

ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGIA E HISTORIA
DIVISIÓN DE POSGRADOS
POSGRADO EN HISTORIA Y ETNOHISTORIA

INAH

SEP



“EL TEMPLO DEL SEÑOR DEL HONGUITO”

(ACERCAMIENTO A UNA PERVIVENCIA MILENARIA. CHIGNAHUAPAN,
PUEBLA)

T E S I S

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
MAESTRO EN HISTORIA Y ETNOHISTORIA

P R E S E N T A :

LIC. MAURICIO RAMSES HERNANDEZ LUCAS

DIRECTOR DE TESIS:

DRA. MARGARITA LOERA CHÁVEZ Y PENICHE

México, D. F. Julio del 2010

Investigación realizada gracias al apoyo del

Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología

(CONACYT)

*A mis hermanos Paula, Ismael y Hugo
y a quienes me han guiado por el camino de la verdad.*

In ixtli in yólotl.



ÍNDICE GENERAL

<i>Agradecimientos</i>	1
 Capítulo I	
Caminando sobre la sierra. (<i>Corpus</i> teórico-metodológico)	2
Introducción	2
Los objetivos	4
Justificación	8
Pregunta de investigación	10
Las hipótesis de investigación	10
Marco teórico	11
Marco histórico	25
Metodología	27
 Capítulo II	
Caminando sobre el inframundo. (Descripción espacio-temporal)	28
Descripción geográfica de la Sierra Norte de Puebla	28
Descripción geográfica de Chignahuapan	32
Toponimia	32
Localización	34
Extensión	34
Orografía	36
Hidrología	37
Clima	43
Flora y fauna	43
 Capítulo III	
Proceso histórico previo a la aparición del Señor del Honguito. (De la época prehispanica a 1880)	45
Mesoamérica.	
Los orígenes	45
Los primeros pobladores	46
Los totonacos	50
Los nahuas	51
La cosmovisión y el culto al paisaje ritual	52
Tlalocan y Tamoanchan	53
Mictlán	54
Altépetl	54
 Capítulo IV	
Del Virreinato hasta las primeras etapas del siglo XIX	59
De 1521a1542: La encomienda, la evangelización y el cacicazgo: primer impacto sobre la organización del altépetl.	59
Las leyes Nuevas (1542) y el desarrollo primario de las estructuras hispanas	63
La política de congregación y la república de indios: nuevo impacto sobre	

el altépetl	64
El siglo XVII: consolidación de la hacienda y procesos segregacionistas entre la cabecera y los sujetos.	65
El siglo XVIII: autonomía de Chignahuapan y el culto a los santos: nueva forma de organización del altépetl	66
Primera etapa del siglo XIX: caos político y económico y el nacimiento del municipio en Chignahuapan	70
 Capítulo V	
Los tiempos del Señor del Honguito.	
(Finales del siglo XIX y principios del XX)	71
1880. Descubrimiento del Señor del Honguito	71
1928. La guerra cristera, impacto social y religioso en Chignahuapan	79
1941-1958. Fases de construcción de la Iglesia del Señor del Honguito	86
Primera fase.	86
Segunda fase	87
Tercera fase	88
Cuarta fase	91
Quinta fase	94
 Capítulo VI	
Época contemporánea	99
2009. Un acercamiento desde la etnografía a la fiesta del Señor del Honguito.	99
Del altépetl al templo del Señor del Honguito y su asociación con el Tlalocan Prehispánico	100
Fiesta de apertura al ciclo agrícola, del 23 de abril al 1 de mayo: el rosario al Señor del Honguito	102
Análisis del rosario	103
Fiesta de petición de lluvias, 3 de mayo: día de la Santa Cruz y al Señor del Honguito	116
Fiesta de clausura y fin del ciclo agrícola: 4 de octubre día de San Francisco y del Señor del Honguito	123
 Conclusiones	128
 Apéndice I. Entrevistas	131
 Apéndice II. Rezos	134
 Bibliografía	147

Agradecimientos.

Mi más sincero agradecimiento para el director de la Escuela Nacional de Antropología e Historia Dr. Alejandro Villalobos y a la jefa del Posgrado en Historia y Etnohistoria Dra. Hilda Iparraguirre, por permitirme ser parte de una de las mejores escuelas de Antropología e Historia. Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por financiar este trabajo de investigación en la Sierra Norte de Puebla. A mis profesores: Dr. Raúl Aranda, Dra. Catherine Good, Mtro. Sergio Yáñez, Dr. Manuel Gandara, Mtra. María Elena Maruri y al Mtro. Raúl Arriaga Ortiz por enseñarme, aconsejarme y criticar esta investigación durante el transcurso de la maestría. Especialmente a la Dra. Margarita Loera Chávez y Peniche por forjar en mí, la disciplina y el criterio de verdad en este camino.

A mis amigos: Antonio Sampayo, Víctor Benítez, Eduardo Zafra, Juan José Avilés, Mariana Rivera, Jesús Chamarro, Israel Espinosa, Alba Patricia, Roberto Ramírez, José Reyes, Héctor Trejo, Abril Ortiz, Aída Montes, Indra Díaz, Eugenia Cruz, José Manuel Castillejos, Georgina Escoto, Liliana Nava, Angélica Santa Olalla, Alberto Teutle, Eduardo López, Annette Mackinley, Néstor Andrade, Annia Gonzáles, Antonia Hernández, Katia Pérez, Alicia de los Ríos; por ser un grupo lleno de enseñanza y conocimiento.

A la frecuencia 13-20: por mostrarme la senda de la magia y abrir mis alas al espíritu.

A mis padres y amigos sinceros, Demetrio Hernández e Irene Lucas. A mis hermanos Paula Hernández, Hugo Hernández, Ismael Hernández. A mis cuñados Aristeo Caruso, Cinthya Díaz, Flor Real. A mis sobrinos Arturo Caruso, Uriel Caruso, Aura Caruso, Jairo Hernández, Vanessa Hernández, a todos ellos por ser una gran familia.

Y finalmente a todos los informantes claves del barrio del Honguito, sin ellos esta obra hubiera sido imposible de realizar: Julián Arroyo, Luis Sánchez, Abundio Arroyo, Concepción Vázquez, Blas Gante Hernández, Bardomiano Cruz Medina, Rafael Cruz Medina, Ezequiel Arroyo, Florencio Arroyo, Genaro Arroyo, Ambrosio Arroyo, Macario Arroyo, Vicenta Gutiérrez, José Atanasio Guadalupe, Andrés Vázquez, José Isaac Galindo, Alejandra Galindo, Enrique Cortes Castro, Emelia Castro Cortes, Isidro Cornejo, Modesta Gutiérrez, Moisés Ruiz Gante, Ascensión Hernández, Aurelia León, María Alberta Domínguez, Leonardo Estrada, José Manuel Barrera, Virginia Arroyo Carmona, José Apolinar Rojas Arroyo, Alonso Rojas Arroyo, Analy Rojas Arroyo, Claudia Conde. También manifiesto mi gratitud al párroco Héctor Tapia de la Iglesia de San Santiago Apóstol por su invaluable orientación ya que también se encuentra en su custodia el Templo del Señor del Honguito. Por último, pero de especial forma, a las finas atenciones del padre Ildefonso Illescas Pichardo.

Moquetzalizquixochintzetzeloa in icniuhyotl.

La amistad es lluvia de flores preciosas.

Capítulo I

Caminando sobre la Sierra

(*Corpus* teórico-metodológico)

Introducción.

Desde tiempos inmemorables las montañas y volcanes han sido considerados fuentes generadoras de recursos naturales porque proporcionan los componentes bióticos necesarios para el ser humano que en la vida cotidiana manifiesta una relación simbiótica con la naturaleza.

Es así que el asombro de los hombres y mujeres que habitan dichos paisajes, pasan a formar parte indispensable en el orden del cosmos, la vida cotidiana y ritual; formando complejos sistemas calendáricos acordes al ritmo de la naturaleza y gracias a ellos se conserva un equilibrio ecológico y cultural bajo los volcanes y montañas de México.

En un lugar insertado en la Sierra Norte de Puebla, nos pudimos percatar de esta relación Ser Humano-Entorno Biofísico-Cosmos dónde el objeto principal de culto y veneración es un “hongo sagrado”, el cual es nombrado por los pobladores de Chignahuapan, Puebla como el Señor del Honguito o el Señor de la Salud. Este culto sagrado al hongo fue mi motivación para escribir esta tesis e “intentar” dar orden a un mundo mágico religioso externo a mi cosmología. También debo mencionar que caminar sobre la sierra fue un vehículo de sanación y reintegración espiritual, pero sobre todo científica, lo cual hizo posible este trabajo que vamos a exponer de la siguiente manera.

El capítulo I, se conforma por el área metodológica, es decir, explicamos nuestros objetivos, justificación, preguntas de investigación, hipótesis, marco teórico e histórico, así como la manera en que resolveremos nuestro problema de tesis. Después en el capítulo II profundizamos sobre la geografía de nuestra área de estudio, es decir la Sierra Norte de Puebla a nivel general, y a nivel particular nuestro poblado de trabajo: Chignahuapan. Con el sentido de comprender que el paisaje es parte fundamental en la visión del mundo de las comunidades indígenas campesinas que habitan dicho punto de la geografía. En seguida en

el capítulo III, entramos al proceso histórico previó a la aparición del Señor del Honguito, desde la época prehispánica hasta el año de 1880. El objeto de estos cortes cronológico es para conocer la continuidad y transformación del altépetl. También nos acerca al mundo de las migraciones y asentamientos de los diversos grupos humanos que habitaron dicha región; así como la comprensión del mundo y la división de este en sus ejes cosmológicos de vital importancia hasta la llegada de los españoles. En el capítulo IV, entrecruzamos el mundo indígena con el mundo hispano y lo nombramos el Virreinato y primera etapa del siglo XIX. Aquí la urdimbre se concentra en la encomienda, la evangelización y cacicazgo como el primer impacto sobre la organización del altépetl. Después analizamos las leyes nuevas de 1542 y el desarrollo primario de las estructuras hispanas sobre el altépetl indio. También abundamos en la política de congregación y la república de indios como un nuevo impacto sobre el altépetl. Para el siglo XVII analizamos la consolidación de la hacienda y procesos segregacionistas de los altepeme. En cambio para el siglo XVIII estudiamos la autonomía de Chignahuapan y el culto a los santos como una nueva forma de organización del altépetl. Ya para el siglo XIX concentramos nuestra atención sobre el caos político, económico y el nacimiento del municipio en Chignahuapan. En el capítulo V vamos a profundizamos sobre el siglo XIX hasta principios del siglo XX. Aquí analizaremos el año de 1880, fecha del hallazgo del Señor del Honguito. Después entraremos analizando el año de 1928, período del movimiento cristero en la comunidad de Chignahuapan para cerrar analizando los años de 1941 a 1958, fechas que marcan la construcción del templo al Señor del Honguito. En el capítulo VI entramos con el análisis etnográfico del asunto, el cual se realizó en los años de 2008 al 2010 y se organizó conforme al calendario religioso que la comunidad campesina festeja durante los meses de abril, mayo y octubre.

En este apartado concebimos importante acercarnos etnográficamente a las fiestas patronales del área de estudio para después interpretar la asociación del Altépetl con la ermita del Señor del Honguito. Estas fiestas o rosarios se registraron los días 23 de abril al 1 de mayo y fueron consideradas como fiestas de apertura al ciclo agrícola. Después analizamos estos rosarios en honor al “hongo sagrado”. Continuamos con la fiesta del 3 de mayo o día de la Santa Cruz y del Señor del Honguito. Cerramos con la fiesta de clausura o el fin del ciclo agrícola: 4 de octubre día de San Francisco y del Señor del Honguito.

Finalmente, mostramos nuestros resultados con unas breves conclusiones y ofrecemos al lector dos apéndices uno de entrevistas y otro sobre el rosario que se le canta al Señor del Honguito, esto con el fin de que conozcan un poco más sobre este culto.

Los objetivos.

Tomando en cuenta lo antes dicho, desde el año 2008 al 2010 realizamos un trabajo etnohistórico, es decir que acudimos al archivo municipal y a la comunidad para comprender un poco más sobre prácticas religiosas y curativas que se llevan a cabo un poblado (de origen nahua) que pertenece al municipio de Chignahuapan en el estado de Puebla; como resultado se pretende explicar la existencia en el lugar de un templo católico dedicado al “Señor del Honguito”, cuya construcción original data del siglo XX.

Obviamente se trata de un estudio sincrónico complementado con una perspectiva diacrónica. Para su realización abordamos dos formas de manifestación del patrimonio cultural; por un lado, el tangible, expresado en el templo; en el hongo que allí se venera, que curiosamente siendo un “hongo sagrado” (entéogeno), tiene sobre su superficie la imagen de un Cristo (junto con otros componentes de los que adelante hablaremos) y que es el patrono de la localidad; así como todos los elementos tangibles que se observan en los rituales que se realizan en el templo y en el pueblo y que cubren un calendario religioso dedicado a dicho hongo, al ciclo agrícola y por supuesto el Cristo plasmado sobre el hongo. Por otro lado, el patrimonio intangible que hay detrás de lo anterior y que encubre todo un simbolismo y una conceptualización de raigambre milenaria y que si bien tiene que ver con el culto ancestral a la montaña y al agua, también se expresa en formas católicas. Habrá en consecuencia que considerar el caso como un fenómeno sincrético (véase adelante).

Hablar de la figura y el simbolismo que subyace respecto al “hongo sagrado” nos lleva de inmediato a remitirnos nuevamente a los rituales a las montañas de raigambre ancestral. Dentro de ellos el estado de “conciencia incrementada” es el camino para entrar en contacto con el entorno biofísico y con el cosmos. En ese estado se reconoce en los distintos elementos que conforman a estos últimos, una “energía sagrada”, que es según su

concepción, la que otorga el equilibrio (la salud) a ese todo, que es a la par, causa y motor de la vida en su conjunto, incluyendo al humano; acaso es esta la fórmula central del cosmoteísmo que ha caracterizado a las creencias de las civilizaciones más antiguas e importantes en el orbe entero y que en muchas partes del mismo aun subsiste.¹ Para lograr ese estado “de conciencia incrementada” existen diversos caminos, muchos de ellos están en los propios rituales como por ejemplo en la música, en la danza, en la plegaria, etcétera. Empero un elemento fundamental usado desde tiempos inmemoriales en muchas partes del mundo, y obvio de manera concreta en nuestra zona de estudio, es la ingesta de hongos a los que se considera sagrados por sus capacidades enteógenas.

“Por lo que respecta a la herencia prehispánica de las prácticas antes citadas, hay que asentar que la montaña era vista como un gran templo que cubría y proporcionaba las aguas. Las altas cimas de los volcanes y cerros de importancia se miraban como depósitos de agua y cuando había en ellos manantiales que fluían de sus cuevas se pensaba que eran brazos de mar cuya función era la irrigación del entorno natural donde surgía la vida. Por ello se veneraban igual que a los ríos y los lagos que formaban parte importante del culto acuático que signó de manera hegemónica y generalizada a los pueblos prehispánicos de Mesoamérica”.²

En este sentido, las montañas y volcanes, así como la riqueza biótica que albergan son vehículos que conducen a los estados “de conciencia incrementados”. Por esta razón en toda Mesoamérica, todo lo que tiene un vínculo con las montañas, cerros y cimas nevadas esta interconectado con el mundo de los dioses, pero también con el mundo del ser humano. Así, esta relación hombre-montaña se teje de una manera muy compleja.

“La relación del hombre con la montaña era en realidad sumamente compleja. Inclusive, una misma montaña podía representar para cada pueblo un diverso aspecto de interés. El vocablo nahua *altépetl* (cerro de agua), entre sus múltiples interpretaciones, podría a la vez

¹ El cosmoteísmo es comprendido como Politeísmo. Véase, Jan Assmann, *Moisés. El egipcio*, Madrid, Oberon, 2003.

² Tomado de Margarita Loera Chávez y Peniche, *Memoria india en templos cristiano*, México, INAH, 2006, p. 61.

sintetizar la unión entre *Tamoanchan* y *Tlalocan* (véase adelante), pues su glifo era la representación de una montaña redondeada cuya base se torcía hacia adentro y en muchas ocasiones se representaba con una barra horizontal en la base a la que se ataba el glifo del agua o simplemente una franja que servía como representación estilizada del elemento *Atl* (agua) o quizá los dientes de *Tláloc* dios de la lluvia”.³

Esta idea de la montaña como morada es el resultado de una amplia relación entre el paisaje y su función como ente sagrado que proporciona las delicias y alimentos que van a dar orden a la vida social, económica, política y ceremonial. Hasta formar una nueva idea que se llega a constituir en la arquitectura de los templos católicos, obvio inspirados en la arquitectura de los templos prehispánicos.

“En ese contexto la iglesia, al igual que antes el *teocalli*, era un reflejo del cosmos, podría verse como la imagen de un cerro; en el interior como un espacio sagrado donde se concentran las fuerzas divinas y se llevan a cabo prácticas religiosas que legitiman las creencias locales. Al entrar al templo (la puerta sería la entrada de la cueva), en -“el mundo interno”- observamos una identificación con el culto a la montaña en tanto que los calendarios religiosos en torno al patrono (en nuestro caso el Señor del Honguito) siguen el ciclo del calendario agrícola, y en el trasfondo, tienen por meta el equilibrio del entorno biofísico en beneficio de la sociedad”.⁴

Nuestro primer contacto con el templo del Señor del Honguito fue en una práctica etnográfica previa, en el año 2004, cuando estudiábamos, como parte del Proyecto Eje Conservación del Patrimonio Cultural y Ecológico en los Volcanes de la Escuela Nacional de Antropología e Historia⁵, el culto a la montaña en poblaciones aledañas al Iztaccíhuatl y al Popocatepetl. Entonces un “granicero o tiempero” (hombre de sabiduría sobre los

³ *Op. Cit.* Margarita Loera Chávez y Peniche. *Memoria india...* El último párrafo *Ibidem. Apud.* Eleanor Wake, “El Altépetl Cristiano: Percepción Indígena de las Iglesias en México, Siglo XVI”, en Constanza, Vega Sosa, Coordinadora, *Códices y Documentos Sobre México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000, p. 467.

⁴ *Vid.* Margarita Loera Chávez y Peniche, “Historia y cosmovisión india en el culto católico virreinal (Un estudio de caso desde la arquitectura en el Valle de Toluca), en *Dimensión Antropológica*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, año 13, Vol. 38, septiembre-diciembre, 2006b, p. 173.

⁵ Coordinado por la doctora Margarita Loera Chávez y Peniche.

equilibrios de la vida en el entorno) nos invitó a acompañarle a un ritual de recolecta de “hongos sagrados” en los texcales (sitios donde se encuentran los enteógenos) comarcanos y que en este caso estaban distantes del sitio de origen de nuestro informante.

Antes de subir a las montañas nos llevó a una iglesia católica (el templo del Señor del Honguito), para solicitar al Señor de la Salud su asistencia para que la recolecta fuera fructífera.

Fue entonces que concebimos nuestra primera hipótesis que fue la que nos motivó a realizar este estudio: habíamos llegado a un templo y una población donde la práctica ancestral de culto a la montaña parecía recobrar la herencia ancestral de una manera muy nítida, ya que el patrono de la localidad era un enteógeno, cuya ingesta ponía la evidencia, a primera vista, de búsqueda de contacto de quienes practicaban los rituales, con las deidades o fuerzas sagradas de la naturaleza que cuidan aquel entorno de montaña, de acuerdo a su antigua creencia. De otra forma, ¿cómo se explicaba un templo dedicado al Señor del Honguito? Iniciamos entonces un proceso de investigación académica que exigía tanto de estudiar en la historia del lugar ¿cómo era posible que el contenido profundo del ritual al agua y a la montaña perviviera tan abiertamente, que un templo católico se dedicara a un “hongo sagrado”? Pensamos entonces que el Cristo plasmado sobre su superficie era un acto de resistencia oculta en el supuesto milagro de que al encontrar el hongo, éste estaba impreso sobre el mismo, acaso por la mano indígena. Iniciamos bajo esta premisa la investigación etnohistórica.

Por un lado, hubo que buscar en el pasado, en la historia de la localidad, como sobrevivió el contenido de aquella pervivencia, ya que era algo que resultaba un acto que confrontaba los órdenes dominantes establecidos en los distintos tiempos históricos a partir de la conquista hispana. Por el otro, fue necesario el trabajo etnográfico para confirmar que los habitantes del hoy, tuvieran conciencia de ese legado del pasado. Cuando concluimos la investigación, observamos, que la práctica ancestral no estaba en el consciente, sino en el subconsciente de la mayor parte de los practicantes de los rituales contemporáneos. La mayoría de ellos hacían sobrevivir las viejas formas del culto a la montaña, y por lo tanto al agua, en una forma católica, a la cual estaban completamente adheridos. Se trataba entonces de un

asunto de “memoria colectiva” (fragmentos culturales del pasado que están en el subconsciente de los pueblos y que se plasman en hábitos, pensamientos y acciones de otros momentos) sobre una pervivencia ancestral que estaba en el subconsciente de los habitantes, pero no en el consciente.

