995]) con la que puede entrar en comunicación con los *ahuaques* y santa Bárbara. Esta súplica, cuyo análisis forma uno de los pilares de la tesis, pues constituye una formulación espontánea que ilumina aspectos tanto del sistema cosmológico como de la lógica que subyace a la acción ritual [ver Lorente, 2006a:118-125], es un texto que puede resumirse así: el *tesifero* se dirige unas veces a los *ahuaques* como ser humano para decirles que la comunidad humana no puede compartir las semillas cultivadas con ellos porque tienen pocas. Otras veces se dirige a los *ahuaques* como *ahuaque* para advertirles que no deben comer las semillas de los hombres: “yo tengo mis espíritus con ustedes/hago

un esfuerzo para ustedes/vamos a sacar sacrificio [alimento] por allá [otro lugar]”. Otras ocasiones, por último, se dirige como *abuaque* a los seres humanos para justificar la necesidad de alimentación de los espíritus y su carácter social: “también [nosotros] tenemos hambre como ustedes/también nosotros comemos juntos”. En la súplica el *tesiftero* ilustra su naturaleza dual (ser humano y *abuaque*) manifestada en la posibilidad de alimentarse de semillas y de “aromas” y, por lo tanto, de pertenecer a las dos comunidades, por lo que puede interceder entre ellas de manera legítima. En la sierra existen ritos conjuratorios individuales en los que se queman plantas “apestosas” para que el humo ascienda al cielo y aleje a los *abuaques* que se nutren con aromas. Este procedimiento evidencia la función del ritualista: si la quema de plantas se concibe simplemente como un acto defensivo para “rechazar” a los *abuaques*, la mediación ritual del *tesiftero* a través de una ofrenda que responde al principio de “respeto” y reciprocidad permite que la sociedad humana mantenga un lazo con los espíritus y pueda “obligarles” a interceder favorablemente en ocasiones futuras.

Como pago a su servicio, el *tesiftero* recibía en el pasado una retribución comunitaria en dinero o en semillas, que le era entregada por cada una de las casas del pueblo.³ Es interesante que este pago recibía el mismo nombre que los nahuas utilizan para ofrenda: *tlaxtlahuis*, “pagar una deuda” (véase *infra*).

Además de “atajar” o retirar el granizo, una segunda atribución del *tesiftero* lo constituye el realizar peticiones de lluvia en el Cerro Tláloc. En la cosmovisión local dicho cerro es concebido como el lugar arquetípico de origen de los flujos acuáticos serranos: subterráneos (manantiales), terrestres (ríos y arroyos) y aéreos (lluvia). Según se afirma, el agua que alberga Tláloc proviene del mar, con el que el cerro se haya “en contacto” a través de vías subterráneas⁴ que lo “comunican” a su vez con otros cerros contiguos: el Tláloc Conetl (Tlaloc Chico o Tlaloc Niño) al norte, en San Jerónimo Amanalco y los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl al sur. Para los nahuas, constituye un ámbito “frío” asociado a la humedad cuyo interior está habitado por los *abuaques* (“viven adentro”, explicaron, “son los cuidadores allí”).

³ Véase al respecto Glockner [1996:204], González Montes [1997:325], Nutini [1987:327] y Robichaux [1997] para los graniceros actuales, y De la Serna [1987:29] para el estipendio en la época colonial.

⁴ Como sostiene Broda, tanto mexicas como diversos grupos indígenas actuales tienen “la creencia de que en la cima de algunos cerros importantes había lagunas con remolinos que conectaban subterráneamente con el mar”, y que “el ‘rugido’ de los pozos [...] da lugar a la idea de que existe esta conexión subterránea” [1991:482, 483]. Entre los *tiemperos* de Morelos, por ejemplo, se cree que el “rezumbido” del Popocatepetl es el mar que se agita en su interior [Glockner, 2000:142].

Al escasear la lluvia en la estación húmeda (abril-mayo), a petición comunitaria los *tesifteros* que están “registrados allá” suben al cerro, único enclave donde es posible “solicitarla”. Las peticiones se realizan en la cumbre, a 4 120 m de altitud, en los vestigios del antiguo santuario prehispánico consagrado a Tláloc.⁵ El granicero con el que trabajé estrechamente, que conoce bien el lugar, describe en detalle la calzada (“unos carriles como este camino”) y el muro rectangular del recinto (“una cerca de lado”). Sobre su origen, explica: “Está como callejones de pura piedra, pero eso nadie lo hizo [...]; eso lo hizo el Netzahualcóyotl en aquel tiempo. [...] Pues el rey Netzahualcóyotl era dios”. Cuando él subió hacia 1990, al oeste del recinto “estaba un agujero como de 3 metros de [profundidad]” con “un charquito” de “unos 20 litros” al fondo. En sus inmediaciones estaba parada “una piedra” natural de alrededor de 1 m de alto que tenía “retratada” la “imagen de Netzahualcóyotl”. El *tesiftero* asoció la roca con la deidad al decir: “[en la] piedra que se llama Netzahualcóyotl, allí vive el Rey”. De esta forma, en su concepción, el mítico hacedor de la construcción prehispánica continuaría habitando hoy en día el lugar que creó.

Aunque no poseía atributos para pedir la lluvia, el *tesiftero*, que era mi informante principal, me contó que había colaborado con los miembros de una “organización” de pedidores de lluvia de un pueblo serrano que ejercía sus funciones en Tláloc. Este grupo —hoy “descompuesto”— lo integraban tres o cuatro individuos y estaba presidido por una anciana. Ellos “estaban registrados como *los dueños*” en la roca referida. Según explicó, “los *hermanos espirituales* lo aclaman la imagen de Netzahualcóyotl; [...] tiene[n] su *estatua*”, “allí adoran ellos”. Para solicitar la lluvia “más antes iban a hacer su oración allá” y depositaban frente a la “piedra” una ofrenda de “flores”.

Otro procedimiento —éste de carácter individual— en el que también se hacía uso ritual del santuario fue registrado en otra de las comunidades, donde un *tesiftero* llamado Juan Velázquez —muerto hacia 1980— utilizaba el pozo del recinto en sus peticiones. Según varios informantes, lo buscaban de los pueblos aledaños. Él pedía una “cooperación” comunitaria y adquiriría

⁵ Ver descripción en Broda [1991, 1989], Durán [1986:82], Morante [1997:109-111] y Wicke y Horcasitas [1957]. Escribe Broda: “Todavía [en 1984] se aprecian la muralla que rodeaba la plataforma en la cumbre del cerro, unas pequeñas edificaciones dentro de ella, así como una larga calzada de acceso delimitada en ambos lados por un muro. Dentro del recinto se percibe aún una grieta artificialmente trabajada que se llena de agua durante la mayor parte del año y evoca la impresión de conducir al interior del cerro” [Broda, 1989:41].

una “ofrenda” de pan, plátanos, naranjas, guayabas y mole, sahumerio y una cera. Seguido de varios voluntarios, cargaba un burro y emprendía el ascenso al Cerro. Tras seis horas de viaje, ya cerca de la cumbre, dejaba a los vecinos esperando. Llevando en solitario un *chiquihuite* cruzaba el recinto y alcanzaba el sumidero. “En ese hoyo se bajaba y dejaba la ofrenda”. Cuando ya aparecía de nuevo con el canasto “ya traía habas verdes, calabazas, toda clase de hortaliza, nuevecito, verde; como si lo fuera a cambiar”. Entonces les decía a los vecinos: “No querían [acceder a traer la lluvia] los compadres, pero ya les insistí. *Como ya les dejé la canasta, no dijeron que no*”.⁶ Y añadía “¡Vámonos, porque ya me respondieron que sí va a llover!”

Este relato, que ilustra el interior del Cerro Tláloc como un ámbito de vegetación al que se accede a través del pozo o sumidero, revela también la naturaleza y la lógica de la ofrenda: “*mo tlaxtlabuis*”, como es designada en náhuatl, refiere en castellano “pagar alguna deuda”.⁷ De esta forma, la ley de intercambio recíproco convierte los dones cedidos por el ritualista en el pago anticipado por la lluvia que vendrá a continuación. No obstante, cabe añadir aquí que hoy día las ofrendas petitorias son otras, aunque se las concibe igualmente como el “pago de una deuda”; constituyen representaciones miniatura de personas, ganado, vajillas (platos, ollitas), semillas, dulces y frutas que desprendan mucho “olor”. El *tesiftero* las “entrega” sobre rocas de la cima o, como me explicaron en cierto pueblo, en arroyos que recorren las laderas con el fin de que su “esencia” se desplace al interior.

La tercera y última función del *tesiftero* supone el desempeño de actividades terapéuticas. Los *tesifteros* son los únicos curanderos de la sierra que pueden recuperar los espíritus humanos capturados por los *abuaques*; puede tratarse de individuos fulminados por el rayo o de “enfermos de lluvia” (a los que les cayó fuerte el granizo, o que entraron a las 12 del mediodía en el manantial); en ambos casos se cree que el espíritu quedó confinado en el arroyo.