Entonces nuestro objetivo primero cambió: ¿Cómo era posible que un templo católico estuviera hoy, siglo XXI, dedicado a un enteógeno: el Señor del Honguito, si nadie aparentaba saber las peculiaridades religiosas del “hongo sagrado”? ¿Porque el Cristo figura de veneración más consciente en los rituales, estaba plasmado en el enteógeno? Obviamente había todo un proceso complejo para analizar y las respuestas a los últimos cuestionamientos se transformaron en el objetivo prioritario de esta tesis, que exigió un riguroso camino teórico y metodológico en el proceso de la investigación.

Justificación.

Desde el punto de vista académico el trabajo se justifica porque encierra retos complejos. Se trata en primera instancia de comprender un fenómeno cultural intangible o inmaterial, no sólo a partir del recuento con la memoria oral y la práctica social contemporánea, sino además a partir de vestigios materiales producidos en distintos momentos históricos. Estamos ante la presencia de una pervivencia ancestral, cuyo análisis exige atender cabalmente la función presente de la ciencia histórica y el manejo múltiple de tiempos al efectuar el ejercicio hermenéutico sobre las fuentes. Hay que aplicar el criterio de la larga duración temporal en tanto que los “elementos estructurantes” de la pervivencia en estudio son de carácter milenario; la corta y la mediana duración en el estudio etnohistórico y en los tiempos concretos en los que esos “elementos estructurantes” fueron plasmados en algún vestigio material, en concreto en un hongo; y el tiempo cíclico al estudiar los calendarios religiosos y /o rituales, cuyo trasfondo está ligado a los ciclos de la naturaleza y por ende del agua y de la vida en general, incluyendo la del hombre y del trabajo agrícola. Estas estaciones cíclicas a su vez conducen a los tiempos sagrados o míticos, ya que a partir de los rituales y las prácticas religiosas, el ser humano entra en contacto con los espacios y lapsos de las deidades, para desde allí solicitar el equilibrio de la vida y luego al retornar a

su mundo para continuar el ritual como forma de agradecimiento y ofrenda a través de distintos elementos como es, por ejemplo, la comunión y repartimiento de los alimentos, que son el mejor reflejo de la dádiva, igual que lo es la energía física y espiritual que al consumirlos se obtiene.

Por otra parte, el trabajo propuesto obliga al manejo diverso de fuentes históricas y a una labor teórico-metodológica compleja. Entre otros aspectos a resaltar está el hecho de que el enfoque microhistórico (aunque por sí mismo, pudiera tener por meta la conservación de la identidad grupal), desde la percepción ampliada de la ciencia histórica siempre deberá enmarcarse en el contexto macrohistórico; de otra forma verbigracia, sería imposible entender cuestiones como el del fenómeno del *sincretismo* cultural y religioso, y el hecho de que las comunidades campesinas, como la que aquí estudiamos, independientemente de que una parte de su producción siempre estará orientada al autoconsumo (valor de uso), del otro, es que su realidad las convierte en sociedades orientadas a la producción de valor para la sociedades macro, la forma depende de las condiciones que imperan en las sociedades dominantes en cada etapa histórica.

Otro asunto que justifica nuestros objetivos es el demostrar la forma como el acervo memorístico de los habitantes de Chignahuapan (patrimonio cultural intangible) se plasma, como antes anotamos, en el “hongo sagrado” que está en su templo, para desde ese espacio material, acceder al análisis de su “todo social en movimiento”. Es decir, en esas sociedades de predominancia campesina, desde el periodo virreinal, los santos patrones son el eje de toda una estructura socio económica derivada de sus sincréticas formas de entender el mundo, desde la instancia cultural.

Preguntas de investigación.

¿Qué hace un templo construido a la manera católica, que tiene como advocación principal a un “hongo sagrado” o enteógeno? Es decir, un vehículo entendido en el mundo mesoamericano como medio de contacto con la deidad. ¿Cómo es que esto existe ó es permitido su culto por el mundo dominante posterior a la conquista hispana? ¿Qué representatividad tiene esto como fenómeno cultural en un país como México? ¿Qué significa este “hongo sagrado” como un documento o un símbolo de la identidad del poblado donde se encuentra?

Las hipótesis de investigación.

1.- Pensamos que el hongo que se venera en el templo, es la expresión de una cosmovisión particular de la región aledaña a los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl, que tiene que ver con una particular relación entre el humano y su entorno biofísico, y que su aparición en la iglesia devela una actitud de resistencia, o quizá mejor, de pervivencia cultural consciente o subconsciente en el largo vivir de la misma.

2.- La esencia del subconsciente colectivo de una comunidad como la que estudiamos puede captarse además en el relato o testimonio oral y su tradición, en los mensajes que subyacen en ciertas manifestaciones del patrimonio tangible en el que estas se expresan, por ejemplo, todo lo que se observa en los elementos rituales al Señor del Honguito y el propio hongo.

3.- Después de la guerra cristera, para que el párroco se pudiera acoplar a Chignahuapan tuvo que institucionalizar en la iglesia católica la religiosidad popular, aceptando el culto al “hongo sagrado”. Asunto que parece haber pervivido en forma tan abierta hasta 1958 cuando el párroco muere.

4.- Después de esta última fecha, parece sobrevenir la eterna lucha a nivel local, que se da también a nivel nacional, entre lo tradicional y lo católico, ya que el nuevo párroco quita

del centro del templo el “hongo sagrado”, lo coloca a un costado del mismo templo; paralelamente, comienza la construcción de otros templos (Iglesia de la Virgen de la Inmaculada Concepción) para distraer la atención hacia el lenguaje católico. Sin embargo, como probaremos adelante, el indígena de la localidad manifiesta su resistencia en los elementos de los rituales y en los recintos de culto como es el propio templo y los altares de las casas de los habitantes de la localidad, a los que el “hongo sagrado” y su Cristo inherente, asisten para recorrer el territorio y otorgar la salud del mismo, incluyendo la del humano. Esto al punto de que por otro nombre el hongo también es conocido como “el Señor de la Salud”. Por lo tanto, no es arriesgado pensar que se trata de una pervivencia en cuanto a su “núcleo duro”, o elementos estructurantes que proviene de la época prehispánica que se manifiesta a lo largo de los siglos hasta llegar al en su presente.

5.- El hongo es un símbolo donde se plasma la cosmovisión que cohesiona a la población de Chignahuapan. A la vez que la interpretación de su existencia y de los grabados puestos en su superficie se convierten en un documento histórico, en tanto que tiene fecha exacta, iconografía, mitología, leyendas, metáforas, cantos, alabanzas, vida sacra y voz social.

6.- El estudio histórico parece arrojar el hecho de que el poblado del Honguito con sus dos parcialidades o barrios: Tenextla e Ixtlahuaca son fundaciones del siglo XIX conformadas por indígenas de la Sierra Norte de Puebla que eran portadoras de la reminiscencia ancestral de la que tanto hemos venido hablando.

Marco teórico.

En esta investigación nos hemos apoyado teóricamente en primer lugar, en la doctora Johanna Broda, cuando al hablar de cosmovisión mesoamericana, nos dice que esta es: la visión estructurada en la cual los antiguos mesoamericanos combinaban de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que vivían, y sobre el cosmos en que situaban la vida del hombre. El fundamento de la cosmovisión en el medio ambiente y su interacción constante con él, también daba legitimidad a la religión, ya que situaba la vida del hombre en el cosmos y la vinculaba con los fenómenos sociales de los cuales el hombre

era altamente dependiente.⁶ En términos de la historiografía alemana esta definición coincide con lo que es el cosmoteísmo⁷, que obliga a convertir al entorno geográfico en un “paisaje sagrado”, donde a través del ritual el humano entra en contacto con las fuerzas de la naturaleza y del cosmos. Para acceder a este plano es indispensable lograr un “estado alterado de conciencia” o un “estado incrementado de conciencia”. En esta fase la mente es la facultad creadora que distingue al ser humano y la que más claramente participa en lo divino. Dicha facultad se encuentra vinculada de alguna forma con la región geográfica de la mente que los enteógenos (plantas, hongos, etc.) permiten descubrir.⁸ Para acceder a este conocimiento un camino que describe bien estos niveles son los mitos⁹. A través de ellos se ordena el cosmos, la naturaleza y ser humano en sociedad. Se trata de una interconexión nombrada, imaginaria mental¹⁰, desde donde se han reproducido los rituales en todo el orbe a través de los distintos tiempos de la historia de la humanidad.

Los rituales son entendidos como fuente generadora de conocimiento sagrado que se proyecta a través de ritos iniciativos¹¹ que llevan a los participantes a tener una conexión con la deidad a través de la ingesta de enteógenos. En todas las culturas del mundo se ha comprobado que dentro de los contextos religiosos el consumo de enteógenos es una vía de contacto con las deidades y que brindan la apertura hacia lo que se ha denominado la “iluminación”. En nuestro caso de estudio, sin embargo, después de dos años de práctica etnográfica, sólo pudimos llegar hasta el nivel del culto social o popular, sin obtener la aceptación de que el consumo ritual de enteógenos fuera parte inherente al mismo. A pesar

⁶ Tomado de Johanna Broda, “La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica”, en: Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (Coords), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, FCE, CONACULTA, 2001, p. 166.

⁷ Vid. Jan Assmann, *Moisés op. cit.* y Jan Assmann, *Religión y memoria colectiva. Diez estudios*. Argentina, Colección de Estudios y Reflexiones, LILMOD, Libros de la Araucaria, 2008.

⁸ Vid. Joseph M. Fericgla. *El sistema sistémico de la cultura y los diversos estados de la mente humana. Bases para un irracionalismo sistémico*. Barcelona. ED. Anthropos. 1989, p. 83.

⁹ Cuando nos referimos a los “...diversos niveles en que evoluciona el mito: geográfico, económico, sociológico, cosmológico, cada de uno de estos niveles, y el simbolismo que le es propio, aparece como una transformación de una estructura lógica subyacente y común a todos los niveles”. Vid. Claude Lévi Strauss, “La Gesta de Asdiwal”, en *Antropología Estructural. Mito, Sociedad y Humanidades*, México, 1999, p. 142.

¹⁰ “Producción de imaginaria mental, y plasmación de tal imaginaria a través de lenguajes mitopoyéticos. A partir de ellos se organizan los: *Mitos explicativos*. Dan explicación al origen de la cultura y de la sociedad; y configuran la finalidad que unifica y da dirección a la colectividad. *Mitos descriptivos*. Configuran la experiencia emocional y estética de cada sociedad”. Joseph Ma. Fericgla, *op. cit.* p. 69.

¹¹ “Ritos iniciativos, bajo cualquiera de sus formas: dan validez y revalúan los mitos explicativos y descriptivos, a través de las vivencias que inducen a los neófitos, creando también una empatía emocional colectiva que frena el desgaste causado por la vida material y cotidiana. *Ibidem*.”

de ello varios testimonios dejan abierto este supuesto: como antes asentamos, nuestro conocimiento del templo fue gracias a un especialista de ritual de montaña de un poblado cercano, quien antes de subir a los *texcales* para recolectar “hongos sagrados” nos llevó al templo a pedir éxito en el hallazgo de los estimulantes; el propio hongo en el templo es otro supuesto y no ha faltado la mención de alguno de nuestros informantes que hablan de la ingesta como uso de alguna persona del pasado o de otra del presente a la que jamás hemos podido conocer. Ante ello nos vimos obligados concluir este trabajo aceptando su límite en el ámbito social pues el acceso a la parte secreta del ritual merece otra etapa de investigación que seguramente llevará varios años.

Por otro lado, es importante agregar que durante el tiempo que permanecemos en el poblado, pudimos observar que el Señor del Honguito es un símbolo, pero un símbolo religioso dominante¹². A todo esto agregaremos que observamos en esta reproducción cultural los siguientes elementos teóricos de análisis: por un lado se localiza la idea de “núcleo duro”¹³ y “tradicción mesoamericana”¹⁴; así como la “circulación de energía”¹⁵, finalmente las categorías del complejo cosmológico: “*Tamoanchan*¹⁶- *Tlalocan*”¹⁷- y

¹² Los símbolos profundos de condensación o arquetípicos que se cargan de vida (sentido y emotividad) durante los ritos iniciáticos, están en la base paradigmática de la cultura y se refuerzan e integran la ideación de la realidad como referencias básicas. *Ibidem*

¹³ Por núcleo duro concebimos la idea de Alfredo López Austin: “En Mesoamérica la similitud profunda radicaba en un complejo articulado de elementos culturales, sumamente resistentes al cambio, que actuaban como estructurantes del acervo tradicional y permitían que los nuevos elementos se incorporaran a dicho acervo con un sentido congruente en el contexto cultural. Este complejo era el núcleo duro”. *Vid.* Alfredo López Austin, “El núcleo duro, cosmovisión y tradición mesoamericana”, en Johanna Broda y Félix Báez Jorge (Coords.) *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México, *Biblioteca mexicana* (Director: Enrique Florescano). Serie Historia y Antropología. CONACULTA. FCE. 2001, p. 59.

¹⁴ Al respecto, tomaremos la idea de Good y Barrientos. Las autoras plantean “...que los mecanismos de reproducción social de grupos pertenecientes a la tradición cultural mesoamericana, con un énfasis especial en el papel del ritual y de la cosmovisión dentro de este proceso. A partir de la llegada de los europeos, la vida ceremonial indígena presenta formas de resistencia cultural frente a las estructuras de poder impuestas hoy en día, estas prácticas ceremoniales cobran importancia especial en el marco de la modernización impuesta y llamada “globalización”. *Vid.* Catharine Good Eshelman y Guadalupe Barrientos, “Cerros, cuevas y la circulación de la fuerza: expresiones rituales de un modelo mesoamericano”, en Patricia Fournier y Wieshew Walburga, (Coords.), *Ponencia en Coloquio de Arqueología y Antropología de las Religiones*, ENAH, 2002, p. 51.

¹⁵ Para poder definir este concepto tomamos la idea de la doctora. Catherine Good: “fuerza y energía vital que circulan como expresión de conexiones entre humanos, y entre la comunidad y los santos, puntos del mundo natural, los muertos, cuerpos astrales, animales y vida vegetal, entre otros. *Vid.* Catherine Good, (*et al*), “Cosmovisiones y mitología. Segunda Línea de investigación. Documento rector. Proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio”, en: *Diario de Campo*, México, INAH, 2007, p. 19.

¹⁶ Es este concepto también para nosotros esencial, debido a que la hipótesis central de nuestro trabajo es justamente la de justificar su pervivencia en la larga duración del tiempo y el espacio. Entrelazando más

Altépetl. Estos son un conjunto de elementos teóricos que se asemejan al modelo fenomenológico mesoamericano.¹⁸ Toda esta red de elementos teóricos se enlaza con nuestro objeto de estudio, punto histórico y nodal, que nos ayudará a entender el proceso de transformación y desplazamiento de la cultura mesoamericana ante la cultura católica.

Por lo anterior debemos considerar lo que anota la doctora Loera al afirmar que “la montaña era vista como un gran templo que cubría y proporcionaba las aguas. Las altas cimas de los volcanes y cerros de importancia se miraban como depósitos de agua y cuando había en ellos manantiales que fluían de sus cuevas se pensaba que eran brazos de mar cuya función era la irrigación del entorno natural donde surgía la vida. Por ello se veneraban igual que a los ríos y los lagos que formaban parte importante del culto acuático que signó de manera hegemónica y generalizada a los pueblos prehispánicos de Mesoamérica. La relación del hombre con la montaña era en realidad sumamente compleja.

Inclusive, una misma montaña podía representar para cada pueblo un diverso aspecto de interés. El vocablo nahua *Altépetl* (cerro de agua), entre sus múltiples interpretaciones, podría a la vez sintetizar la unión entre *Tamoanchan* y *Tlalocan*, su glifo era la representación de una montaña redondeada cuya base se torcía hacia adentro y en muchas ocasiones se representaba con una barra horizontal en la base a la que se ataba el glifo del agua o simplemente una franja que servía como representación estilizada del elemento *Atl*

información, utilizaremos dos conceptos esencialmente importantes para el estudio de la tradición mesoamericana y la cosmovisión de los nahuas de la Sierra de Puebla y son: *Tamoanchan*: podría definirse como la cubierta de la montaña sagrada, el eje del cosmos y el lugar de los cuatro árboles cósmicos que estaban en la cima para sostén del universo. Es el lugar donde vivieron y fueron desterrados los dioses, donde en unión con las cosas frías y calientes se originó, el sexo, la guerra, el juego, etcétera. Con todo esto allí se creó otro espacio, otros seres y otro tiempo: el mundo del ser humano. Se dice que allí nació el calendario, punto estratégico donde se podía diseñar y planificar la vida del hombre. Cf. Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE, 1994, p. 9.

¹⁷ Y *Tlalocan*: en cambio, era un lugar de origen y destino regido por Tláloc. Tenía varios significados, entre ellos “cueva larga” y “camino debajo de la tierra”. Allí habitaba el señor de los truenos y los rayos (Tláloc) y sus aliados o servidores los tloques, quienes se desplazaban con las nubes y se encargaban de distribuir las aguas y las lluvias. Allí iban los que tocados por el rayo morían, o quienes habían sufrido alguna enfermedad de naturaleza fría como el reumatismo, la neumonía o la hidropesía. Estas personas también se convertían en tloques pues habían sido solicitadas por el señor de las aguas para ir a sus dominios en el interior de la tierra y servir en su labor cósmica de distribución de las aguas. Tlalocan era también una montaña hueca llena de frutos pues había en ella una eterna estación productiva. Era por otro lado la parte inferior del eje cósmico mesoamericano. *Op. cit.*

¹⁸ “Modelo que opera entre el paisaje natural en coordinación con las actividades del ser humano”. Catherine Good, “Proyecto de Etnografía...” *op cit.*, p. 9.

(agua) o quizá los dientes de *Tláloc* dios de la lluvia”.¹⁹ Siguiendo esta interpretación “la iglesia católica, como antes los *teocallis*, pueden verse como la imagen de un cerro; en el interior como un espacio sagrado donde se concentran las fuerzas divinas y se llevan a cabo prácticas que legitiman las creencias locales. Al entrar al templo (la puerta sería la entrada de la cueva), en -“el mundo interno”- observamos una identificación con el culto a los muertos que ya regresaron al seno de la tierra, son los ancestros, los progenitores del pueblo y la raíz de su memoria”.²⁰

Por el otro lado, es importante tomar en cuenta la asuntos como “la memoria” y “la historia”; así como el enfoque de la doctora Loera que da a la arquitectura la calidad de documento histórico, como nosotros apoyados en su argumentación se la damos al “hongo sagrado” que está en el templo, objeto de nuestro estudio.

Desde el punto de vista de la arquitectura lo que más nos interesa es el análisis de la misma como documento histórico. Según asienta Loera, “la obra arquitectónica hasta hace algunas décadas, había sido estudiada básicamente desde el punto de vista de su estilística, de sus técnicas y materiales constructivos y de la funcionalidad para la que fue edificada. No obstante, hoy sabemos que además de esos atributos, se trata de un documento que se adentra en los procesos históricos y las dinámicas sociales”.²¹

“La arquitectura, como arte y técnica de diseñar, emplazar y construir edificaciones creando espacios adecuados en función de las necesidades de la vida humana, es un hecho histórico al haber sido producida por una sociedad y en un momento determinado; es decir, es el resultado de una serie de factores que influyeron en su formación, como son los económicos, sociales, ideológicos, políticos, estéticos, urbanos etc.

¹⁹ Tomado de Loera, *Memoria... op. cit. El último párrafo apud.* Eleanor Wake, “El Altépetl Cristiano: Percepción Indígena de las Iglesias en México, Siglo XVI”, en Vega Sosa, Constanza, Coordinadora, *Códices y Documentos Sobre México*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000, p. 467.

²⁰ Tomado de Margarita Loera Chávez y Peniche, “Historia y cosmovisión india en el culto católico virreinal (Un estudio de caso desde la arquitectura en el Valle de Toluca), en: *Dimensión Antropológica*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, año 13, Vol. 38, septiembre-diciembre, 2006b, p. 173. 2006b

²¹ Margarita Loera Chávez y Peniche, *El monumento arquitectónico como testimonio histórico*. Tesis para optar por el grado de doctora en Historia, México Universidad Iberoamericana, 1992.

Por lo anterior, los edificios históricos no se reducen a objetos arquitectónicos que permanecen en el tiempo; son hechos, vestigios, testimonios, documentos que forman parte del acontecimiento histórico”.²²

Ello apoya el punto de vista de la historiografía que ya avanzado el siglo XX, ha partido de lo que podría denominarse “la historia problema”, a fin de buscar como meta óptima del conocimiento el “todo social en movimiento”. Dentro de este enfoque cuando se toma como sustento empírico a la arquitectura, se busca a la vez, el tratar de conservar y estudiar, no sólo lo que representa la obra y el punto de vista cultural y estético de los grupos dominantes, sino también la obra que ofrece información sobre todos los sectores que conforman la complejidad estructural de una sociedad determinada. Desde esta perspectiva entonces, la investigación contemporánea se preocupa ya por conocer, estudiar, conservar y transmitir no sólo la arquitectura relevante o considerada como obra de arte, sino toda aquella que por su función, valores, diseño, etcétera, aporta datos para la comprensión de ese “todo social en movimiento”.

Por eso ya se toma en cuenta, y se registra como patrimonio cultural y como documento histórico, a “la arquitectura producida por el pueblo”, (tanto la civil como la eclesiástica), a la destinada para la producción (como trojes, tinacales, molinos, obrajes, ingenios azucareros y haciendas, por mencionar algunos), a la que cumple con funciones de abastecimiento de productos alimenticios y del agua (alhóndigas, pósitos, carnicerías, acueductos, norias, fuentes, etc.), a la construida para el comercio (como por ejemplo los almacenes), a la arquitectura industrial (fábricas para la elaboración de diferentes materiales, así como a la erigida con materiales industriales), a la relacionada con el

²² Tomado de Margarita Loera Chávez y Peniche, *Destellos de cinco siglos. Arquitectura e Historia del Estado de México*, Instituto Nacional de Antropología e Historia y Colegio Mexiquense A. C., 2006c, *Apud.* Pablo Chico Ponce de León, “Función y significado de la historia de la arquitectura” en *Cuadernos de Arquitectura de Yucatán*, Núm.4., pp.43-44 quien dice que “la historia es una disciplina que se relaciona de muchas maneras con la arquitectura. La historia como ciencia nos aporta un método para investigar la arquitectura, al mismo tiempo que un objeto arquitectónico se convierte en un documento para conocer algunos aspectos de la estructura social y del modo de vida de la época en la que se construyó (con el apoyo de otras disciplinas).

transporte (entre las que encontramos a las estaciones de ferrocarril), a las obras públicas (puentes, caminos, etc.) y a la vinculada con la milicia (fortificaciones, polvorines, entre otros); también se ha abierto el estudio hacia los aspectos urbanos, por ejemplo los parques, plazas y alamedas a la fisonomía de un sitio determinado, así como el trazo de los centros y poblados históricos. Siguiendo a la autora, el templo del Señor del Honguito se ubica en este tipo de arquitectura”.²³

Es decir, de todo el acervo citado con anterioridad, en estas páginas vamos a tratar lo que la autora define como “arquitectura del pueblo”.²⁴ Obviamente, nos dice, “no se trata de un asunto de producción de albañilería, sino de aquella obra cuya función cumple con ciertas necesidades del “pueblo” como son sus habitaciones y más concretamente para nuestros fines, los templos de los poblados indígenas construidos en cualquier etapa de la historia mexicana. En este tipo de arquitectura “el pueblo” no es sólo un receptor de lo impuesto por los sectores dominantes, porque funge como sujeto creador. Se trata en consecuencia de una obra constructiva en la que la planeación de por lo menos algunos de los diseños que la respaldan, manifiesta un lenguaje que tiene marcadas diferencias con las de los sectores dirigentes de la sociedad. Es decir, con los criterios oficiales y academizantes de una época determinada. A esta arquitectura se le reconoce también con el nombre de “arquitectura popular”. No obstante, cuando se refiere a los aspectos ornamentales de las construcciones religiosas de los pueblos de indígenas, agrega que nos encontramos con que por la riqueza cultural que ofrecen, se les ha otorgado clasificaciones específicas entre los especialistas, lo que significa un cierto reconocimiento en el medio académico de que se trata de un estilo particular”.²⁵

“Tal fue el caso del estilo “Tequitqui”, palabra con la cual José Moreno Villa en su libro *La Escultura Colonial Mexicana*²⁶ calificó a aquellas edificaciones en que se mezcló lo

²³ *Ibidem*, pp. 9-38 y Margarita Loera Chávez y Peniche, *Murmulllos de Antiguos Muros. Las construcciones del siglo XVI que se conservan en el Estado de México*, México, Instituto Mexiquense de Cultura e Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1994, p. 14.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Tomado de Loera, *Murmulllos*, op. cit. apud José Moreno Villa, *La escultura colonial mexicana*, México, El Colegio de México, 1942.

europeo con lo indio. Con la designación el autor trata de encontrar un término similar al *Mudejar* porque en España, al igual que en América, los indios fueron los tributarios, los artífices de una obra que si bien fue dirigida desde el criterio español, resultó manifestar modelos culturales muy específicos. En cuanto al “Tequitqui” se trata de una palabra nahua que refiere el trabajo del “tequio” o tributo, en este caso respecto a las faenas en la construcción de los pueblos de indios virreinales.²⁷ Ya veremos adelante como el templo del Señor del Honguito, para su edificación en pleno siglo XX, siguió siendo producto del *tequio*, solamente que en nuestro caso el tributo es una forma redistributiva de carácter comunitario y no una directriz hacia el sistema dominante como era en el Virreinato.

El “Tequitqui” entonces, hace referencia a un estilo ornamental que se dio fundamentalmente el siglo XVI y cuya característica es la exaltación de elementos impuestos por los indios que hacen referencia a sus culturas prehispánicas y se observan en el contexto de los elementos de corte occidental. Esta estilística sin embargo, fue la base de lo construido por los indios con características similares en los siglos siguientes de la historia mexicana. El término, según sigue narrando la autora mencionada, empezó a ser utilizado de manera generalizada por especialistas, por ejemplo, de la talla de Elisa Vargas Lugo.²⁸

Con el tiempo no obstante se empezó a generar una polémica al respecto que en el fondo esconde la imposibilidad de otorgar similitud estética y estructural entre lo que se designa como “Tequitqui” con el estilo “Mudejar”. Como solución al problema Constantino Reyes Valerio en su obra *Arte Indo cristiano. Escultura del siglo XVI* ha propuesto el término “Indocristiano” al considerar que este explica la verdadera naturaleza del término al que nos estamos refiriendo; en tanto que de un lado es indio y del otro es cristiano. Asunto en el que estamos de acuerdo y pensamos que puede aplicarse no sólo a lo edificado en el siglo XVI, sino a toda aquella obra de templos edificada por indígenas en la que aparezcan ambas influencias.²⁹ En este último caso está la edificación del templo del Señor del Honguito. Un caso históricamente muy tardío de arquitectura indocristiana.

²⁷ *Ibidem*

²⁸ Loera, *Murmulllos... op. cit. apud.* Elisa Vargas Lugo, *Las portadas religiosas en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1986.

²⁹ *Ibidem.*

“La influencia india puede verse entonces representada en el trabajo “Indocristiano” en una gran cantidad de elementos que remiten a antiguas representaciones de las viejas religiones prehispánicas o de sus particulares cosmovisiones.

De esta suerte, en las formas culturalmente dominantes de los distintos tiempos de la historia de México, quedó petrificada la otra cultura: la dominada, la que no tuvo otro camino que esconder sus creencias, sus costumbres y sus tradiciones en el interior de sus pueblos; pero cuando la mano del dominador le obligó a levantar los edificios y sus elementos decorativos, aquellos brotaron de manera inmediata. Unas veces en forma espontánea expresando simplemente su propia concepción de la cultura que se les impuso; y otras, con la clara intención de dejar asentada la esencia y las creencias de sus pueblos vencidos. Solamente así podemos entender la gran cantidad de elementos prehispánicos plasmados en los muros de muchas iglesias virreinales, donde las piedras talladas con motivos indios, están en sitios perfectamente visibles y al parecer en ciertos casos, en lugares estratégicos”.³⁰ Preguntamos entonces ¿el “hongo sagrado” puesto en el templo del Señor del Honguito, no sigue los esquemas propuestos por Loera?

Continúa dicha autora: “si concebimos a la cultura en el sentido “gramsciano” como una concepción del mundo que se expresa en el arte, en el derecho, en la actividad económica y en todas las manifestaciones de la vida individual y colectiva³¹, entonces no tendremos más que afirmar verbigracia que la mezcla de elementos medievales, renacentistas e indios en la arquitectura del siglo XVI y aún en las del siglo XX como es nuestro objeto de estudio, no fueron sino el reflejo de las fuerzas históricas que se conjugaron y confrontaron en aquellos tiempos.

Porque si bien es cierto que el descubrimiento de América se explicó como resultado del renacimiento europeo, también es innegable el afán que tuvieron los conquistadores por implantar en Nueva España una sociedad con ciertas características de tipo feudal o medieval; semejante al que en tiempos cercanos habían visto encumbrarse en España, y en

³⁰ *Ibidem*

³¹ Tomado de Loera, *Murmillos... op.cit., apud. Dominique Grisore y Robert Maggiori, Para leer a Gramsci, Barcelona, Zero, 1976.*

la que pretendían perpetuarse como una aristocracia militar. Estas influencias históricas e ideológicas quedaron petrificadas en la arquitectura y su ornamentación, a las que además se agregó la visión del mundo y de la mano de obra india que la edificó. Esto mismo ocurrió en otros momentos donde también las fuerzas históricas se conjugaron y se expresaron en las construcciones. Por eso es difícil encontrar construcciones con un estilo arquitectónico y ornamental nítidamente definido”.³² Mucho menos cuando se trata de templos en donde la población es de herencia nítidamente indígena como es el caso del poblado del Honguito, perteneciente a Chignahuapan, Puebla.³³

Ahora bien, continúa la misma autora, “si nos abocamos de manera concreta a la reconstrucción de la historia indígena tomando como base el legado de la arquitectura, nos encontramos con el obstáculo de que durante mucho tiempo también, la etnohistoria consideró que la memoria de los pueblos indios conquistados por los españoles del siglo XVI se había transmitido de manera fundamentalmente oral y se le estudiaba básicamente por esta vía o a partir de lo escrito sobre ellos por los grupos dirigentes social, política y económicamente. Ello significa que otro tipo de vestigios no eran reconocidos o eran considerados falsos por no coincidir con los puntos de vista de la historia occidental y que en muchos casos, como en el que tratamos aquí, apenas se apunta a abrir nuevas vetas para la investigación en la materia”.³⁴

“O de otra manera, quizá nuestras propuestas puedan apoyar esa nueva inquietud que desde las últimas décadas del siglo XX, han mostrado los historiadores dedicados a los grupos indígenas por ir encontrando y dando mayor validez a otros vestigios materiales que apoyen los objetivos de sus trabajos. Entre ellos hay una gran cantidad de documentos redactados por escribanos indígenas en alfabeto latino, ya sea en español o en su lenguas originales, o a textos también híbridos o mestizos por sus caracteres, como son los códices Techialoyan o los Títulos Primordiales de Tierras, en los que las pictografías de herencia prehispánica, se

³² Tomado de Loera, *Murmullos... op. cit.*

³³ *Ibidem.*

³⁴ *Ibidem.*

mezclan con la escritura de corte occidental”.³⁵ “En cuanto al registro arquitectónico heredado por los indios, se ha puesto hasta el momento, un mayor interés en lo referente a cuestiones sobre técnicas y materiales constructivos de corte prehispánico o en la interpretación de alguna manera parcial, de los elementos decorativos grabados sobre todo en las portadas de construcciones religiosas por los indígenas. Poco interés se ha puesto empero, en la gran cantidad de mensajes sobre las historias de las localidades que aparecen en los templos, bien mediante la incrustación de piezas labradas en piedra que datan de la época prehispánica y en muchos otros casos de épocas posteriores, como sería el caso del “hongo sagrado” colocado en el templo del Señor del Honguito, municipio de Chignahuapan, Puebla. Acaso ha ocurrido esto debido a que al estudiarse los templos pueblerinos, los historiadores formados generalmente en las aulas de corte occidental, desconocen la esencia interna del devenir local y no han podido detectar el verdadero sentido de esos registros o les miran de manera parcial”.³⁶

Considerando lo anterior, en estas páginas, como ya lo hemos dicho, se resalta, dentro del conjunto de los testimonios de los que se hablará y que nos ofrecen datos para la reconstrucción de la historia indígena, aquellos, como el “hongo sagrado” que con toda intencionalidad fueron puestos por el sector social en cuestión, en los templos para recordar la memoria del origen étnico, de su territorialidad ancestral correspondiente y de la cosmovisión que selló la existencia de sus pobladores. Ello en virtud de que a pesar de los avances que se han tenido en materia de localización de fuentes para reconstruir el pasado de los pueblos de indígenas, en las arquitectónicas los enfoques más que ayudar al

³⁵ Tomado de Loera, *Memoria... op. cit apud.*: “Los textos de los Títulos Primordiales de Tierras y de los Techialoyan, de modo característico, son narrativas de sucesos asociados con la evolución de la comunidad, especialmente del fortalecimiento del *altépetl*”, citado por Stephanie Wood en “El problema de la historicidad de los Títulos y los Códices Techialoyan” en Xavier Noguez y Stephanie Wood (coordinadores) *De tlacuilos y escribanos*, México, El Colegio de Michoacán A. C., y El Colegio Mexiquense A. C., 1998, p. 180. Véase también Enrique Florescano, *El canon memorioso forjado por los Títulos Primordiales*, México, 2001, (primer borrador inédito); Margarita Menegus, “Los títulos primordiales de los pueblos de indios”, en: Margarita Menegus, (Coord.) *Dos décadas de investigación histórica económica comparada en América Latina. Homenaje a Carlos Sempat Assadourian*. México. El Colegio de México. CIESAS. Instituto Mora. UNAM. CESU. 1999; Beligan Nadine, *Códice de San Antonio Techialoyan. Manuscrito pictográfico de San Antonio la Isla*, Toluca, Instituto Mexiquense de Cultura, 1993 y Xavier Noguez, “*El Códice García Granados (715)* y el resto de las pictografías denominadas *Techialoyan*, una Propuesta general de trabajo”, en María Teresa Jarquín (editora), *Temas de historia mexiquense*, Toluca, México, El Colegio Mexiquense, A. C. 1988.

³⁶ *Ibidem.*

conocimiento de la microhistoria han reforzado primordialmente el enriquecimiento de la historia del arte desde la perspectiva de los grupos dominantes.³⁷

Ahora bien, continúa Loera, “sobre la temática central de este trabajo, es decir la memoria india grabada en los templos cristianos, cabe anotar el que aparentemente, resulta paradójico el hecho de que si la conquista y colonización de los territorios americanos se justificó en el proyecto evangelizador y que como consecuencia se trabajó de manera intensa en la erradicación de la religiosidad prehispánica, en su suplantación por la fe cristiana y en la edificación de muchos templos cristianos, sean ellos, unos de los lugares donde se plasmaron mensajes sobre el pasado de los pueblos indios. Sin embargo, rompiendo con aquella ancestral tendencia historiográfica que se empeñaba en ver como dos cosas separadas al mundo indio y al español, es evidente que en los espacios de uno y otro se puede ver reflejado al otro, en tanto que ambos formaban parte de una misma estructura socio-económica y política”.³⁹

“Fue en realidad a partir de 1540 cuando se inició la política masiva de congregación de indios en pueblos urbanizados a la usanza española, cuando se selló de manera definitiva la aceptación del programa de hispanización. Con ello, dentro de las llamadas “repúblicas de indios” el cambio abarcó la vida colectiva, la familiar y la individual en muchos aspectos. Así en el contexto de esta estructura, que si bien implicó un fuerte resquebrajamiento del orden antiguo, el indio reconstruyó su mundo apoyado en la memoria de viejos arquetipos mesoamericanos transformados o expresados en formas híbridas resultantes de la imposición europea”.⁴⁰

Los templos de los pueblos indígenas, han sido entonces desde la tan citada autora, “el símbolo de la evangelización, así como el sitio donde a partir de la figura de los santos patronos, sus habitantes desarrollaron una organización de ocupaciones o “cargos” de

³⁷ Tomado de Loera, *Ibidem. apud*, Elisa Vargas Lugo, *op. cit.* y Carlos Chanfón, *Curso de Historia de la Arquitectura del siglo XVI en México*, vols. III y IV, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1978.

³⁸ *Ibidem.*

³⁹ Tomado de Loera, *Ibidem.*

carácter jerárquico, que abarcaban la esfera cívica y la religiosa. A partir de aquí, se impactaron las formas de organización política, el cuidado del territorio, el uso de los recursos naturales, la reproducción del ciclo de la vida humana y de la naturaleza en el calendario anual de actividades religiosas. Éste encubría los ciclos agrícolas impregnados de formas culturales de raigambre prehispánica y las formas concretas de identidad de cada pueblo y etnia, reforzados también por la memoria ancestral.

Que mejor entonces que dejar en los templos donde se desarrollaba toda esa actividad, mensajes dirigidos a los miembros de la comunidad y de las futuras generaciones para que en el recuerdo de sus orígenes lucharan por su identidad, sus derechos territoriales y de autodeterminación en sus formas internas de organización política y social. Recordemos que es en el culto católico donde se encubría el calendario agrícola, y se rendía culto a fuerzas de la naturaleza particulares del entorno o la etnia que daba origen a cada pueblo”¹⁰ que estas fuerzas tenían sus propias formas, nombres y símbolos o figuras de representatividad y que por ello muchas veces aparecen en los templos.

En cuanto a la demarcación de la territorialidad, el recuerdo de sus más antiguos linderos fue lo que sustentó las dotaciones hechas por la autoridad española sobre todo en el siglo XVI y sobre ese recuerdo en los siglos subsecuentes obtuvieron los fundamentos para defender su espacio e identidad frente al mundo externo, y en las iglesias llegó a ocurrir que se grabaran datos relacionados con ese origen territorial. Nada más lógico si tomamos en consideración que en la mentalidad india la tierra tiene la doble connotación de ser profana en cuanto que en ella se producen los medios para la reproducción de la vida humana, y sagrada en tanto que es el espacio dotado por la divinidad al grupo”.⁴¹

¹⁰ Tomado de Loera, *Memoria... op. cit* y para reforzar este análisis que la autora comprueba bien para el virreinato y el siglo XIX, véase para la etapa contemporánea a Beatriz Albores, Beatriz Albores, “Ritual agrícola y cosmovisión: las fiestas en cruz del Valle de Toluca, Estado de México”, en: Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero, (Coords.) *La montaña en el paisaje ritual*, México, CONACULTA, INAH, UAP, UNAM, 2001.

⁴¹ Tomado de Loera, *Ibidem. apud.* Marcello Carmagnani, *El Regreso de los dioses. El proceso de reconstrucción de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, p.103 y Floriberto Díaz Gómez, “Derechos fundamentales de los pueblos indígenas”, *La Jornada, Suplemento Cultural Semanal*, Núm., 314, 12 marzo 2001.

Igual ocurrió en buena parte con sus formas de organización social y de jerarquía política, las cuales en una primera instancia fueron reconocidas por el gobierno virreinal en base al *altépetl* (pueblo) y a los *tlatoques* (señores) existentes en la etapa anterior a la conquista hispana⁴². Recordar los orígenes no era entonces algo superficial, era un asunto ligado con la vida de los pueblos que tenía una lógica vigente y el registro de esa memoria con sus nuevas modalidades de corte mestizo, cobró fuerza desde el momento en que los pueblos de indios fueron congregados.

*“... a partir de la conquista lo que vivieron los indígenas fue un rompimiento continuo e inexorable con su pasado. El proceso que iniciaron los frailes con la extirpación de la antigua idolatría y la imposición del cristianismo lo complementaron las congregaciones de los pueblos, porque en esas reducciones el antiguo pasado fortalecedor y revitalizador fue progresivamente cortado del presente, y en su lugar se asentó una nueva situación social y cultural en la que se combinaron restos de ese pasado con las tradiciones y costumbres europeas. En las congregaciones se forjó una nueva identidad social alrededor de las tierras comunales y de la iglesia cristiana que se levantó en el centro del pueblo”.*⁴³

Para cerrar este apartado sobre los templos católicos construidos por los indígenas, y siguiendo otra vez a Loera, es importante señalar que la arquitectura y la historia oral son las fuentes históricas mutables, ya que en ellas se van agregando cambios a través del tiempo. En ese sentido los mensajes de los que hablaremos fueron grabados o colocados en el templo de estudio en distintos momentos, algunos en el siglo XIX, pero otros como el “hongo sagrado” en el centro del altar, fueron puestos posteriormente.⁴⁴

⁴² Tomado de Loera, *Ibidem. apud* René García Castro, “De los Señoríos a los pueblos de indios. La transición en la región otomiana de Toluca (1521-1550)”, en: Francisco González Hermosillo Adams (coordinador) *Gobierno y economía en los pueblos de indios del México colonial*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, (Colección científica), 2001; James Lockart, *The nahuas after the conquest. A social and cultural history of the Indians of central*, Sranford University Press, 1992 y Pedro Carrasco y Johanna Broda (editores), *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*, Centro de Investigaciones Superiores, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1976.

⁴³ Loera, *Memoria... op. cit. apud* Enrique Florescano, *Memoria Mexicana. Ensayo sobre la reconstrucción del pasado: época prehispánica-1821*, México, Contrapuntos, 1987, p. 158.