⁶ La entrega de la canasta con alimentos evoca el rito de intercambio entre compadres celebrado en la sierra el día de muertos. Un procedimiento análogo a éste fue reportado en Morelos por Morayta [1997:227]. Se pueden leer también los textos de Barrios [1949:67-69], Good [2001] y Reyes y Christensen [1990:55-59] sobre peticiones pluviales en otras regiones nahuas.

⁷ El mismo término del “pago” por sus servicios que da el pueblo al *tesiftero*. El diccionario de Molina incluye la entrada *tlaxtlaualiztli* como “el acto de pagar o restituir algo” [2004:146]. En Topilejo, Estado de México, Alejandro Robles registra para “ofrenda” un término nahua muy similar, “*ixtlabuis*”, “voy a pagar” [Robles, 1997:162]. Entre los mexicas, según anota con detalle, los sacrificios de niños se denominaban *nextlabualli*, “la deuda pagada”, y eran concebidos como un contrato entre los hombres y los dioses tlaloques destinado a traer la lluvia [Broda, 1971:276; 2001:297-300].

El *tesiftero* debe soñar dónde quedó atrapado el enfermo —“vas a soñar una muchacha—, dijo un *tesiftero*, te está viendo adentro del agua” y el tipo de objetos que piden los *ahuaques* a cambio del mismo. Por lo común, la ofrenda reproduce elementos del mundo del manantial y está compuesta por representaciones en miniatura de seres humanos (figuras de cerámica y de vidrio), policías, soldados, vehículos, casas, animales domésticos, palacios, torres de la luz, etcétera, que el granicero compra en la ciudad de México, Texcoco o elabora por sí mismo. Estas miniaturas van acompañadas por montones de semillas, frutas diminutas olorosas y dulces; el *tesiftero* las coloca en una charola sobre las piedras por las que está corriendo el agua, en la orilla o incluso dentro del manantial. La familia del enfermo debe pagar los distintos objetos, que oscilan entre 1 000 y 3 000 pesos. Habitualmente, el *tesiftero* contrata a un chalán que cobra 100 pesos diarios y se encarga de velar durante dos semanas que nadie retire la ofrenda. Finalmente, el espíritu es devuelto y alojado en un “muñeco-recipiente” confeccionado con la ropa del enfermo que el *tesiftero* lleva hasta el manantial; es interesante destacar que el uso de este muñeco establece una conexión explícita entre el *espíritu* de la persona como entidad antropomorfa y reducida (mide unos 50 cm) y el concepto de los *ahuaques* como seres pequeños o “niños”. Se cree que el muñeco va adquiriendo el peso del enfermo a medida que alcanza la casa del mismo, donde el espíritu es transferido al cuerpo con oraciones [Lorente, 2006a:127-132].

Aquí finaliza la descripción del complejo. La información que elaboré proviene fundamentalmente del granicero que fue mi informante principal, de la hija de un granicero fallecido, de tres curanderas y de numerosos informantes profanos.

Para finalizar la tesis quise plantear una pregunta de índole más sociológica: ¿puede hablarse de la transmisión del complejo en el futuro? Y, ¿cómo ha operado la transmisión intergeneracional del complejo a lo largo del tiempo? Se realizó un estudio entre los niños de 11 y 12 años de tres escuelas y determiné algunos aspectos relevantes, como los vehículos mediante los que se transmitían los conocimientos (episodios de casos terapéuticos narrados oralmente), los contextos en que esto ocurría (el interior de los grupos domésticos) y los parientes y tipo de personas que participaban en la transmisión de los saberes. El resultado indicó que el complejo arriba descrito seguía recreándose intergeneracionalmente de manera informal y clandestina, y que

su transmisión coincidía con el desarrollo de la cosmovisión en el niño como un operador cognitivo desde el cual concebir, percibir y categorizar una parte importante del mundo vinculado con el paisaje natural de las comunidades serranas [ver Lorente, 2006a:135-147 y Lorente, 2006b].

Bibliografía

Albores, Beatriz

1997 “Los quicazcles y el árbol cósmico del Olotepec, Estado de México”, en Albores, Beatriz y Johanna Broda (eds.), *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense, A.C./IIH-UNAM, México, pp. 379-447.

Albores, Beatriz y Johanna Broda (eds.)

1997 *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense, A.C./IIH-UNAM.