⁴⁴ Loera, *Murmulllos... op. cit.*

Para terminar con nuestros postulados teóricos, es fundamental explicar lo que entendemos por *sincretismo*, aspecto sin el cual no podríamos haber llegado a nuestras conclusiones, para ello recurrimos a lo asentado por Félix Báez, quien al respecto nos dice lo siguiente: Al destruirse el cuerpo sacerdotal de la religión mesoamericana precolombina, al desmantelarse su organización ceremonial y reprimirse sus manifestaciones canónicas, los cultos populares emergieron como una alternativa a la catequesis cristiana, o bien como mediadores simbólicos en algunos contextos, terminaron sincretizándose con las imágenes católicas, en el primer caso operaron como claves de resistencia ideológica, mientras que en el segundo funcionaron como materias primas de la nueva superestructura, construida a partir de la religión prehispánica y el cristianismo colonial, pero distinta en ambas matrices. De acuerdo con la orientación del marco conceptual, el sincretismo se entiende como un fenómeno propio de la religión popular que expresa articulaciones y contradicciones históricamente configuradas.⁴⁵

Marco histórico.

El periodo histórico más importante que se tratará en estas páginas, arranca a partir del momento en que el templo del Señor del Honguito se creó e institucionalizó en Chignahuapan, es decir el periodo de 1880 a 2009, cuando concluimos el trabajo de recopilación empírica. Sin embargo, es obvio que hubo que considerar la cosmovisión y la tradición cultural mesoamericana para entender la pervivencia que hay en el culto que se lleva a efecto dentro del mismo.

Ciertamente para recuperar esto último, nos apoyamos en los códices, tanto prehispánicos como virreinales y en la fuente secundaria, es decir en la abundante bibliografía contemporánea sobre el tema. Para el tratamiento del periodo histórico a tratar y sus antecedentes, tomado en cuenta la necesidad de abordar el estudio en la larga duración temporal, tuvimos que abocarnos prioritariamente a la fuente testimonial y al análisis de los

⁴⁵ Tomado de Johanna Broda y Jorge Félix-Báez, "Introducción", en: Johanna Broda y Jorge Félix-Báez (coordinadores) *Cosmovisión ritual e identidad en los pueblos indígenas de México*, México, Consejo Nacional Para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, Biblioteca Mexicana. Director Enrique Florescano, Serie Antropología e Historia, 2001, p. 21.

vestigios materiales que dan cuenta de los hechos tanto en el templo dedicado al Señor del Honguito, como en los altares domésticos en donde también se realiza ritual en su honor.

Sin embargo, tuvimos oportunidad de acceder a la fuente escrita acudiendo al Archivo General de la Nación y al Municipal de Chignahuapan, donde logramos obtener alguna información, pero la mayor parte de ella la obtuvimos gracias a que dos autores habían casi agotado la revisión documental sobre el área en dos obras: la de Bernardo García Martínez⁴⁶, quien con un método altamente científico abordó el estudio regional en la época virreinal, prioritariamente haciendo un exhaustivo estudio de las fuentes del Archivo General de la Nación, el Archivo General de Indias y la *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones de América y Oceanía*, Madrid, 1864-1884, y el de Ramón Kuri Camacho, quien siendo oriundo del lugar pudo acceder a los archivos parroquiales e históricos de las localidades en cuestión: Chignahuapan, y el poblado del Honguito con sus dos barrios Tenextla e Ixtlahuaca, dependiente de la anterior. Este autor quizá no con todo el rigor exigible al quehacer historiográfico, si exhaustivo en la consulta documental y con un tono muy localista, nos dio pautas de singular importancia para entender los procesos históricos precedentes a los años que vamos a historiar de una forma francamente satisfactoria.⁴⁷ Posteriormente gracias al trabajo etnográfico, enriquecido con el análisis diacrónico logramos cubrir los objetivos.

En cuanto a la fuente testimonial y la tradición oral, tratamos de consultar a todos los personajes que forman parte de esta historia: mujeres, hombres, niños y ancianos. Ello nos llevó a poder explicar el por qué del periodo 1880 a 2009, el cual dividimos con los siguientes cortes cronológicos: 1880 descubrimiento del “hongo sagrado”; 1928 la guerra cristera; 1957 construcción de la Iglesia del Señor del Honguito; 1958 terminación de la iglesia y 2009, historia contemporánea. En el caso de la microhistoria debemos dejar claro que, los curas y los “chamanes” o mejor los dirigentes de los rituales, son líderes de esta historia, en nuestro recuento resultan igualmente determinantes los sujetos sociales que

⁴⁶ Bernardo García Martínez, *Los Pueblos de la Sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, México, El Colegio de México, A. C., 2005.

⁴⁷ Ramón Kuri Camacho, *Chignahuapan. Sierra Norte de Puebla. Voces y miradas de su historia*, (2 tomos), Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Dirección General de Fomento Editorial y H. Ayuntamiento de Chignahuapan, quinta edición, 2006.

conforman al pueblo de Chignahuapan participes de las creencias y actividades en torno al culto al Señor del Honguito. Por último, tuvimos oportunidad de acudir al análisis de la fotografía antigua.

Metodología.

En el trabajo obviamente usamos los métodos de la Historia y la Antropología. Es decir, que aplicamos las técnicas historiográficas al abordar las fuentes históricas orales, escritas, los vestigios muebles e inmuebles y las técnicas etnográficas al estudiar la vida ceremonial y ritual, así como a los mitos y la memoria. En este último aspecto, las entrevistas y la novena al Señor del Honguito que se realiza antes de las fiestas del 3 de mayo y 4 de octubre fueron grabados en cinta de video Mini-DV, lo que nos permitió una constante reestructuración de los acontecimientos que fue de enorme utilidad en el análisis. También utilizamos la técnica de la fotografía para analizar con detalle una y otra vez la información obtenida y así comenzar a producir un acervo fotográfico y fílmico sobre nuestro objeto de estudio. La observación directa, y la observación participante durante la etnografía y el trabajo de campo en Chignahuapan nos llevaron a corroborar nuestras hipótesis, y mejor aún, a teorizar y producir la historia del lugar ubicados en su presente. Un presente, hoy pasado, que se plasma a través de este trabajo etnohistórico y que complementa nuestra idea sobre la interdisciplinariedad entre Historia y Antropología. Ya que las dos operan en áreas del conocimiento humano y producen nuevas perspectivas históricas que sirven al antropólogo en sus observaciones por el campo y que a la vez estas notas etnográficas funcionan en la historia como conectores de ideas del pasado con el presente.

Capítulo II

Caminando sobre el inframundo (Descripción espacio-temporal)

Descripción geográfica de la Sierra Norte de Puebla.

Dos son los objetivos de este capítulo: el primero es adentrarnos en un paisaje dominado por las fuerzas pluviales en las que se sustenta la cosmovisión que subyace en el culto al Señor del Honguito: espacio de montaña y mantos acuáticos; sitio de reposo para la agricultura, la ganadería, pesca, la caza y la recolección, cada uno de ellos siguiendo su ciclo de vida. Espacio que al ritualizarlo se logra que la geografía se torne en paisaje sagrado. Del otro lado, el sitio ofrece puntos de ubicación que explican como fue posible la fundación tardía (siglo XIX) de una comunidad habitada mayoritariamente por descendientes de las antiguas etnias lugareñas y que en consecuencia guardan en su subconsciente raíces ancestrales.

Se trata por otro lado, de un lugar en el que la sierra resguarda al humano del contacto absoluto con las formas hegemónicas de los distintos tiempos históricos y paralelamente de un punto estratégico para la ubicación y desarrollo de empresas económicas de carácter dominante, primero por la bonanza de los recursos naturales y porque desde allí se tiene la facilidad de conectar con las ciudades de México, Puebla y el puerto de Veracruz. Espacio, por tanto, muy propicio para la existencia de expresiones culturales sincréticas como las que nos ocupan en estas páginas.

El extenso fractal de cadenas y sistemas montañosos, boscosos, hidrológicos y un apreciable acervo de flora y fauna silvestre de la Sierra Norte de Puebla⁴⁸ se reúnen en amplio espacio donde fluyen elementos de carácter biológico como barrancas, abrigos rocosos, cañadas, cascadas, etc. y culturales como son los grupos humanos, los rituales, las

⁴⁸ A pesar de sus cercanía a las ciudades de Puebla y México, la región se ubica entre los 19°40'05" a los 20°32'44" de Lat. N y los 97°26'14" a los 98°24'35" de Log O, forma parte de dos grandes sistemas montañosos del país, el eje Tras volcánico en su sector oriental y La Sierra Madre Oriental en su extremo SE. En: Miguel Ángel Alfaro Martínez, "El manejo de la naturaleza en la Sierra Norte de Puebla", en: Elio Masferrer Kan (Coord.), *Etnografía del Estado de Puebla*. México, Gobierno del Estado de Puebla, Secretaría de Cultura, 2003, p. 12.

ceremonias, las fiestas, y las ofrendas. Es decir que en dicho espacio conviven cuerpo a cuerpo el ser humano y el entorno serrano.⁴⁹ Ambos aspectos funcionan recíprocamente en el orden del cuidado de los ciclos de la tierra y el agua; así como de la vida y su articulación con el cosmos. Este cuidado se logra a través de la circulación de la *fuerza ó energía vital*⁵⁰ que emana de la etnociencia⁵¹ del ser humano de la sierra y se caracteriza por así decirlo en sentidos binarios entre: lo sagrado y lo profano. Dos puntos que constantemente están interactuando dentro del paisaje, la vida cotidiana y ceremonial.⁵² La Sierra Norte de Puebla ó mejor conocida como la Sierra Madre Oriental, está según Bernardo García Martínez dividida en tres subregiones: “la occidental, la oriental y la septentrional”.⁵³

Para Elio Masferrer está se divide en cuatro regiones: “La Sierra Norte de Puebla está distribuida en cuatro grandes agroecosistemas, la vertiente del Golfo está ubicada a menos de 200 m.s.n.m. y en su superficie predominan cultivos tropicales y la suavidad del relieve facilita la cría de ganado de grandes extensiones, lo cual genera fuertes conflictos sociales

⁴⁹ En esta investigación entenderemos el entorno biofísico desde el punto de vista de lo sagrado, ya que es una fuerza que constantemente se está aplicando en los distintos espacios que conforman dicha Sierra. Para comprender este aspecto definimos el entorno biofísico en palabras de Carlos Zolla, así: “Naturalmente, para que un lugar sea considerado temporal o permanentemente sagrado, es necesario que quienes así lo estiman compartan nociones que definen una geografía del cosmos (una cosmología) un sistema de relaciones de los dioses y númenes con los hombres, y éstos con el territorio”. *Vid.* Carlos Zolla (*et al*), *Los pueblos indígenas de México. 100 preguntas*, México, UNAM, 2004, p. 96.

⁵⁰ En este trabajo entendemos estos dos conceptos *fuerza y energía vital* cómo un *planteamiento fenomenológico*, modelo que opera entre el paisaje natural en coordinación con las actividades del ser humano. En palabras de Catherine Good se apunta que: *fuerza y energía vital* que circulan como expresión de conexiones entre humanos, y entre la comunidad y los santos, puntos del mundo natural, los muertos, cuerpos astrales, animales y vida vegetal, entre otros. *Vid.* Catherine Good, (*et al*), “Cosmovisiones y mitología. Segunda Línea de investigación. Documento rector. Proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio”, en: *Diario de Campo*, 2007, México, INAH, p. 19.

⁵¹ Este concepto lo entendemos desde la propuesta de Catherine Good que al respecto nos dice: “Nuestra propuesta asume que las expresiones particulares de las culturas indígenas contemporáneas tienen una gran coherencia interna basada en una lógica propia en sí”, *op. cit.* p. 17.

⁵² En la Sierra Norte de Puebla, espacio donde confluye esta noción de tiempo y espacio denominada cosmovisión, dicho concepto es entendido aquí desde las palabras de Johanna Broda como: “...la visión estructurada en la cual los antiguos mesoamericanos combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente y 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 vinculación con los fenómenos naturales de los cuales la sociedad era altamente dependiente”. *Vid.* Johanna Broda, “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto a los cerros”, en: Johanna Broda, (*et al.*) (*coord.*), en: *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*. México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1999, pp. 461-491.

⁵³ Bernardo García Martínez, *Los pueblos de la Sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, México, COLMEX, 1987, p. 46.

como resultado de la ganaderización y la economía de plantación. En esta zona están ubicados preferentemente los totonacos y tepehuas, y en menor grado nahuas, bajo una hegemonía mestiza”.⁵⁴ Por otro lado se localiza “la zona cafetalera, que los geógrafos llaman la Sierra Norte de Puebla, propiamente dicha, se extiende entre los 200 y 1 500 m.s.n.m.; su relieve dificulta el desarrollo del ganado y las temperaturas favorecen el cultivo del café y otras especies semejantes.

Allí la forma de explotación más rentable son las unidades económicas basadas en grupos domésticos. En este contexto habitan totonacos, nahuas, tepehuas y otomíes, en poblaciones donde coexisten con algunas familias mestizas”.⁵⁵ Después nos encontramos con la “Sierra Alta o Bocasierra, ubicada entre 1 500 y 2 300 m.s.n.m. están los centros rectores económicos y el predominio de la población es mestiza, aunque coexisten con importantes grupos de pobladores indígenas en su mayoría nahuas”.⁵⁶

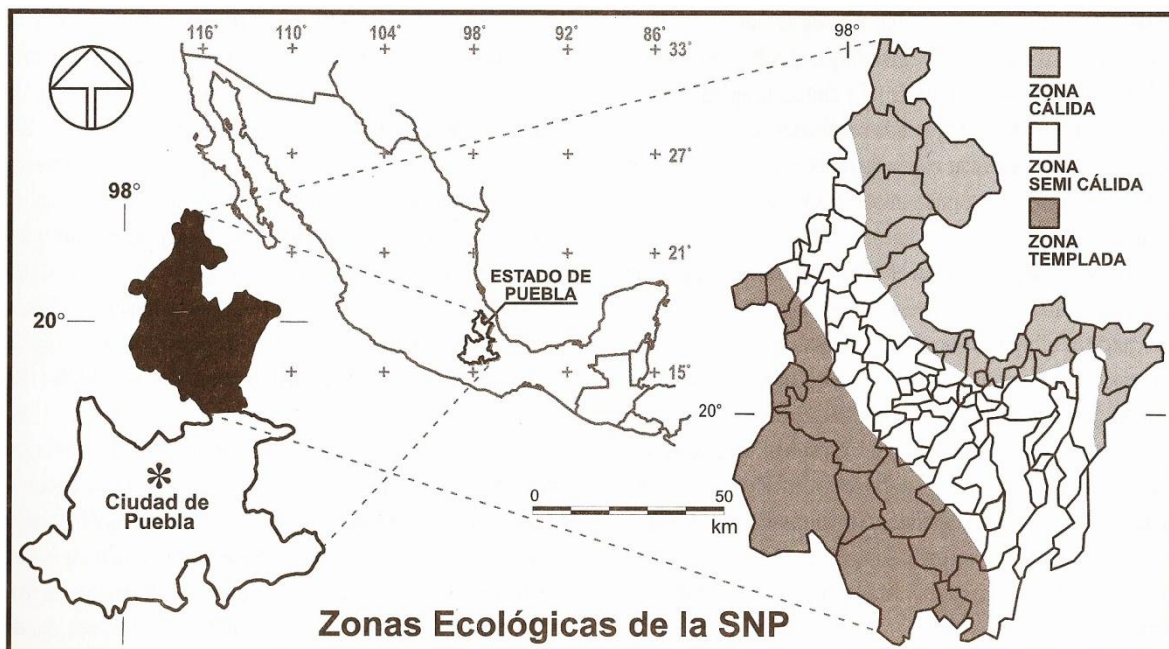
Y finalmente se localiza “una cuarta zona es el agroecosistema del declive austral de la Sierra, donde las faldas de los cerros “miran” hacia el altiplano poblano-tlaxcalteca, su aridez es resultado de las nubes cargadas de humedad despeñadas sobre los cerros orientados hacia el Golfo. Esta sombrilla pluvial deja pasar las nubes que más adelante se precipitarán en el Altiplano, incluso en el las faldas nevadas de los volcanes. Allí la población es nahua y mestiza”.⁵⁷

⁵⁴ Elio Masferrer Kan (*et al*), “Los indios del norte del estado de Puebla”, en: *Etnografía del Estado de Puebla*. México, Gobierno del Estado de Puebla, Secretaria de Cultura, 2003, p. 8.

⁵⁵ *Op, cit.*

⁵⁶ *Ibidem.*

⁵⁷ *Ibidem.*



Mapa 1. Zonas Ecológicas de SNP. Tomado de Elio Masferrer Kan, 2003, p. 21.

Una de las peculiaridades de esta región es la reproducción social y ecológica que se vinculan y se entrecruza fuertemente; al respecto Lourdes Báez opina lo siguiente: La Sierra Norte de Puebla posee características peculiares, derivadas de sus distintos agroecosistemas, los cuales configuran sistemas heterogéneos, pero no aislados. Es decir, de acuerdo con las distintas variables naturales, económicas, sociales, políticas y étnicas que existen en la región, la población ha desarrollado una diversidad de estrategias en el manejo de los ecosistemas: la complementariedad ecológica. Esto significa que los grupos que habitan en la región manejan de manera simultánea distintos agroecosistemas geográficamente dispersos, que les permite mantenerse ocupados la mayor parte del año, y también subsistir en las temporadas donde no hay ingresos monetarios, pues varios cultivos son para autoconsumo o, en menor escala, para la venta interna.

Sin embargo, los agroecosistemas han sufrido severos deterioros debido a su sobreexplotación, situación que ha incidido en la economía de los indígenas. Originalmente, esta región estaba conformada, en sus partes más bajas, por bosques tropicales en donde se practicaba la agricultura de roza, tumba y quema; posteriormente,

estos bosques fueron eliminados para convertir el terreno en potreros; en otros casos, la deforestación fue producto del cultivo de plantas de café.

En los lugares más altos, los bosques de pino-encino se talaron para poder sembrar. A lo anterior debe agregarse el uso de la madera para cocinar y otros factores más que inciden en un deterioro ecológico paulatino, cuyo efecto más dramático es la erosión del suelo, el cual repercute en la fertilidad de la tierra. Esto ha obligado a los indígenas al cambio de cultivos, pero no siempre con buenos resultados.⁵⁸ El desastre ecológico conlleva a maximizar los ciclos de la naturaleza, la vida y el agua. Lo cual nos remite a pensar que si la naturaleza enferma, el ser humano también decae. Por eso, nos hemos dado cuenta, que al respecto a estos cambios climáticos y sociales, la actividad de la vida ceremonial es muy importante ya que en esta reproducción cultural se piden los favores celestiales para el buen sustento y bonanza de alimentos. Un ejemplo directo es el que vamos a presentar a continuación porque desde sus orígenes es primordial el cuidado del paisaje y hoy en día a pesar del grave estado de alteración en el que se encuentra la naturaleza, aun hay hombres y mujeres de conocimiento que cultivan las raíces profundas de la cultura naturalista de aquel pasado mesoamericano que se encuentra plasmada en la memoria de los nuevos sujetos que habitan en un lugar nombrado Chignahuapan y sus poblados dependientes como es el barrio del Honguito.

Descripción geográfica de Chignahuapan.

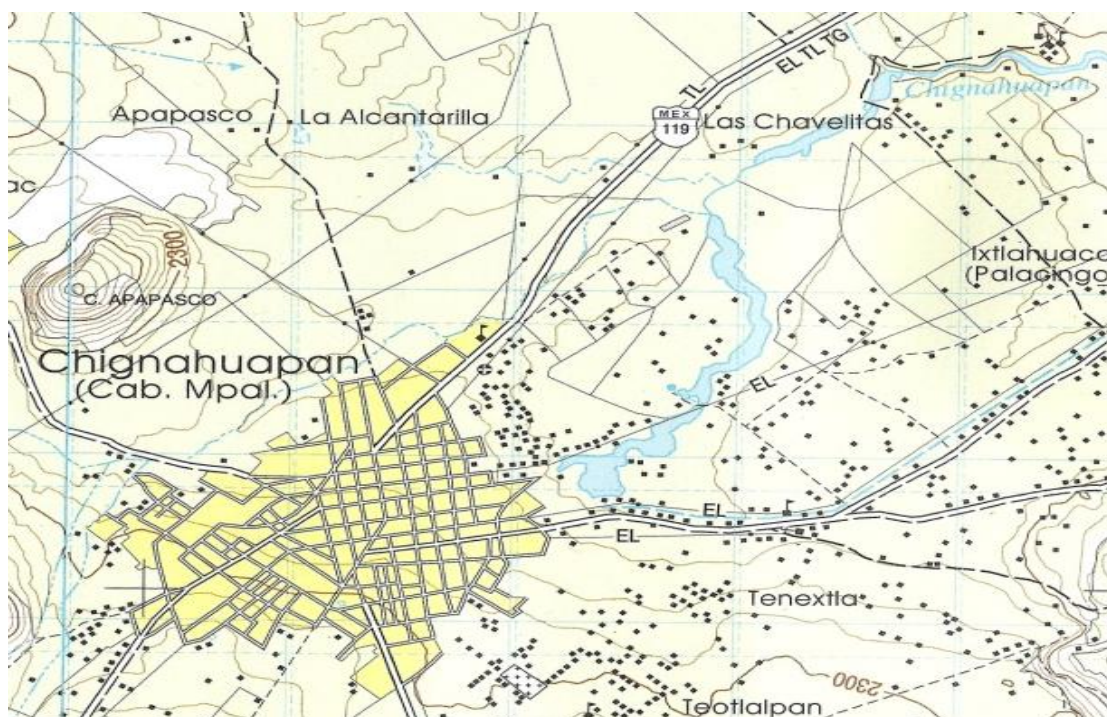
Toponimia.

El significado de Chignahuapan, nombre de la población de estudio, de acuerdo a las radicales nahuas, xictli, ombligo; ohtli, camino; tepetl, cerro y c, en; que quiere decir "camino en el ombligo del cerro". Otra definición es Chignahuapan como "el extendido nueve veces".⁵⁹ Nosotros proponemos que el nombre del lugar es una fecha calendárica y su significado se refiere a un número y aquí lo hemos interpretado como *Chiconahui* (nueve).

⁵⁸ Tomado de Lourdes Báez, *Nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Pueblos indígenas del México Contemporáneo*, México, CDI, PNUD, 2004, pp. 24 y 25.

⁵⁹ Vid. Ramón Kuri Camacho, *op. cit.* p. 19.

Según en el diccionario de la lengua náhuatl o mexicana: “*Chiconauí o chiconauí* adj. n. para contar los seres animados y los objetos planos, finos. Nueve...con las posp. *can* y *pa*: *chiconauhcan* o *chiconauhpan*, en nueve otras partes”.⁶⁰ La raíz *a*, proviene del concepto: *atl*, que significa: agua. O en forma correcta: “*a*. s., usado en comp. por *atl*, agua. Y *a* especie de interj. que se une a los nombres y a los verbos: *atl*”.⁶¹ Y la raíz *Pan*, que significa un locativo, lugar, territorio ó sobre. En otras palabras: “*pan* posp. Dentro, sobre, en, durante, por. Se une: 1) a los sustantivos: *apan*, sobre el agua”.⁶² Por lo tanto Chignahuapan significa: *Sobre el lugar 9 agua*. Tentativamente abrimos nuevos enfoques a dicha interpretación, ya que la fecha 9 agua o *Chiconahui atl*, está representada en el *Tonalpohualli* como la primera trecena de *Cipactli*.⁶³ Probablemente ese día fue su fundación ó posiblemente es cuando los mexicas conquistan, encuentran o supeditan dicho territorio.



Plano 1 de Chignahuapan. Tomado de: INEGI. Escala: 1 50 000. México, 2003.

⁶⁰ Vid. Rémi Siméon, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Siglo veintiuno, p. 100.

⁶¹ *op. cit.* p. 3.

⁶² *op. cit.* p. 371.

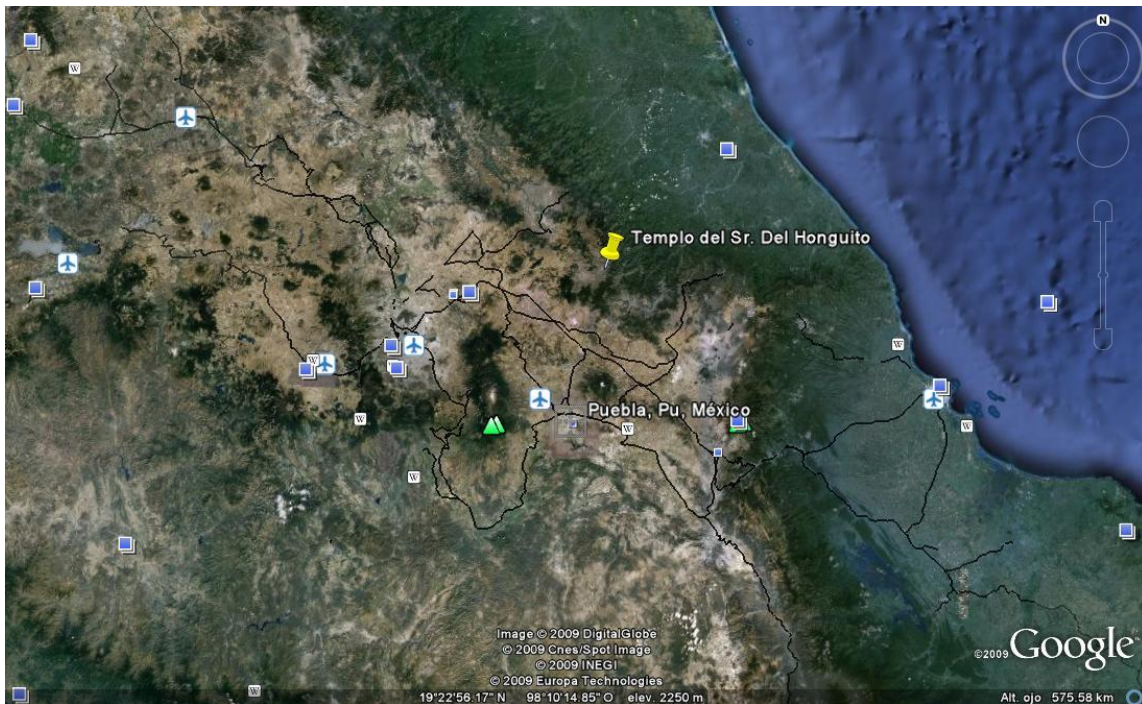
⁶³ El orden de la trecena es el siguiente: Ce Cipactli, Ome Ehécatl, Yei Calli, Nahui Cuetzapallin, Macuilli Coatl, Chicuace Miquixtli, Chicome Mázatl, Chicuey Tochtli, Chiconahui Atl. Según el Tonalpohualli indica que estas nueve casas de Cipactli son de muy buena fortuna. Todo parece indicar que tenemos una ciudad fundada con este signo calendárico y por lo tanto pensamos que es pos la abundancia de agua, montañas y seres humanos que cohabitaron en aquellos momentos.

Localización.

Chignahuapan se localiza en la parte noeste del estado de Puebla, sus coordenadas geográficas son: los paralelos 19° 39' 42" y 19° 58' 48" de latitud norte y los meridianos 97° 57' 18" y 98° 18' 06" de longitud occidental a 109 kilómetros de Puebla, y a 180 kilómetros de la ciudad de México. Al norte limita con el municipio de Zacatlán, al sur con el estado de Tlaxcala y el municipio de Ixtacamaxtitlán, al oeste con el estado de Hidalgo y al este con el municipio de Aquixtla y Zacatlán.

Extensión.

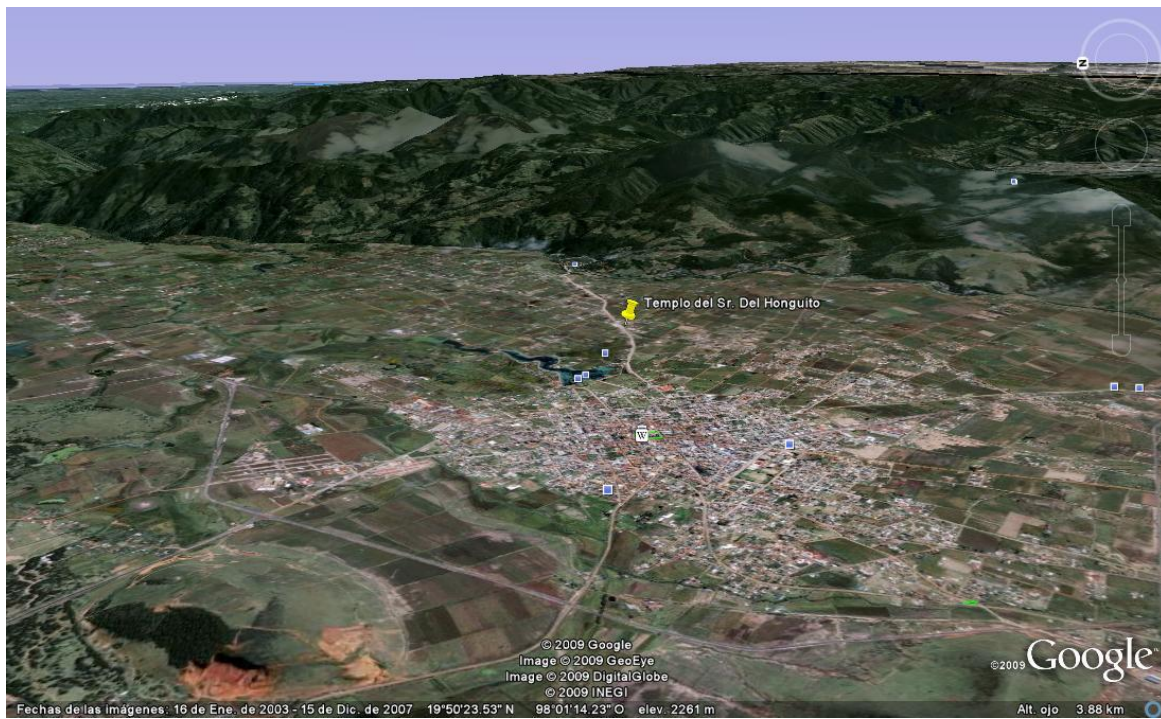
Chignahuapan tiene una superficie de 591.92 kilómetros cuadrados, que lo ubica en el 3 lugar con respecto a los demás municipios del estado.



Mapa 2. Vista general de la Sierra Norte de Puebla. Tomado de Google Earth, 2009.



Mapa 3. Vista particular del poblado de Chignahuapan. Tomado de Google Earth, 2009.



Mapa 4. Vista horizontal de Chignahuapan y la Sierra Norte de Puebla. Tomado de Google Earth, 2009.

Orografía.

El municipio se localiza en el occidente de la región morfológica de la Sierra Norte o Sierra de Puebla, que está formada por sierras más o menos individuales paralelas, comprimidas unas con otras y que suelen formar grandes o pequeñas altiplanicies intermontañas que aparecen frecuentemente escalonadas hacia la costa. El relieve del municipio está constituido por una serie de grandes complejos montañosos, cerros aislados, una gran masa y un valle, estos elementos están bien definidos y se describen a continuación. El peñón del Rosario, cerro que se levanta en el límite con el Estado de Tlaxcala, al cual pertenece la parte sur de sus faldas; tiene en la cima una roca prismática de aspecto calizo, y su nombre lo toma de la hacienda del Rosario, ubicado en su falda austral, perteneciente al Estado de Tlaxcala. Se alza 700 metros sobre el nivel del Valle y se localiza al suroeste del municipio. Inmediatamente al oriente del peñón del Rosario, se levanta un complejo montañoso, formado por los cerros las Tablas, las Palmas y Huitépel, que se caracteriza por sus amplias faldas más que por su altura, que es de 500 metros.

La corta sierra que se alza al norte del peñón del Rosario, formada por los cerros el Cuervo, la Peñuela, la muralla, las Lajas, la peña del Tepozán, el Bueno, el Buey, las Aguolas, el Caulco y Colorado.

La sierra que se levanta en el oriente del Municipio, formada por los cerros el Muerto, Quexnol y El Mirador; es la sierra más importante del territorio por su altura y escabrosidad. Los cerros, Las Tetillas complejo montañoso que se alza al noreste del Tecoloquillo, con 400 metros de altura. La sierra que cruza el norte del municipio, formada por los cerros la Tlachaloya, las Canoas y otros. El complejo que se levanta al suroeste de Chignahuapan, conformada por los cerros Amanalco y Huixtepec. La extensa mesa que se levanta al centro del municipio que si bien no representa una superficie totalmente plana es de más de 7 kilómetros de largo y tres de ancho. Existen gran cantidad de cerros aislados, dispersos por todo el territorio, como el Apapasco, la Paila, Media Luna, el Tecajete, y muchos más. Entre los complejos montañosos del rosario y las tablas se inicia un largo valle intermontañoso labrado por los ríos Ajajalpa y Chignahuapan, que recorre de suroeste

a noroeste el municipio; es un valle en ocasiones bastante ancho sobre el cual se asienta la ciudad de Chignahuapan. El territorio alcanza su máxima altura en el cerro Peñuelas y en el Peñón del Rosario, con 3,400 sobre el nivel del mar; y la mínima, en la ribera del Chignahuapan al extremo oriente con 2,200. Por último, se aprecia un declive general de los complejos montañosos del sur y norte, hacia el valle, muestra un descenso en dirección oeste-este.

Hidrología.

Por otra parte Chignahuapan es una región netamente de agua, en términos hidrológicos tenemos la siguiente información: "En las inmediaciones de la población (que es boca de Sierra), se localiza una extensión de agua conocida como la Laguna Chignahuapan, nutrida por manantiales o veneros cuyas aguas pacíficas dan hospedaje a una amplia variedad de peces y animales anfibios (como el ajolote, abundante en la zona) que hicieron posible la subsistencia de numerosos grupos desde épocas muy remotas acaso precerámicas, hasta llegar a lo que hoy es Chignahuapan.

Formada de las aguas que producen los muchos manantiales que la rodean y los que existen en su centro, se alimenta además de las aguas pluviales y las que en su desagüe se le unen de las corrientes de Michac, Ylamapa y Cosapa. Tres o cuatro kilómetros abajo, la laguna forma caudalosa corriente dando origen al río Quetzalapan, despeñándose con fuerza en una caída conocida como el "Salto de Quetzalapan", uniéndose en el fondo de la barranca al río de Coacoyunga, Tenextla o Atlamaxac, en el lugar llamado Atl-monamic ("Reunión de aguas"), formando allí el río Axaxalpan o Ajajalpan en el Distrito de Zacatlán. Este río, a su vez, se convierte en uno de los principales tributarios del Necaxa, formador del Tecolutla. La amplia red hidrológica, constituida por numerosos ríos que vierten sus aguas en el Golfo de México, tiene en este lugar, una de sus fuentes".⁶⁴

Finalmente, para reafirmar él por qué se denomina Chignahuapan nuestro lugar de estudio y más que nada sobre nuestras indagaciones sobre el culto al agua y la montaña, pasaremos a mencionar de manera general los ríos que existen en dicho poblado y solamente

⁶⁴ Ramón Kuri Camacho, *op. cit.* p. 24.

definiremos los de mayor importancia y los que se localizan o rodean culturalmente nuestro objeto de estudio en esta investigación acerca del Señor del Honguito en Chignahuapan, Puebla. "Todo el paisaje de Chignahuapan se encuentra rodeado de ríos, ojos de agua y manantiales, los cuales se mencionan a continuación de manera general:

"*Áyotla*. Nace en el lugar llamado Las Puentes, perteneciente a la ex hacienda de Ocojala, recorriendo terrenos de ese lugar hasta unirse al río de Cañada de las Piedras en el lugar conocido como Barranca de San Pedro".⁶⁵

"*Cañada de las Piedras*. Se forma de los pequeños nacimientos llamados El Romerito, Ocote Colorado, El Tecolote y Alcaparrosa del cerro de Tlachaloya que, unido en la barranca de San Pedro con el de Ayotla, sigue su curso con este nombre por terrenos de las fincas de El Potrero, Ayotla, La Joya y Hueymac, hasta desembocar en el lugar llamado Canautla, de cuya corriente al pasar por terrenos de El Potrero (nos dice la Comisión de Tierras y Aguas), "se toma una cantidad bastante para el abasto de esta población". (Se refiere la Comisión a la toma de agua que desde 1871 se hacía para abastecer Chignahuapan. Más adelante abundaremos en ello)".⁶⁶

"*Acoculco*. Nace en el lugar llamado Baños de los azufres perteneciente a la exhacienda de Cuautelolulco, prosigue su curso por terrenos de Pedernales, San José Corral Blanco y Acoculco, hasta entrar en jurisdicción de Tulancingo, estado de Hidalgo, en el lugar llamado Paso de la Mano".⁶⁷

"*Capulaquito*. Nace en terrenos del rancho de este nombre y se incorpora a la Laguna de Ajolotla en el lugar llamado Rincón del Gato, recorriendo en su curso terrenos del rancho de su nacimiento y de las ex fincas de Cuautelolulco y Ajolotla".⁶⁸

⁶⁵ *Op. cit.* p. 24.

⁶⁶ *Ibidem.* p. 25.

⁶⁷ *Ibidem.*

⁶⁸ *Ibidem.*

"*Corral Blanco*, Nace en terrenos de la exfinca de este nombre en el lugar llamado Antiguo Corral Blanco, su curso es por terrenos de esa antigua finca, las de Tenancingo y Ajolotla hasta unirse a la Laguna de esta última, siendo su afluente en la barranca de La Campana una muy pequeña corriente que desaparece en tiempo de escasez de lluvias".⁶⁹

"*Laguna de Ajolotla*. Está situada a más de nueve kilómetros, y al noroeste de Chignahuapan en el lugar en que forman una Cañada las lomas de terrenos de esa exfinca y las de Cuautelolulco y Michac: "tienen su límite respectivamente en aquella reunión de aguas, cuyo diámetro medirá aproximadamente ochocientos metros en su más reducida circunferencia, por no ser perfecta, y la profundidad de mayor importancia debe ser de tres metros". Está formada de las corrientes de Capulaquito, Corral Blanco y aguas pluviales: "Su desagüe en muy poca cantidad lo hace por un sumidero que existe en las rocas de su lado Noreste, sin que se haya podido conocer la nueva aparición del agua allí perdida".⁷⁰

"*El Rincón*. Nace en el lugar llamado Zacapoaxtlita del rancho El Rincón y entra a terrenos que pertenecieron a la exhacienda de Tecocomulco jurisdicción de Tulancingo, Hidalgo, en el lugar llamado La Presa en las Cañadas de las lomas de Ojuila y Ayotincpan. Se conoce con los distintos nombres de Río Frío, Tecontitlán, Colinca, Paredón y Tezoyo, según los terrenos que recorría, siendo limite de Chignahuapan con Apam y, por ende, de los estados de Puebla e Hidalgo".⁷¹

"*Tecoyuca*. Se conoce también con los nombres de Río Hondo, Atlamaxac, Coacoyunga, Tenextla y los Baños, según los terrenos por donde sigue su curso. Nace este río en el lugar llamado Los Caracoles, exactamente en Río Verde o El Rodeo, uniéndose con el río de la Laguna Chignahuapan en el lugar denominado *Atl-monamic*, adquiriendo entonces el nombre de Axaxalpan o Lajajalpan, como vimos. Recorre terrenos de las exhaciendas nombradas, además de las de La Rinconada, La Soledad y Río Chico, así como de los barrios de Teotlalpan, Teotíancingo y Matlahuacala. Son sus afluentes los nacimientos llamados Diez Panales, Ojo del Infiernillo, Agua del Ocote, La Trementina, La Soledad,

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ *Op. cit.* p, 26.

⁷¹ *Ibidem*

Trompetas, Ciénaga de los Órganos, El Tejocote, La Roca, Río Blanco, Rancho Escondido, Coahuilla, Tlacomulco, Agua Dulce y Matlahuacala. El agua de Los Caracoles figura la mayor parte de la corriente del río mencionado, con excepción de las que se forman en épocas lluviosas, "pues entonces son muy caudalosas por razón de ser cuenca de los montes de la hacienda de Atlamaxac y el lugar a que se dirigen las demás afluencias de que se ha hecho mención".⁷² Según la Comisión de Tierras y Aguas referida, la Hacienda de Atlamaxac era la dueña del arroyo Los Caracoles, tomando desde su nacimiento el agua para regadíos, no volviendo el agua al curso del río, a no ser en época de lluvias. Es a este río Tecoyuca al que se refiere Jesús Cruz, en su informe rendido a la Secretaría General del Gobierno del Estado el 11 de diciembre de 1918. En él nos dice que en las partes que lindan con el estado de Tlaxcala, brotan diversos manantiales denominados Río Chico, Rinconada, San Luis y Trompetas, según los tramos de donde proceden, transformados en arroyuelos poco considerables en tiempo regular, decadentes en tiempos secos y torrenciales en épocas lluviosas. Estas aguas convergen en Tecoyuca, razón por la que desde épocas inmemoriales se le llamaba el "Río" o Río Tecoyuca, que, a su vez, surtía de agua a la Villa de Chignahuapan. De este lugar y hacia el oriente, obedeciendo al declive natural, el "Río" sigue su curso frente a la Hacienda de Atlamaxac, conociéndose entonces con el nombre del Río de Atlamaxac y más adelante con el nombre de Coacoyunga por atravesar terrenos de "esa porción".⁷³

"*Los Baños*. En esta parte oriente, el río Tecoyuca: "se precipita a la barranca hondonada de los Baños", denominándose entonces, río de los Baños, pues los manantiales de aguas sulfurosas y fuertemente termales utilizadas para el placer del baño y con propósitos medicinales (ver más adelante capítulo "Las aguas termales"), junto al río Apulco que proviene de Ixtacamaxtitlán, reciben adelante a su confluente Río de Ocotepéc o de la Laguna, en el lugar llamado La Junta.¹⁰ Este río de la Laguna nace a medio kilómetro de la población de Chignahuapan, que en numerosos manantiales alimentan permanentemente dos angostas cuencas o piezas naturales de agua, las cuales salvan las necesidades de los

⁷² *Op. cit.* p, 27.