1997a “Presentación”, en Albores, Beatriz y Johanna Broda (eds.), *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense, A.C./IIH-UNAM, pp. 11-19.

Álvarez Heidenreich, Laurencia

s/f *La enfermedad y la cosmovisión en Hueyapan, Morelos*, México, INI.

Archivo General de la Nación (AGN)

1910 *Proceso inquisitorial del Cacique de Texcoco*, México, Eusebio Gómez de la Puente.

Aviña Cerecer, Gustavo

1997 “El caso de doña Pragedis en la lógica de la fuerza del rayo”, en Albores, Beatriz y Johanna Broda (eds.), *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense, A.C./IIH-UNAM, pp. 289-301.

Barrios, Miguel

1949 “Textos de Hueyapan, Morelos”, en *Tlalocan* 1, vol. 2, pp. 53-76.

Baytelman, Bernardo

1993 *Acerca de plantas y de curanderos. Etnobotánica y antropología médica en el estado de Morelos*, México, INAH.

Bonfil Batalla, Guillermo

- 1955 [1968] “Los que trabajan con el tiempo. Notas etnográficas sobre los graniceros de la Sierra Nevada, México”, en *Obras escogidas de Bonfil Batalla*, v. 1, México, INI, pp. 239-270.

Bravo Marentes, Carlos

- 1997 “Iniciación por el rayo en Xalatlaco, Estado de México”, en Albores, Beatriz y Johanna Broda (eds.), *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense, A.C./IIH-UNAM, pp. 359-379.

Bravo Marentes, Carlos y Alejandro Patiño

- 1986 “Iniciación por el rayo: la biografía de ‘Tío Goyito’”, en *México indígena* 9, marzo-abril, pp. 37-41.

Broda, Johanna

- 2001a “Ritos mexicas en los cerros de la Cuenca: los sacrificios de niños”, en Broda, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, CONACULTA-INAH, pp. 295-317.
- 1997a “El culto mexica de los cerros de la Cuenca de México: apuntes para la discusión sobre graniceros”, en Albores, Beatriz y Johanna Broda (eds.), *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense, A.C./IIH-UNAM, pp. 49-91.
- 1997b “Lenguaje visual del paisaje ritual de la Cuenca de México”, en Rueda Smithers, Salvador, Constanza Vega Sosa y Rodrigo Martínez Baracs (eds.), *Códices y Documentos sobre México, Segundo Simposio*, vol. II, México, CONACULTA-INAH, pp. 129-161.
- 1996 “Paisajes rituales del Altiplano Central”, en *Arqueología Mexicana*, vol. IV, núm. 20, pp. 40-49.
- 1991 “Cosmovisión y observación de la naturaleza: El ejemplo del culto de los cerros”, en Broda, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, A.C./IIH-UNAM, pp. 461-500.
- 1989 “Geografía, clima y observación de la naturaleza en la Mesoamérica prehispánica”, en Vargas, Ernesto (ed.), *Las máscaras de la cueva de Santa Ana Teloxtoc*, México, UNAM, pp. 35-51.
- 1971 “Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia”, en *Revista Española de Antropología Americana*, Universidad de Madrid, v. 6, pp. 245-327.

Códice Xolotl

1980 Edición de Charles E. Dibble, México, UNAM.

Cook de Leonard, Carmen

1966 “Roberto Weitlaner y los graniceros”, en *Summa Antropológica en homenaje a Roberto J. Weitlaner*, México, INAH, pp. 291-298.

Durán, fray Diego

1984 [1967] *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, 2 vols., México, Porrúa.

Espinosa Pineda, Gabriel

1997 “Hacia una arqueoastronomía atmosférica”, en Albores, Beatriz y Johanna Broda (eds.), *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense, A.C./Instituto de Investigaciones Historicas-UNAM, pp. 91-106.

Glockner, Julio

1996 *Los volcanes sagrados. Mitos y rituales en el Popocatepetl y la Iztaccíhuatl*, México, Grijalbo.

1997 “Los sueños del tiempo”, en Albores, Beatriz y Johanna Broda (eds.), *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense, México, A.C./Instituto de Investigaciones Historicas-UNAM, pp. 503-523.

2000 *Así en el cielo como en la tierra. Pedidores de lluvia del volcán*, México, Grijalbo/BUAP.

2001a “Conocedores del tiempo: los graniceros del Popocatepetl”, en Broda, Johanna y Félix Báez-Jorge (coord.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, CONACULTA/FCE, pp. 299-334.