⁷³ *Ibidem.*

vecindarios ribereños y algo distantes, incluso Chignahuapan, con su líquido elemento nombrándose en este espacio La Laguna.

A tres kilómetros del centro de la población, reducido su cauce, en angosto y poco profundo lecho, también pasa por Ocoatepec, denominándose entonces Río de Ocoatepec. Adelante, justo en el lugar conocido como Quetzalapan, se precipita vertiginosamente convergiendo en La Junta con el Río de Tecoyuca o Atlamaxac". De este punto y en dirección al oriente, ya en jurisdicción de Zacatlán, recibe las aguas de los ríos de San Pedro, Hue-yapan, San Lorenzo, San Cristóbal y Tlalistlipa, pasando por Ajajalpan, y recibiendo aquí este último nombre. De este modo, la red hidrológica descrita, rinde tributo al Río Axaxal o Ajajalpan, prosiguiendo su curso por San Felipe y Jopala, "afluyéndole el Río de Olintla", y adelante, lindando "en parte con el estado de Veracruz, lo surca internándose al Golfo Mexicano por la Barra de Tecolutla, designándosele por el nombre de Comalteco, Espinal y Tecolutla", según los puntos que va recorriendo.⁷⁴

"*La Roca*. Brota en el lugar llamado La Lagunilla del rancho de El Obón, perteneciente a la antigua hacienda de Atlamaxac, y va a desembocar al río Tecoyuca en el lugar denominado Poza de San Juan, recorriendo en su curso terrenos del rancho de su nacimiento y rancherías de Agua Escondida, Mesa de León, San Bernardo y La Roca".⁷⁵

"*Río Blanco*. Germina en el lugar llamado La Barranca del Agua de los terrenos de la antigua hacienda de Atlamaxac y desemboca en el río de esa exhacienda en el lugar denominado La Mojonera. Es su afluente el nacimiento de Pontezuelas que se une en el lugar llamado Tlalanac y recorre en su curso terrenos de la misma exhacienda de Atlamaxac y exfinca de Sebastopol".⁷⁶

"*Rancho Escondido*. Emerge en las goteras del cerro de El Mirador y se une al río de Coacoyunga en el lugar conocido por Casa de doña Josefa Pérez. Es su afluente la comente

⁷⁴ *Op. cit.* p. 28.

⁷⁵ *Ibidem.*

⁷⁶ *Op. cit.* p. 29.

de Cacaluac y en su curso pasa por terrenos de los ranchos de Rancho Escondido, Armella y ex hacienda de Coacoyunga".⁷⁷

"*Cochihuaya*. Prorrumpe en las goteras del cerro de ese nombre y se une al río de Coacoyunga en el lugar llamado Barranca de Tenextla. Hace su curso por terrenos de las rancherías de Cahuazala, Teotlalcingo y Alcalaqui de cuyo último lugar se forma una corriente muy pequeña que con la anterior se incorpora al río de Tenextla en el lugar mismo de Alcalaqui".⁷⁸

"*Tlacomulco*. Aparece en el lugar de ese nombre y desemboca en el río de Los Baños en el lugar llamado Agua Dulce, recorriendo únicamente en su curso terrenos del rancho de Tlacomulco".⁷⁹

"*Matlahuacala*. Se forma de los distintos agujajes que existen en terrenos del barrio de ese nombre y en la barranca del monte, uniéndose al río de Los Baños en el lugar llamado Tinapá y recorriendo en su curso terrenos del barrio de referencia".⁸⁰

"*Michac*. Sale en terrenos de la ex hacienda de este nombre y en las goteras de la misma un manantial, y otro en el lugar llamado La Ciénaga que, unidos allí, desembocan en la Laguna Chignahuapan en el lugar conocido con el nombre de Alcholón. Recorre en su curso terrenos de la ex finca de su origen y los límites de los barrios de Toltempan y Teoconchila, "y se aprovechan en una muy pequeña cantidad, al salir de los límites de la hacienda de Michac, para la fabricación de aguardiente en casa particular llamada La Fábrica".⁸¹

"*Ylamapa*. Surge en terrenos de la ex finca de este nombre y desemboca en la Laguna Chignahuapan en el lugar referido de Alcholón: "Se aprovecha en su nacimiento en poca

⁷⁷ *Ibidem*. p. 29.

⁷⁸ *Ibidem*. p. 29.

⁷⁹ *Ibidem*. p. 29.

⁸⁰ *Ibidem*. p. 29.

⁸¹ *Ibidem*. p. 29.

cantidad para la fabricación de aguardiente y hace su trayecto por terrenos de las expresadas fincas de Ylamapa y Cosapa".⁸²

"*Cosapa*. Brota en terrenos de esa propiedad y por terrenos únicamente de la misma, va a desembocar en la Laguna Chignahuapan y en el propio lugar de Alcholón".⁸³ Sin duda alguna, Chignahuapan es un lugar frío, húmedo, lleno de tierra, con extensas cuevas, y numerosos ojos de agua que residen por todas las montañas, cañadas y barrancas se distribuye el preciado líquido para desembocar en el mar del Golfo del México y así contribuir a todo un ciclo vital de las aguas de la Sierra Norte de Puebla.

Clima.

Chignahuapan se localiza dentro de la zona de los templados de la Sierra Norte; se identifican dos climas: Clima semifrío subhúmedo con lluvias en verano; temperatura media anual entre 5 y 12°C; temperatura del mes más frío entre -3 y, 18 °C; precipitación del mes más seco menor de 40 milímetros; la precipitación invernal con respecto a la anual es entre 5 y 10.2 por ciento. Se presentan en las cumbres del peñón del Rosario y en los cerros Las Tablas, así como en el conjunto montañoso del extremo oeste. El templado subhúmedo con lluvias en verano; temperatura media anual entre 12 y 18 °C; temperatura del mes más frío entre -3 y 18 °C; precipitación del mes más seco menor de 40 milímetros; la precipitación invernal con respecto a la anual es entre 5 y 10.2 por ciento. Se identifica en las estribaciones bajas del peñón del Rosario y de los cerros Las Tablas, así como el extremo norte. Es el clima predominante.

Flora y fauna.

La tierra de Chignahuapan, alberga una de las mayores áreas boscosas de la sierra con: pinos abetos ([*Abies religiosa* HBK Schl& Cham.](#)),⁸⁴ encinos (*Quercus skinneri* Benth),⁸⁵

⁸² *Op. cit.* p. 30.

⁸³ *Ibidem.*

⁸⁴ *Vid.* Daniel Camacho Uribe, *La madera estudio anatómico y catálogo de especies mexicanas*, México, INAH, SEP, 1988, p. 34.

palo blanco (*Zinowiewia concinna* Lund.),⁸⁶ (*Cedrela mexicana* M. Roem.),⁸⁷ catala o bené (*Calatola laevigata* y *Calatola mollis*.)⁸⁸ La fauna el paisaje alberga en el entono biofísico a una diversidad de conejo, liebre, zorrillo, ratón de campo, víboras de agua y aves como el colibrí, codornices y gorriones.



Río Cochiuaya. (Fotografía 1. Ramsés Hernández. 2008)

⁸⁵ Hay muchas variedades de encino, pero la que abunda en la Sierra Norte de Puebla y en todo el Estado es el ya citado arriba. Revise las de más variedades en: *op. cit.* pp. 276-282.

⁸⁶ *Ibidem.* p. 312.

⁸⁷ *Ibidem.* p. 198.

⁸⁸ *Vid.* Ramón Kuri Camacho, *op. cit.* p. 23.

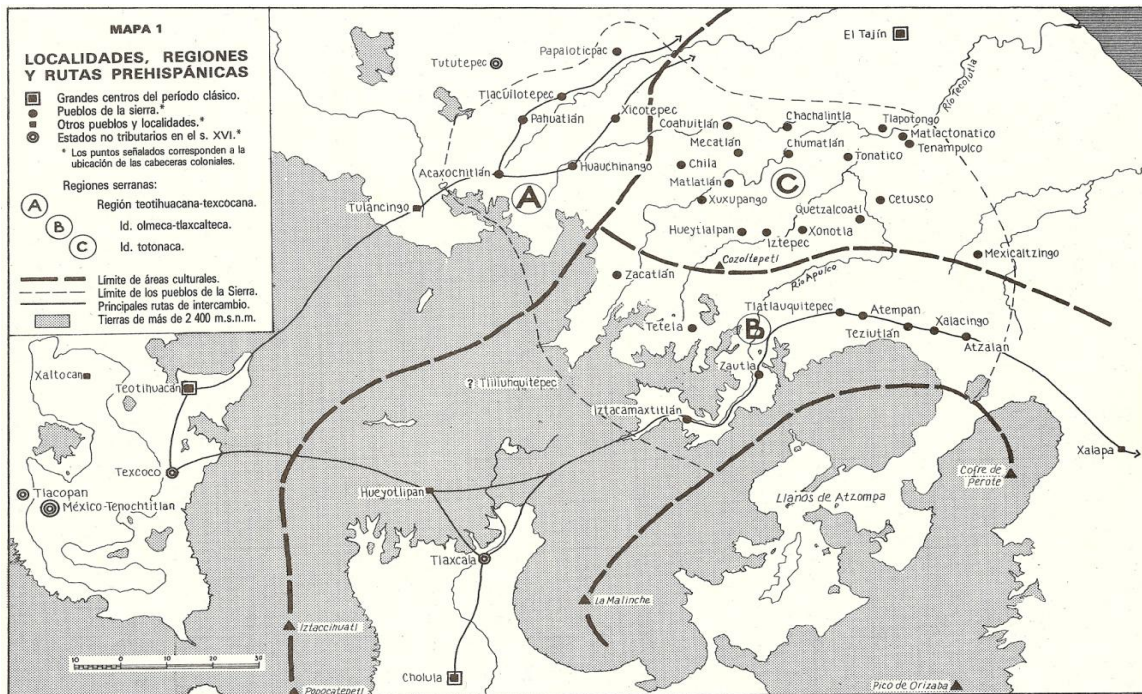
Capítulo III

Caminando con el Señor del Honguito (Conocimiento etnohistórico)

Mesoamérica.

Los orígenes.

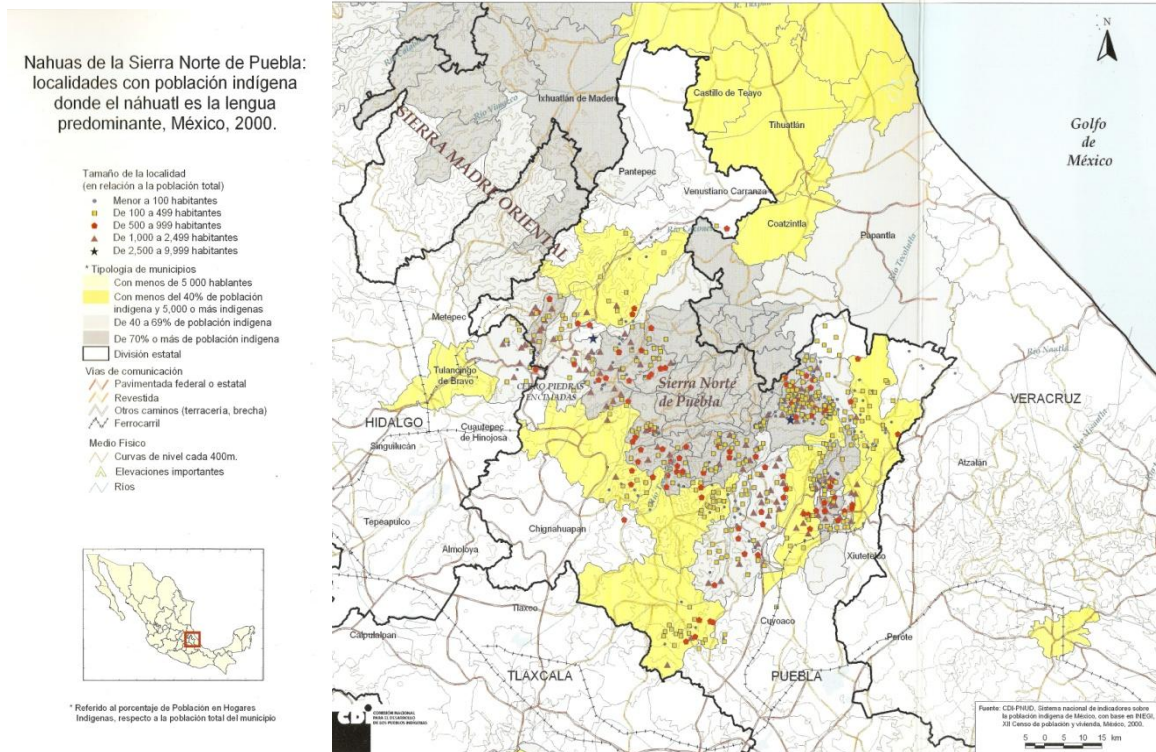
En la Sierra Norte de Puebla fluyeron muchos grupos sociales mesoamericanos, los cuales se asentaron y dieron origen a un pasado lleno de auge. Al respecto Lourdes Báez nos comenta que esta región: tiene una historia que se encuentra vinculada con dos culturas que, ubicadas en diferentes contextos y en distintos momentos se configuraron: Teotihuacan y el Tajín.⁸⁹ Además, en cada subregión mencionada, la autora arriba citada nos dice que: La subregión occidental es la original y mayoritariamente totonaca. La subregión oriental tuvo influencia de los olmecas-xicalancas y finalmente, la septentrional, también totonaca.⁹⁰



Mapa 5. Migraciones en la Sierra Norte de Puebla. Tomado de Bernardo García Martínez, 1987, p. 47.

⁸⁹ Lourdes Báez, *Nahuas de la Sierra Norte de Puebla...*, op. cit., pp. 5-6.

⁹⁰ *Ibidem*.



Mapa 6. Distribución de la lengua náhuatl. Tomado de Lourdes Báez, 2004.

Observamos que nuestra área de estudio: Chignahuapan, se localiza en la subregión oriental que tuvo influencia de los olmecas-xicalancas.⁹¹

Los primeros pobladores.

No tenemos certeza sobre los primeros pobladores de Chignahuapan, pero si podemos acercarnos a algunos modelos hipotéticos mesoamericanos, que nos permitan comprender la historia de la Sierra y su conexión con nuestra área de estudio. El modelo que propone Bernardo García Martínez, nos pareció el más adecuado para explicar la historia

⁹¹ El contexto del horizonte clásico es muy importante ya es cuando nacen las sociedades complejas y se origina la Ciudad y el Estado. Además hubo aldeas que se convirtieron en ciudades y dentro de estas hay una diferenciación social o especialista, estas personas saben temas específicos, los especialistas rituales se sabían el conocimiento y empieza el manejo del ritual dentro del Estado, lo cual permite intensificar esta relación creadora de ideología. Pero existen cambios cualitativos: el riego; y en lo cuantitativo: hay un auge de las matemáticas, el arte, la música, la astronomía, la arquitectura, la ingeniería, el uso de la palanca, aparece el comercio, el peso material y económico genera un cambio cultural, se origina el excedente, el comercio requiere materias primas, yacimientos, concentración de los recursos, formas de transporte, cargadores es, a decir un grupo fuera de la elite con prestigio, equivalente o equivalentes de valor es decir algo que simulara un valor, se requiere de dos especialitas con quien comerciar y la creación del mercado, finalmente las rutas comerciales son importantes y requieren de espacio y establecimientos o puertos de intercambio

prehispánica de la Sierra Norte de Puebla porque ha sido poco estudiada, pero este autor nos muestra su esfuerzo por comprenderla y nos dice que:

“...la arqueología ayuda a confirmar que el periodo clásico, al menos, en las zonas serranas estuvieron mucho más ligadas que en momentos posteriores al corazón del mundo mesoamericano y a las principales redes de intercambio, es decir que las estructuras predominantes en algunos momentos fueron más centralizadas o más perfectamente integradas que en otros, en los que hubo más dispersión o menos control”.⁹²

El gran ejemplo es: Tolla-Teotihuacan y las villas como puertos de comercio, intercambio, descanso y motivos propiamente económicos e ideológicos para los teotihuacanos.⁹³ Respecto al espacio, dentro del territorio denominado Teotihuacan hubo una región serrana articulada conforme lo demanda la hegemonía de la gran ciudad, orientada hacia esta y que abarca hasta donde lo permite su influencia.⁹⁴ Esto se debe a que la ciudad es la concentración del poder y debe estar planificada y por lo tanto se urbaniza, tiene un centro con una periferia y es donde se resume el poder.

El Tajín es otro gran centro hegemónico que propicia la formación de un nuevo mapa regional sobre la historia de la Sierra Norte de Puebla; el que más se acercó a hacerlo fue el franciscano fray Juan de Torquemada, quien vivió en Zacatlán por un breve período a finales del siglo XVI y dedicó algunos párrafos de sus monumentales *Veintiún libros rituales*, mejor conocidos como *Monarquía indiana*,⁹⁵ a los pueblos totonacos de la Sierra Norte de Puebla. Una primera serie de evidencias arqueológicas y lingüísticas, apoyada por escasa pero significantes tradiciones recogidas en la historia escrita, coloca a la Sierra Norte de Puebla en medio de dos núcleos fundamentales de la civilización mesoamericana: la costa del Golfo y el altiplano, específicamente Teotihuacan.

⁹² García Martínez, *op. cit.*, 2005: p. 32.

⁹³ Vid. Anne Chapman, “Mesoamérica: ¿estructura o historia?”, en: *La validez teórica del concepto de Mesoamérica*, México, INAH, S. M. A., pp. 21-29.

⁹⁴ García Martínez, *op. cit.* p. 32.

⁹⁵ Fray Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*, (3 Tomos), México, Hnos. Porrúa Editores, 1986.

Fue entonces cuando la Sierra debió iniciar su papel como zona de enlace.⁹⁶ Para Pedro Carrasco el territorio estaba marcado por el uso de la tierra y por las fronteras. En el territorio se genera el comercio y el parentesco cultural, es decir con la forma de designar a los miembros de un grupo que incluye a las alianzas matrimoniales y si son aliados el territorio aumenta.⁹⁷ Todo esto concuerda con la teoría general aceptada de que los pueblos del altiplano no se desarrollaron sin haber asimilado previamente una herencia cultural de la que fueron responsables, en parte al menos, los pueblos del Golfo.⁹⁸

Otro autor es Ixtlixóchitl quien nos trasmite una versión más del desplazamiento de hombres del oriente y la costa del altiplano. Los identifica como olmecas y xicalancas y señala como su destino el valle de Puebla.⁹⁹ Para Diego Muñoz Camargo en su *Historia de Tlaxcala* dice: “Habiéndose poblado México y toda su comarca y redondez de la laguna, a cabo de tanto tiempo viniendo los ulmecas, chalmecas y xicalancas, unos en seguimiento de otros. Y como hallasen toda la tierra ocupada y poblada, determinaron de pasar adelante a sus aventuras, y se encaminaron hacia la parte del volcán y faldas de la Sierra Nevada, donde se quedaron los chalmecas, que fueron los de la provincia de Chalco, porque quedaron en aquel lugar poblados. Y los ulmecas y xicalancas pasaron adelante, [a] travesando los puertos y otros rodeándolos, hasta que vinieron a salir por Tochimilco, Atlixco, Calpan y Huexotzingo, hasta llegar a la provincia de Tlaxcala”.¹⁰⁰

Según Torquemada los totonacos más tarde se trasladaron a Atenamitic, lugar que se ha supuesto –tal vez equivocadamente- inmediato al actual Zacatlán, y luego al resto de la Sierra y a la costa.¹⁰¹

En la *Monarquía indiana* se registra:

⁹⁶ *Ibidem.* pp. 33-34.

⁹⁷ Pedro Carrasco, “La sociedad mexicana antes de la conquista”, en: *Historia general de México*, vol. I, Daniel Cosío Villegas (Coord.), México, El Colegio de México, 1977, pp. 165-288.

⁹⁸ García Martínez, *op.cit.*, p. 34.

⁹⁹ *Ibidem.*

¹⁰⁰ Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, (Ms. 210 de la Biblioteca Nacional de París.), [Paleografía, introducción, notas, apéndices analíticos de Luis Reyes García, con la colaboración de Javier Lira Toledo.], México, Gobierno de Estado de Tlaxcala, Centro de Investigaciones de Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1998, p.71.

¹⁰¹ García Martínez, *op. cit.*

*“Llegados a estas Llanadas de la Laguna, pararon, en el pueblo, donde ahora es Teotihuacan... y después, o no contentos del Lugar, o con ganas de pasarse a otros, se fueron a Atenamic, que es donde ahora es el Pueblo de Zacatlán: de aquí se pasaron mas abajo cuatro leguas, entre unas Sierras muy ásperas, y altas, para mejor defenderse de sus enemigos, y aquí comenzó su primera población”.*¹⁰²

Respecto de los olmecas y xicalancas –que no podemos disociar enteramente de Teotihuacan, que hablan una lengua mazateco-popoloca así como otra mixteca (ambas de la familia otomague) y estaban fuertemente nahuatizados. Entre ellos se desarrolló sin duda el dialecto náhuatl, también conocido como olmeca-mexicano. Su influencia debió sentirse en las zonas serranas más ligadas al valle de Puebla. Es posible, incluso que zonas serranas, ya se les ha ubicado con certeza en la vecina Tlaxcala desde mediados del siglo VII, pero parece extremadamente dudoso que su difusión por la Sierra haya sido significativa en fecha tan temprana.¹⁰³

El totonaco, con sus tres dialectos básicos: Misanla, zapotitlan-papantla, xicotepec o munixcan y el tepehua constituyen una familia. Las evidencias encontradas sugieren que las lenguas de la familia totonaca-tepehua ya se habían diferenciado en el preclásico terminal (o en el primer período intermedio), en los primeros años de la era cristiana.

El origen geográfico del totonaco y el tepehua según Torquemada manifiesta que los totonacas provenían de Chiocomoztoc.¹⁰⁴ En su obra dice lo siguiente:

*“Los Totonacas...De su origen dice, que salieron de aquel lugar, que llamaron Chicomoztoc, o Siete Cuevas, juntamente con los Xalpatecas, y que fueron veinte parcialidades, o familias, tantos de unos, como de otros; y aunque estaban divisos en las parcialidades, eran todos de una lengua...”*¹⁰⁵

¹⁰² Fray Juan de Torquemada. *Monarquía Indiana*, Tomo I. México, Hnos. Porrúa Editores, 1986, p. 278.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 38.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 39.

¹⁰⁵ *Fray Juan de Torquemada, op. cit.*

Los totonacos.

Después de la decadencia de Teotihuacan en el 750 dC, el Tajín, que vivió entonces su apogeo, se convirtió en una especie de estado sucesor. Más importante aun, este acontecimiento provocó un reordenamiento espacial a nivel Mesoamérica, ya que la cuenca de México dejó de ser el centro más destacado.¹⁰⁶ Torquemada hace un relato mucho más detallado sobre el origen, ochocientos años antes del contacto español (ca. 720 dC), de un señorío totonaca en un lugar llamado Mizquihuacan.¹⁰⁷ Cabe señalar que otro de los escasos testimonios escritos nativos de la Sierra, la *Relación de Tetela*, anota la llegada de los totonacos a dos localidades de la zona alrededor del año 818. Sólo que aquí los totonacos se suponen venidos “de donde sale el sol”.¹⁰⁸ Torquemada sitúa durante el reinado del segundo señor totonaca (800-880 dC) la llegada de unos chichimecas pobres y rústicos que se asentaron en un lugar llamado Nepoalco a seis leguas de Mizquihuacan y convivieron con los totonacas del lugar, asimilando su cultura. Esto no parece haber sido sino un adelanto o un reflejo de una serie de lentas migraciones que habían de tener enorme importancia en la historia mesoamericana porque darían lugar a la cultura que sucedió al esplendor teotihuacano: la que se ha denominado como tolteca. Otras migraciones fueron la de un grupo probablemente nahua y otomí identificado como tolteca-chichimeca y proveniente de occidente. La otra fue la de los nonoalcas, que proveían de la costa del Golfo –tal vez de Tabasco-, tenían antecedentes teotihuacanos, habían estado entre los huastecos y casi con seguridad en la Sierra, y deberían tener alguna relación con el Tajín y aun con los olmeca xicalancas, si no es que eran una rama de estos. Constituyen ellos el último gran grupo humano de origen costero que participó en la evolución cultural del Altiplano.¹⁰⁹

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 40.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 42.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 43.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 44.

Los nahuas.

El grupo olmeca xicalanca, en especial nos interesa porque nos abre muchas expectativas al respecto de los primeros pobladores de nuestra área de estudio: Chignahuapan. Ya que hipotéticamente planteamos que alguna secuela de este grupo en expansión de habla nahua pudo estar en aquel momento poblando o ritualizando en el área de Chignahuapan, al igual que muchos otros grupos. Ya que se dice que: “En el valle de Puebla, el dominio de los olmeca xicalancas (que ayudó a la expansión del dialecto en parte de la Sierra) y el relativo postramiento de Cholula subsistieron por algún tiempo. Paralelamente esta zona adquirió personalidad con la influencia de los olmeca xicalancas”.¹¹⁰ Por otro lado ya se ha dicho que es muy difícil de determinar un grupo étnico establecido en Chignahuapan, pero tomando en cuenta que la historia de este lugar está relacionada con la historia de Zacatlán, por lo que hipotéticamente podemos pensar que su filiación cultural es olmeca-zacateca. En una cita de Diego Muñoz dice que *“tlaxcaltecas (uno de los grupos chichimecas advenedizos) ocuparon su territorio “por fuerza de armas”, desplazando de ahí a quienes fueron a poblar Zacatlán, Iztacamaxtitlan, Zautla, Tetela, Tlatlauquitepec, Teziutlán, Atempan y Xalacingo, esto es la región oriental de la Sierra, una zona muy ligada a la ruta del alto Apulco y que parece haberse identificado desde entonces como provincia de los olmecas”*.¹¹¹

Más en detalle, las migraciones al área de Zacatlán son objeto de mayor atención tanto por Muñoz Camargo como por Torquemada. Designados con el nombre de olmeca-zacatecas, estos emigrados establecieron en un lugar llamado Otlatlán, en la zona de Tenamitic y Zacatlán.¹¹² Efectivamente la fuente histórica nos dice que este grupo de olmecas venía en una migración: *“He aquí los siete pueblos que llegaron a Cholollan: los totomiuaque, los quauhtinchantlaca, los texcalteca, los malpantlaca, los zacatecas, los tzauhteca y los acolchichimeca quienes llegaron a Xiuhcalco”*.¹¹³

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 45-46.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 49.

¹¹² *Ibidem*, p. 49-50.

¹¹³ Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes y; Luis Reyes García. *Historia Tolteca-Chichimeca*, Puebla, CIESAS, INAH-SEP, 1989, p. 180.

Otro dato interesante sobre la región de estudio o circundante, es que sobre la migración de chichimecas que dirigió Xólotl: “*Las noticias que se refieren a este pueblo han llegado a nosotros dentro de una serie de tradiciones históricas notablemente elaboradas que se remontan al grupo del célebre Xólotl, un personaje semilegendario que guió a la supuesta primera gran migración chichimeca*”. *Torquemada e Ixtlixóchitl coinciden en señalar que el segundo y el tercer hijos de Nopaltzin –supuestos hijos de Xólotl- fueron hechos señores de Zacatlán y Tenemitic*”.¹¹⁴

Otro dato importante es el que nos habla sobre la genealogía de los señores de Mizquihuacan ya que añade un grupo aparentemente más tardío “–que corresponde al oscuro siglo XVI –que ocupó Zacatlán en tiempos de la guerra civil entre los últimos señores (1360-1440 D.D.C), desplazándose y dominando por enésima vez a los divididos totonacos”.¹¹⁵

La cosmovisión y el culto al paisaje ritual.

Después de observar las distintas migraciones que ocupan al período clásico en la Sierra Norte de Puebla, se nos hizo muy importante acercarnos a los conceptos que enmarcan las cuestiones más allegadas a la filosofía y el pensamiento humano. Estos conceptos tienen que ver con la cosmovisión, la religión, y la ideología; ya que todo esto conforma el universo mesoamericano, en el que observamos un fuerte vínculo entre el ser humano y el paisaje. Para esto proponemos que el culto al agua y la montaña fue muy importante para el ser humano; si se le puede poner una fecha desde el clásico y desde antes, es decir en la etapa lítica, más específicamente en el Cenolítico superior (7, 000 al 5, 000 A.D.C) sobre todo porque se comienza a experimentar la agricultura. Por otra parte, la creatividad en el ser humano va a permitir desarrollar nuevas capacidades y estrategias, por ejemplo aparece el ritual, se enfatiza en el culto a la fertilidad y el ser humano se siente parte de la tierra. Su misión es ser sumiso y con el ejercicio del dominio de lo sobrenatural y el control social de las actividades. Este pensamiento mágico-religioso ocupa un peldaño dentro de los grupos

¹¹⁴ García Martínez, *op, cit*, pp. 53-54.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 53.

sociales hasta el siglo XVI. Como podemos observar el culto al agua y a la montaña, en concreto, tiene mucho tiempo de existir, es decir que no es un elemento histórico aislado y que permite cambios en su interior durante su larga duración. El elemento que lo significa en su connotación más avanzada se conoce como *Altépetl* (cerro-agua) y está relacionado con la división del cosmos representada por *Tlalocan* y *Tamoanchan*, a los que hay que agregar el *Mictlan*, de lo que hablaremos a continuación.

Tlalocan y Tamoanchan.

Dos sitios fundamentales en la cosmovisión náhuatl que no podemos dejar de lado para entender el culto al agua y a la montaña son *Tamoanchan* y *Tlalocan*.¹¹⁶ El primero, podría definirse como la cubierta de la montaña sagrada, el eje del cosmos y el lugar de los cuatro árboles cósmicos que estaban en la cima para sostén del universo. Es el lugar donde vivieron y fueron desterrados los dioses, donde en unión con las cosas frías y calientes se originó, el sexo, la guerra, el juego, etcétera. Con todo esto allí se creó otro espacio, otros seres y otro tiempo: el mundo del ser humano. Se dice que allí nació el calendario, puntos estratégicos donde se podían diseñar y planificar la vida del hombre. *Tlalocan* en cambio, era un lugar de origen y destino regido por *Tláloc*. Tenía varios significados, entre ellos “cueva larga” y camino debajo de la tierra. Allí habita el señor de los truenos y los rayos (*Tláloc*) y sus aliados o servidores los *tlaloques*, quienes se desplazaban con las nubes y se encargaban de distribuir las aguas y las lluvias. En aquel lugar iban los que tocados por el rayo morían, o quienes habían sufrido alguna enfermedad de naturaleza fría como el reumatismo, la neumonía o la hidropesía. Estas personas también se convertían en *tlaloques* pues habían sido solicitadas por el señor de las aguas para irse a sus dominios en el interior de la tierra. Era una montaña hueca llena de frutos pues había en ella una eterna estación productiva. Era por otro lado la parte inferior del eje cósmico mesoamericano.

¹¹⁶ Alfredo López Austin, *Tamoanchan... op. cit.* p. 9.

Mictlán.

Por otro lado los que no han sido elegidos por el Sol o por *Tláloc* van simplemente al *Mictlan*, que queda al norte, y ahí las almas padecen una serie de pruebas mágicas al pasar por el inframundo. Son nueve los lugares en donde las almas sufren antes de alcanzar a los cuatro años, el descenso definitivo. En primer lugar, para llegar al *Mictlan* tienen que pasar por un caudaloso río, el *Chignahuapan*, que es la primera prueba a la que las someten los dioses del inframundo. Por eso se entierra con el muerto el cadáver de un perro de color leonado, para que ayude a su amo a cruzar el río. El alma tiene que pasar después entre dos montañas que se juntan; en tercer lugar por una montaña de obsidiana; en cuarto lugar por donde sopla un viento helado, que corta como si llevara navajas de obsidiana; después por donde flotan las banderas; el sexto es un lugar en que se flecha; en el octavo se pasa por estrechos lugares entre piedras; y en el noveno y último, el *Chignahuimictlan*, descansan o desaparecen las almas. Los dioses más importantes en el panteón mesoamericano son: Mictlantecuhtli y Mictecacíhuatl, “el Señor y la Señora del inframundo”, y habitaban el noveno o más profundo de los lugares subterráneos, el *Chignauhmiclán*.¹¹⁷

Altépetl.

Acaso entonces el vocablo nahua *altépetl* (cerro de agua), entre sus múltiples interpretaciones, podría a la vez sintetizar la unión entre *Tamoanchan*, *Tlalocan* y *Mictlan*, pues su glifo, era la interpretación de una montaña redondeada cuya barra horizontal en la base a la que se ataba el glifo del agua o simplemente con una barra horizontal en la base a la que se ataba el glifo del agua o simplemente una franja que servía como representación estilizada del elemento *Atl* (agua) o quizás los dientes de *Tláloc* dios de la lluvia. No obstante, la palabra *altépetl* tenía un significado mucho más amplio de lo que denota tanto el vocablo náhuatl (cerro de agua), como el glifo que lo escenifica: un cerro del que brota agua. Se trata de un concepto que llegó a ser dominante en toda Mesoamérica y que entre sus rasgos más sobresalientes está el de representar una estructura piramidal de poder, es decir, una jerarquía señorial encabezada por un señor dirigente, un *tlatoani* del que

¹¹⁷ Alfonso Caso, *El pueblo del Sol*, México, FCE, 1953, pp. 82-83.

dependía un grupo social determinado. Este estaba adscrito a un territorio y físicamente se le podía identificar con un *teocalli* (casa de dios) o lugar de ritual e imagen de la cosmovisión. En otras palabras, un espacio sagrado y profano a la vez donde se sintetizaba “el todo social en movimiento” del grupo social que constituía cada *altépetl*.¹¹⁸

Uno de los fenómenos más significativos de los años en que ocurrió la expansión del mundo nahua fue la consolidación de los cuerpos políticos que hemos llamado reinos o señoríos es decir *-altepeme* y *tlahtoque* en las tradiciones nahuas- se consolidaron como elemento fundamental de la estructura política que, con ciertos cambios impuestos por las circunstancias, predominaban en Mesoamérica a la llegada de los españoles y subsistió entre los indígenas de los tiempos coloniales.¹¹⁹

La evangelización hispana, fue una conquista espiritual que alteró todos los rubros de la vida cotidiana de los seres humanos del área nombrada Mesoamérica. Este contacto cultural, ha sido uno de los más importantes en el transcurrir de la historia, porque a través de esto conocemos el florecimiento de una nueva cultura que combina lo europeo y lo mesoamericano.

*“Ciertamente la evangelización distó mucho de conducir a una rápida y sencilla conversión en la religiosidad y la cultura de la población mesoamericana. El proyecto cultural e ideológico de los religiosos dependía en buena medida de su perseverancia y de su acierto en la educación, o reeducación, de los indios”.*¹²⁰

La importancia de los templos católicos fue definitiva en el devenir de los pueblos de indios virreinales, tanto en la Sierra como en otras partes; mucho se ha estudiado al respecto y en el proceso los religiosos católicos tuvieron una influencia definitiva. Empero, en el contexto de la organización religiosa de corte occidental, la reminiscencia de la cosmovisión prehispánica dejó fuertes huellas y se llenó de particularidades como la entrega de tierras a los santos para cubrir un calendario ritual que empalmaba claramente con los ciclos de la

¹¹⁸ Tomado de Loera, *Memoria... op.cit.*

¹¹⁹ *Ibidem.* p. 54.

¹²⁰ Bernardo García, *op cit*, p. 93.

naturaleza y por lo tanto de actividades como la agricultura, la pesca u otro tipo de recolección.

Esta transferencia tenía en el fondo la intención oculta de extraer la tierra de la esfera jurídica para evitar su adquisición por parte de los españoles. Para lograrlo se formó toda una estructura de organización india comandada por los más viejos del pueblo que trabajaba de la mano con los religiosos criollos o españoles.¹²¹ Así lo católico convivió con la vieja forma de concebir el *altépetl*.

*“...sobre el culto de Dios y los santos en el Altiplano en el siglo XVI (se dice) que: la esfera de poder de Dios era la estructura religiosa inmutable de la salvación, la eternidad y los sacramentos (...) la esfera de los santos, más en primer plano, era la organización y la economía de la vida cotidiana del Altépetl (comunidad) y de la vida, el mundo de la experiencia viva en evolución.”*¹²²

El *sincretismo* religioso, del que hablamos aquí se sintetiza, ya que ambas culturas contienen un nivel ideológico muy avanzado y pretenden unificarlas, pero sobre todo cristianizarlas. *“Asimismo, numerosos personajes del mundo sobrenatural católico fueron asociados por lo nahuas a otros tantos elementos o fenómenos del mundo natural.”*¹²³

Pero además, este sistema religioso es doble. Es decir de las dos parte existe resistencia al cambio, *“...también en la Sierra Norte de Puebla es posible verificar... (que) el “sistema religioso doble”, en el que el monopolio de la Iglesia católica a las expresiones sacramentales, colectivas y públicas del culto les confiere unas raíces infinitamente más en sintonía con los modelos cristianos ortodoxos que con lo que sucede en los actos rituales que la población nativa practica cotidianamente en la intimidad de sus propios espacios, y precisamente por ello, conserva una connotación más acorde con la tradición autóctona*

¹²¹ Véase por ejemplo, Margarita Loera Chávez y Peniche, *La tierra de los santos*, Toluca, Cuadernos Mexiquenses, PRI, 2005, (Serie Cronistas 33).

¹²² James Lockhart, 1992, p. 254. Citado en: Alessando Lupo, 2001, p. 346.

¹²³ *Op, cit. p. 350.*

(también muy cristianizada, no obstante, sigue conservando conceptos y valores que pueden ser rastreados directamente en el pasado prehispánico)".¹²⁴

Finalmente, los pueblos de indios emergen por la distinción impuesta entre política y religión. Pero desde luego, cualquiera innovación que se implantara en los pueblos de indios tenía que considerar la subsistencia de elementos mesoamericanos que eran esenciales para el sistema de la encomienda o para la marcha de la evangelización. En primer lugar estaba la subsistencia y la integración misma del *altépetl*. Tenía funciones administrativas, como la de los *calpixques* (viejas formas de organización tributaria). Los europeos impusieron también en las cabeceras de las repúblicas de indios que aglutinaban varios pueblos o sujetos, *-altepeme* (pueblos) - *altépetl* (pueblo)- un cabildo como forma de gobierno, pero sus integrantes eran obligadamente por la ley indios.¹²⁵

Por tanto también dejaron en la esfera política fuertes reminiscencias de su pasado aunque plasmadas en los contextos de orden dominante. La convivencia de ambos grupos dentro de la estructura religiosa política y social fue una permanencia con matices diferenciales ocasionados por los ritmos de los tiempos desde el siglo XVI hasta el XVIII y desde el XIX hasta la actualidad, en la que pervivieron muchas reminiscencias de todo este modelo aunque en contextos hegemónicos diferentes.

En la actualidad, algunos nahuas de la región de la Sierra Norte de Puebla, continúan refiriéndose a sus pueblos como *altépetl o altepemes*. Y además nos percatamos que ellos continúan comprendiendo que el templo católico es observado como un cerro que contiene agua. Y a quién se invoca es a *Tláloc* y a sus *tlaloques*. Nos gustaría cerrar esté apartado con una cita de la doctora Margarita Loera, en que ella observa muy bien esta asociación entre el agua y el cerro entre los campesinos del Valle Toluca y Amecameca:

“La iglesia puede verse como la imagen de un cerro; en el interior como un espacio sagrado donde se concentran las fuerzas divinas y se llevan a cabo prácticas que legitiman

¹²⁴ *Ibidem*, p. 365.

¹²⁵ Bernardo García, *op. cit.* p. 97, 98 y 99.

*las creencias locales. Al entrar al templo (la puerta sería la entrada de la cueva), en -“el mundo interno”- observamos una identificación con el culto a los muertos que ya regresaron al seno de la tierra, son los ancestros, los progenitores del pueblo y la raíz de su memoria”.*¹²⁶

En el siguiente apartado volveremos a retomar lo anterior, matizando con un orden cronológico inherente a la zona en estudio, el proceso de sincretismo que ocurrió con el *altépetl* en todos sus aspectos.



Sin título y año. Anónimo.

¹²⁶ Margarita Loera Chávez y Peniche, “Historia y cosmovisión india en el culto católico virreinal (Un estudio de caso desde la arquitectura en el Valle de Toluca), en: *Dimensión Antropológica*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, año 13, Vol. 38, septiembre-diciembre, 2006b, p. 173. 2006b

Capítulo IV

Del Virreinato hasta las primeras etapas del siglo XIX

De 1521a1542: La encomienda, la evangelización y el cacicazgo: primer impacto sobre la organización del altépetl.