2001b “Las puertas del Popocatepetl”, en Broda, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, CONACULTA-INAH, pp. 65-83.

González Montes, Soledad

1997 “Pensamiento y ritual de los ahuízotes de Xalatlaco, en el Valle de Toluca”, en Albores, Beatriz y Johanna Broda (eds.), *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense, A.C./Instituto de Investigaciones Historicas-UNAM, pp. 313-359.

González Rodrigo, José

1993 *Santa Catarina del Monte. Bosques y hongos*, México, Universidad Iberoamericana.

Good Eshelman, Catharine

2001 “Oztotempan: ‘el ombligo del mundo’”, en Broda, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, CONACULTA-INAH, pp. 375-395.

2005 “‘Trabajando juntos como uno’: Conceptos nahuas del grupo doméstico y la persona”, en Robichaux, D. (comp.), *Familia y parentesco en México y Mesoamérica. Unas miradas antropológicas*, Universidad Iberoamericana, México, pp. 275-294.

2004a “La vida ceremonial en la construcción de la cultura: procesos de identidad entre los nahuas de Guerrero”, en Broda, Johanna y Catharine Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, INAH/UNAM, pp. 127-149.

Huicochea, Liliana

1997 “Yeyecatl-yeyecame: petición de lluvia en San Andrés de la Cal”, en Albores, Beatriz y Johanna Broda (eds.), *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense, A.C./Instituto de Investigaciones Historicas-UNAM, pp. 233-255.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática

2000 *XII Censo General de Población*, México, INEGI.

Ingham, John M.

1990 *Mary, Michael, and Lucifer. Folk Catholicism in Central Mexico* [1986], Austin, University of Texas Press.

Ixtlilxochitl, Fernando de Alba

1965 *Obras históricas*, 2 vols., México, Editora Nacional.

Juárez Becerril, Alicia

2005 *Peticiones de lluvia y culto a los aires en San Andrés de la Cal*, tesis de maestría en Antropología, México, UNAM.

Lastra De Suárez, Yolanda

1980 *El náhuatl de Texcoco en la actualidad*, México, UNAM.

López Austin, Alfredo

- 2000 [1994] *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE.
- 1996 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas* [1980], 2 vols., México, UNAM.
- 1990 *Los mitos del tlacuache*, México, Alianza Editorial.
- 1967 “Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Instituto de Investigaciones Historicas-UNAM, pp. 87-117.

Lorente Fernández, David

- s/f “La razzia cósmica: Ahuaques y tesifteros en la Sierra de Texcoco. Nociones para una teoría nahua sobre el clima”, en Annamária Lammel, Marina Goloubinoff y Esther Katz (eds.), *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*, México, CIESAS/CEMCA/IRD/UIA (en prensa).
- 2006a *La razzia cósmica: una concepción nahua sobre el clima (El complejo ahuaques-tesiftero en la Sierra de Texcoco, México)*, tesis de Maestría en Antropología Social, Universidad Iberoamericana.
- 2006b “Infancia nahua y transmisión de la cosmovisión: los *ahuaques* o espíritus pluviales en la Sierra de Texcoco (México)”, en *Boletín de Antropología*. Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia, diciembre, vol. 20, núm. 37, pp. 152-168.

Lupo, Alessandro

- 1995 *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*, México, CONACULTA/INI.

Madsen, William

- 1955 “Shamanism in México”, en *Southwestern Journal of Anthropology*, núm. 11, pp. 48-57.
- 1960 *The Virgin's Children. Life in an Aztec Village Today*, Austin, University of Texas Press.

Mc Afee, Byron y R. H. Barlow

- 1946 “The Titles of Tetzcotzinco (Santa María Nativitas)”, en *Tlalocan* 2, pp. 110-127.

Molina, Fray Alonso de

- 2004 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana* [1970], México, Porrúa.

Morante, Rubén B.

- 1997 “El Monte Tlaloc y el calendario mexica”, en Albores, Beatriz y Johanna Broda (eds.), *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense, A.C /Instituto de Investigaciones Historicas-UNAM, pp. 107-139.

Morayta Mendoza, L. Miguel

- 1997 “La tradición de los aires en una comunidad del norte del estado de Morelos: Ocotepéc”, en Albores, Beatriz y Johanna Broda (eds.), *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense, A.C/Instituto de Investigaciones Historicas-UNAM, pp. 217-233.

Noriega Orozco, Blanca Rebeca

- 1997 “Tlamatines: los controladores de tiempo de la falda del Cofre de Perote, estado de Veracruz”, en Albores, Beatriz y Johanna Broda (eds.), *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense, A.C/Instituto de Investigaciones Historicas-UNAM, pp. 525-563.

Nutini, Hugo

- 1989 “Sincretismo y aculturación en la mentalidad mágico-religiosa popular mexicana”, en Signorini, Italo (ed.), *Messico terra d'incontro: La cultura mestiza, L'Uomo*, vol. II, n. s., Roma, núm. 1, pp. 85-124.
- 1998 “La transformación del teztitlaxc o tiempereo en el medio poblano tlaxcalteca”, en Lupo, Alessandro y Alfredo López Austin (eds.), *La cultura plural. Homenaje a Italo Signorini*, México, UNAM-Universitá Degli Studi di Roma ‘La Sapienza’, pp. 159-171.

Nutini, Hugo y Jean Forbes De Nutini

- 1987 “Nahualismo, control de los elementos y hechicería en Tlaxcala rural”, en Glantz, Susan (comp.), *La heterodoxia recuperada. En torno a Ángel Palerm*, México, FCE, pp. 321-346.

Palerm, Ángel y Eric Wolf

- 1972 *Agricultura y civilización en Mesoamérica*, México, SEP-Setentas, pp. 11-127.

Palerm Viqueira, Jacinta

- 1993 *Santa María Tecuanulco. Floricultores y músicos*, México, Universidad Iberoamericana.

Paulo Maya, Alfredo

- 1997 “Claclasquis o aguadores de la región del Volcán de Morelos”, en Albores, Beatriz y Johanna Broda (eds.), *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense, A.C/IIH-UNAM, pp. 255-289.

Pérez Lizaur, Marisol

- 1975 *Población y sociedad. Cuatro comunidades del Acolhuacan*, México, SEP-INAH.

Pomar, Juan Bautista

- 1891 “Relación de Tezcoco”, en Chavez Hayhoe, Salvador (ed.), *Nueva colección de documentos para la historia de México*, México, pp. 3-64.

Reyes García, Luis y Dieter Christensen

- 1976 *El anillo de Tlalocan. Mitos, oraciones, cantos y cuentos de los Nawas actuales de los Estados de Veracruz y Puebla*, México, CIESAS/Estado de Puebla/FCE.

Robichaux, David

- 2005b “Principios patrilineales en un sistema bilateral de parentesco: residencia, herencia y el sistema familiar mesoamericano”, en Robichaux, D. (coord.), *Familia y parentesco en México y Mesoamérica: unas miradas antropológicas*, México, Universidad Iberoamericana, pp. 167-275.
- 2001 “Cultura, economía y grupo doméstico en México: una crítica y una propuesta desde la antropología”, en M. Ribeiro, G. Gondeau y S. Hernández (coord.), *La familia en América del Norte: evolución, problemática y política*, México, Trillas, pp. 265-319.
- 1997 “Clima y continuidad de las creencias prehispánicas en la región de La Malinche (México)”, en Goloubinoff, Marina, *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano*, tomo II, Biblioteca ABYA-YALA, Quito, Ecuador, pp. 7-30.

Robles, Alejandro

- 1997 “Noticias históricas y actuales sobre lugares de culto en la zona del Ajusco y en el Pedregal de San Ángel”, en Albores, Beatriz y Johanna Broda (eds.), *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense, A. C/IIH-UNAM, pp. 157-173.

Schumann Gálvez, Otto

- 1996 “Los ‘graniceros’ de Tilapa, Estado de México”, en Albores, Beatriz y Johanna Broda (eds.), *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense, A.C./IIH-UNAM, pp. 303-313.

Townsend, Richard y Felipe Solís

- 1991 “The Mt. Tláloc Project”, en Carrasco, David (ed.), *To Change Place: Aztec Ceremonial Landscapes*, University Press of Colorado, pp. 26-30.

Wicke, Charles y Fernando Horcasitas

- 1957 “Archaeological Investigations on Monte Tlaloc, México”, en *Mesoamerican Notes*, núm. 5, pp. 83-96.





Paginas en la nieve. Estudios sobre la montaña en México.

El cuidado de la edición se realizó en el Departamento de Publicaciones de la ENAH. Se termino de imprimir en 2018 en los talleres de Cactus Displays S.A de C.V, Vallarta 50-A, Barrio de la Concepción, Coyoacan Cp. 04020, ciudad de México. En papel bond de 90 grs. en tipo Adobe Jenson Pro y Adobe Garamond Pro de 10 y 11 puntos, el tiraje consta de 250ejemplares.