La historia que en adelante vamos a reconstruir, se apoya nuevamente en los dos ejes temáticos producto de nuestros objetivos iniciales. El primero es la evolución del *altépetl*, en plural *altepeme*, a partir de la llegada hispana hasta el momento en que fue edificado el templo al Señor del Honguito, y el segundo, tiene que ver con la mutación del espacio natural a partir de las nuevas estructuras políticas, sociales y económicas que se impusieron después de la conquista española. Sin una explicación de estos aspectos sería imposible entender la sincrética pervivencia que hay detrás de los rituales al patrón del templo que nos ocupa y del desarrollo de la región y las fuerzas históricas que en torno al mismo se desarrollaron y que explican el porqué de su existencia.

En cuanto al *altépetl*, (cerro de agua y síntesis de *Tlalocan* y *Tamoanchan*) hay que considerar que la importancia del mismo en la cosmovisión prehispánica hizo que los asentamientos urbanos de aquella etapa se miraran como un micro cosmos en torno a la “montaña sagrada”; los *teocallis* (o casas de las deidades como ya antes anotamos), eran una evocación de ellos, como lo fueron también después de la invasión europea los templos de los pueblos de indios. Considerando que toda la organización política y social estaba sustentada en torno al ritual de la cosmovisión de la que tanto hemos venido hablando, el concepto de *altépetl* se amplió para definir en toda su esencia a los pueblos de indios.

Cada uno de ellos tuvo en adelante un gobernador, muchas veces representante del antiguo linaje prehispánico (*tlatoani*), y la distribución y su herencia sirvió para organizar las encomiendas, los corregimientos y de alguna forma “las repúblicas de indios” con sus cabildos organizados a partir de la legislación española, que mantenían como representantes de los mismo siempre a indios, casi siempre de origen noble (*pillis*), en algunos casos

tuvieron procesos de macehualización.¹²⁷ Obviamente los componentes de estos, como de las formas de organización en los templos, fueron cambiando con el transcurrir del tiempo, se sincretizaron y encubrieron en el culto a los santos como una forma generalizada, con matices diferenciales en todo el territorio de lo que antaño ha sido calificado como Mesoamérica.¹²⁸

Empero en su eje estructurante pervivieron muchos elementos que son los que sustentan presencias como la del Señor del Honguito, las cuales solamente pueden entenderse en el proceso descrito. Por lo que respecta al asunto de los cambios en el entorno también hay que partir de un doble reconocimiento. La Sierra Norte de Puebla por sus características geográficas permitió de un lado el asentamiento indígena postrero a la llegada de los españoles, encontrando en su entorno abrupto condiciones favorables para que sobrevivieran muchos elementos de su ancestral cultura; por eso es explicable la fuerza de la pervivencia de la cosmovisión en torno al agua y a la montaña que dio sustento global a la estructura de sus pueblos.

Del otro, si antes la sierra era un corredor que conectó al altiplano central con el Golfo de México y por ende a centros tan importantes como lo fueron Teotihuacan y el Tajín, ya en el virreinato se transfiguró en punto de contacto entre la ciudad de México, Puebla y Veracruz, sitios estratégicos para el desarrollo de la estructura económica novohispana y por ende la zona objeto de nuestro estudio también lo fue. Se convirtió entonces en un terreno propio para la formación de un sincretismo en todos los aspectos de la vida de la nueva población que allí se formó.

En un principio las peculiaridades del entorno generaron no pocas dificultades para el asentamiento europeo, por ejemplo para la evangelización, como lo anota Bernardo García Martínez: *“Obviamente las sierras eran un territorio poco propicio para la evangelización ya que actuaba en su contra, por una parte, la tenue penetración española –con los inconvenientes- que ello acarrea para el combate contra las prácticas religiosas*

¹²⁷ Tomado de Margarita Loera Chávez y Peniche, *Economía campesina indígena durante la colonia. Valle de Toluca*, México Instituto Nacional Indigenista, 1981.

¹²⁸ *Ibidem.*

*prehispánicas y la propagación de la nueva fe- y, por la otra, las características de una topografía llena de áreas que los colonizadores consideraban inaccesibles. Ciertamente no fue sencilla para los evangelizadores penetrar en las áreas serranas que estamos estudiando. Conscientes de la magnitud de su esfuerzo, los cronistas gastaron mucha tinta en ponderar las penas que tenían que sufrir sus hermanos de religión al evangelizar esas regiones. Los franciscanos parecen haberse impresionado mucho por las montañas y barrancas, los agustinos hablaban de tigres, leones y otras bestias salvajes que encontraron... ”.*¹²⁹

Chignahuapan en aquellos primeros tiempos aparece como parte de Zacatlán, centro que por los datos que encontramos parecía tener una primordial relevancia desde ese inicio. Todo apunta a aseverar que en el periodo previo era *calpixque* (centro de recaudación tributaria) con un linaje dirigente de importancia en la región que explica la presencia del cacicazgo de los Olmos del que se tiene noticia hasta muy avanzada la colonia. Se sabe que eran hombres de linaje autóctono y muy acaudalado.¹³⁰ Tanto así que Torquemada en su *Monarquía Indiana*¹³¹ comenta que uno de ellos, don Baltazar de Olmos donó al convento franciscano la cantidad de tres mil pesos para el apoyo de la iglesia y el convento. También por las fuentes históricas sabemos que en la zona hubo una encomienda que trascendió a las leyes y políticas de mediados del siglo XVI que prohibieron las mismas. Los encomenderos de apellido Carvajal siguieron recibiendo beneficio por este derecho en forma tan tardía que todavía hay noticia de ello hasta 1712.

Bernardo García nos dice al respecto lo siguiente: “...si un sitio merece consideración especial dentro de un examen de la colonización española es Zacatlán, no sólo por destacar como asiento de pobladores que incluso llegaron a formar una milicia (lo que a nuestro parecer habla de una forma violenta de resistencia india), sino porque su relación con el mundo colonial fue tal que le permitió hacer valer con frecuencia su carácter de pueblo, es decir, **altépetl**. Zacatlán fue cede de pobladores al parecer bastante acomodados, pero muy particularmente de la familia Carvajal, poseedora desde tiempos

¹²⁹ García Martínez, *op. cit.* p.126.

¹³⁰ AGN. *Indios*, v.3, f 298v.

¹³¹ Libro XVII, Capítulo V.

de la conquista de la encomienda del pueblo y bajo todos los conceptos la más rica y poderosa de la Sierra.

Lo más notable de esta familia fue que conservó floreciente su encomienda original en pleno siglo XVII (como anotamos hasta 1712). No dejaba de ser esto una curiosidad, puesto que la institución de la encomienda, estaba ya en plena decadencia... ”.¹³²

De todo lo antes dicho podemos inferir, que el reconocimiento de Zacatlán como un centro de poder tan importante en este periodo, pudo haberse debido a su calidad de *calpixque* (centro de recaudación tributaria); sin embargo, aunque aquí aparece un cacique al que se le reconoce linaje ancestral, no quiere decir que el resto de los poblados dependientes, entre los que se encontraba Chignahuapan no lo hayan tenido (hay datos posteriores que lo hacen suponer y de los que hablaremos después). Lo que si es cierto es que la fuerza del lugar tuvo también que ver con la alianza de los encomenderos, los caciques locales y los franciscanos. Todo esto hace que los pueblos que en la etapa anterior a la conquista tributaban en Zacatlán se hubieran quedado como sus dependencias después de la conquista.

Los encomenderos vieron primero en esta forma de ocupación y distribución de los pueblos y en la explotación del lugar como un punto estratégico para su beneficio, lo prueba el hecho de que el primero de ellos ocupaba un puesto de importancia en el cabildo de la ciudad de México. Por lo pronto desde esos tiempos, cuando justamente se estaba construyendo la ciudad capital de Nueva España, empezaron a explotar caleras en el lugar (este punto es importante de recordar porque adelante veremos que el primer hogar del Señor del Honguito será una calera). Los caciques y en consecuencia los franciscanos se vieron beneficiados también por todo esto.

Lo importante a resaltar es que toda esta organización se acomodó sobre las viejas formas de asentamiento de los *altepeme* (*altépetl* singular) de la zona en estas primeras formas de imposición hispana: la encomienda, los centros de evangelización y la jerarquía de los cacicazgos.

¹³² García Martínez, *op.cit.*, p.233.

Las Leyes Nuevas (1542) y el desarrollo primario de las estructuras hispanas.

Si algo puede caracterizar al periodo antes descrito fue la más descomunal extracción de brazos y recursos indios a los que se adhirieron las constantes epidemias que ya empezaban a diezmar la zona como sucedió en otros lugares de la Nueva España.¹³³ La aparición de las Leyes Nuevas en 1542, fue en realidad una acción desesperada de la corona española por frenar la codicia de los encomenderos y sus alianzas con los frailes y los caciques locales. Una medida fundamental en esas leyes que impactó a los pueblos de indios (*altepeme*) fue el cobro del tributo en dinero, en lugar de en especie como antes se hacía. Si bien la medida derivó en que por las bajas demográficas y el crecimiento de las necesidades españolas, la producción campesina de los *altepeme* ya no era suficiente para sustentar la sociedad naciente. Ya bajo esta nueva premisa el indio se vio en la necesidad de incorporarse a las actividades de la economía española en las que recibirían un pago que sirvió fundamentalmente para pagar las cargas tributarias. Estas siguieron incrementándose. Por ejemplo en la región se impuso el repartimiento a las minas de Pachuca, aunque los principales opositores eran los encomenderos, frailes y caciques, esto mermaba sus propios intereses.

Con las bajas demográficas y la necesidad de incrementar la economía española, ya desde esta etapa hasta final el siglo XVI se empezaron a mercedar tierras para la instalación de empresas productivas. Obviamente en la zona la mayoría se otorgaron a los Carvajal, quienes a los beneficios de su encomienda agregaron su transformación, independiente de esta última, en propietarios de terrenos. Con el tiempo no obstante hubo, por la situación estratégica del lugar una oleada de concesiones a otros españoles.¹³⁴ Las primeras empresas en la región fueron ganaderas y las caleras, pronto se empezó a sembrar trigo y cebada y se desarrollaron algunos trapiches. La población indígena seguía en merma por las epidemias y la siguiente medida que impactó a los *altepemes* o pueblos de indios fue la reacomodación total del espacio y las formas previas de su asentamiento que se caracterizaban por ser dispersas, cada familia cerca de sus tierras de cultivo.

¹³³ Loera, *Economía... op.cit.*

¹³⁴ Véase García Martínez, *op. cit.*, p. 233.

La política de congregación y fundación de las repúblicas de indios: nuevo impacto sobre el altépetl.

En teoría la política de congregación tuvo como justificación el que al integrar a los indios en pueblos organizados conforme a los modelos castellanos, sería más fácil su evangelización. Sin embargo, en la realidad lo que se buscaba al concentrarlos era dejar más tierras vacantes para otorgarlas por mercedes a los españoles y poder así consolidar las nuevas formas económicas. La Sierra Norte y de manera concreta Zacatlán presentó una gran cantidad de problemas para lograr la congregación. En principio, no había un lugar adecuado para colocar el nuevo poblado. La costumbre de edificar los templos sobre los antiguos *teocallis*, al menos algunos que representaran importancia para la sustitución, allí era imposible porque los indios solían hacer sus rituales en cuevas o sitios fortificados en cumbres o quebradas de difícil acceso.¹³⁵

Esto explica que lugares como lo fue Zacatlán tuvieran espacios fallidos para su edificación como pueblo o *altépetl*. Los franciscanos que ya se habían alejado del lugar, quizá por influencia de los encomenderos Carvajal, se quedaron solamente en la zona con este único poblado para su congregación. Escogieron un lugar y más tarde tuvieron que cambiarlo más al norte donde hoy se encuentra. Por eso es que esa congregación se logró hasta 1586. De su cabecera llegaron a depender hasta 27 poblados según asienta García Martínez.¹³⁶

Zacatlán era cabecera y los demás, asentados a cierta distancia, tenían la calidad de estancias o sujetos y en lo religioso en la cabecera estaba un convento como cabeza de doctrina y los demás eran llamados visitas. En el convento en ese momento solamente había tres frailes y los templos de los sujetos eran pequeños y de construcción muy efímera al principio. Quizá esto explique que para los indios no era difícil retornar a sus antiguos sitios de culto en la montaña y con ello mantener una menor asimilación de las formas católicas y por ende, una mejor situación para la pervivencia de su ancestral cosmovisión en torno a la montaña y al agua.

¹³⁵ García Martínez, *op. cit.*, p. 155.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 373.

Evidentemente con el asentamiento en pueblos y la implantación de la “republica de indios” con su cabildo de indios en Zacatlán, los componentes del *altépetl*, sufrieron nuevos impactos a los que sus viejos componentes tuvieron que adaptarse. Lo que si es importante de mencionar es que como resultado a todo esto empezó una permanente actitud de resistencia a las congregaciones y a la aceptación de las autoridades del cabildo indio, las cuales eran impuestas por la alianza entre el encomendero, los franciscanos y el cacique de Zacatlán. Lo cual acusa la posibilidad de que algunos de los poblados congregados tuvieran sus antiguos linajes a quienes ellos rendían respeto en calidad de sus dirigentes. Incluso en la nueva república vivían dos etnias: la nahua y la totonaca en ese entonces, lo cual ayuda a comprobar nuestro postulado anterior. Lo cierto es que a partir de ese momento y hasta el siglo XVIII la región estuvo caracterizada por una infinidad de conflictos entre la cabecera y sus sujetos.¹³⁷

Al finalizar el siglo XVI, a pesar de lo anterior, el desarrollo de las estructuras hispanas estaba en proceso de consolidación y en la cabecera india, contra lo que la ley prohibía, empezaron a llegar a asentarse nuevos españoles y criollos, además de los Carvajal. Lo que inicia un paulatino proceso de mestizaje en todos los ordenes.

El siglo XVII: consolidación de la hacienda y procesos segregacionistas entre la cabecera y los sujetos.

En términos generales el siglo XVII se caracterizó por la consolidación de las estructuras hispanas dominantes en la región, especialmente la hacienda y porque los poblados no estaban de acuerdo en la forma como se les había organizado política y religiosamente cuando las medidas congregacionistas. Los conflictos fueron múltiples y llegaron a convertirse en dos tumultos al iniciar el siglo XVIII (1709 y 1729) que tenían por causa el rechazo total a las autoridades indias impuestas en la república de Zacatlán.¹³⁸

¹³⁷ *Ibidem.*

¹³⁸ García Martínez, *op.cit.*, p.301

Un dato que llama la atención en el sentido de pensar que había en el conjunto de la república de Zacatlán varios *altepemes*, es que en la primera mitad de la centuria se da la aceptación para que un cacique de apellido Bonilla (recuérdese que los Olmos eran los caciques del lugar) ocupara el cargo de gobernador en Zacatlán. Esto nos recuerda otros casos como en Amecameca y Calimaya en donde hubo congregación en una república de varios pueblos con dirigente o *tlatoani* de linaje original y que para evitar problemas, los caciques rotaban en los puestos del cabildo.¹³⁹ Otro dato interesante en torno a la oposición congregacionista era que para no pagar los impuestos a la cabecera los indios huían a hacia sitios no poblados de la sierra y el cacique Olmos se veía en la necesidad de irlos a reclutar.¹⁴⁰

El siglo XVIII: autonomía política y eclesiástica de Chignahuapan y el culto a los santos a través de las cofradías; nueva forma de impacto al altépetl.

Como consecuencia de los actos de resistencia a la antigua congregación, en 1747 Chignahuapan se convirtió en parroquia y un poco después, en 1752, logró su autonomía política quedando como sus visitas y pueblos sujetos San Juan Aquixtla, San Cristóbal Techala, San Miguel, Santa Catarina Ocuilán, Santiago Tlalicticpan y San Baltazar.¹⁴¹ Es de notar aquí que en este conjunto de poblados no aparecen Tenextla ni Ixtlahuaca, los barrios que después del hallazgo del Señor del Honguito conformarán el poblado de ese nombre.

Independientemente de los ranchos y haciendas que se formaron en Zacatlán y que no hemos mencionado para no salir del relato que interesa a nuestros fines, en el nuevo territorio de Chignahuapan para el siglo XVIII había dos haciendas que si son parte de la historia que antecede a la fundación del templo del Señor del Honguito. Estas son la hacienda Coacoyunga y la de Atlamaxac que tuvieron distintos dueños: la familia Carvajal, la de los condes del valle de Orizaba, el Colegio de la Compañía de Jesús, el Tribunal de la Santa Inquisición y finalmente la familia de los Arroyo que llegó al lugar a fines del siglo,

¹³⁹ Véase Loera, *Memoria... op. cit*

¹⁴⁰ García Martínez, *op. cit.*, p.159

¹⁴¹ *Ibidem apud.* Archivo General de la Nación *Indios*, V. 35, f.142 y V.37,f.26 y Kuri, V.I *op. cit.* p.131

fue una de las familias pudientes más antiguas del lugar y en el siglo XIX su descendencia será protagonista de la historia del Señor del Honguito.

Antes de hablar del auge del momento en que ellos compraron las haciendas, cabe comentar la compra de las haciendas por el Tribunal de la Santa Inquisición después de la expulsión de la Compañía de Jesús. Ello en virtud de que independientemente de que este tenía un interés económico en la zona por su ubicación en la ruta entre el altiplano central y el Golfo de México tan importante en aquellos momentos, su presencia ahí también pudo haber estado motivada por la fuerte resistencia que los indios seguían mostrando a la evangelización.

O mejor por la gran cantidad de prácticas que a ellos les parecían idolátricas. Obviamente los indios no eran juzgados por ese tribunal, pero su presencia allí debió haber sido un freno o una causa para que las prácticas se hicieran de manera clandestina en las montañas. A pesar de ello siguió la pervivencia como veremos encubierta en la forma y la institucionalidad católica. Había ya un claro sincretismo.

Volviendo a los Arroyo, el incremento de la producción en las haciendas que compraron fue tan amplio que se dice que de aquellos años data la gran construcción del casco:

“Hacia 1775, se termina la construcción del casco edificado todo en piedra. Habitaciones para los dueños (los Arroyo), y administrador, torreón, barda frente al río, puente, templo, corrales, troje para almacenar semillas y aperos, tienda, son las principales instalaciones...

*...para esta época, en la hacienda tiene origen la festividad anual del Día de la Candelaria... el 2 de febrero... La hacienda se conecta estrechamente con la parroquia de Chignahuapan; colabora en el mantenimiento... y en la actividad agrícola productiva de la iglesia... ”.*¹⁴²

¹⁴² Kuri, *op. cit.*, v.I, p. 125.

(Y las cofradías bajo la advocación de los santos). Vemos aquí como desde entonces esta familia pudiente, seguramente de criollos que inmigraron al sitio después de la aplicación de las Reformas Borbónicas, cuando cayó el Consulado de Comerciantes de la ciudad de México y hubo con ello cambios importantes en la economía virreinal, ya apoyaba la institucionalidad eclesiástica y la fecha del 2 de febrero nos habla ya del inicio del calendario ritual agrícola.

Posteriormente en todo lo que resta del siglo XVIII hasta principios del siglo XIX, los Arroyo aparecen en los archivos de la localidad destacando por el incremento en sus caudales y negocios.¹⁴³ Otro dato fundamental de atender en esta etapa es la forma como se dio culto a los santos desde el siglo XVI, pero con mayor registro y constancia en el XVII y sobre todo en el XVIII. La figura de los santos empezó a ser representativa de antiguas deidades o fuerzas de la naturaleza en la cosmovisión prehispánica.

En los templos de la montaña, en los católicos de los pueblos y en los altares de las casas, abundaban las imágenes de santos católicos y en torno a ellas se siguió todo un ciclo de celebraciones y festividades que encubrían al calendario agrícola y con él al ciclo de las aguas que en casi todos los puntos de lo que fue Mesoamérica podría hacer una referencia equitativa con los antiguos calendarios rituales del periodo prehispánico. Una forma de conservar “antigua formas culturales en muchos sentidos” fue que en los pueblos se llevó a cabo toda una forma de organización en torno a los santos. En algunas partes los santos llegaron a través de la institución de la cofradía (que se organizaba desde las parroquias) a ser los dueños de todas las tierras de los pueblos de indios, con el fin de que a través del ritual y toda la organización social que para ello existía, se fortaleciera la esfera comunitaria para apoyo de todo el pueblo, todos trabajaban “*en tequio*”(tributo a la comunidad) para con ello repartir la riqueza y la energía vital entre todos los miembros del pueblo y hasta fortalecer la rotación de cargos políticos - religiosos y extraer la tierra de la esfera civil para evitar su adquisición por grupos extraños (españoles, criollos, mestizos y fuereños en general).¹⁴⁴ La organización de las cofradías era encabezada por un

¹⁴³ *Ibíd.*

¹⁴⁴ Véase Loera, *La tierra de los santos*, *op. cit.*

mayordomo, pero este lo hacía desde el templo a diferencia de lo que ocurrió en el siglo XIX cuando los bienes de las iglesias fueron repartidos por las leyes y políticas liberales.

Entonces como veremos la cofradía se tornó en mayordomía y el mayordomo organizaba las festividades desde el altar de su casa, pero en el fondo seguía siendo una institución para el culto al santo y para beneficio comunitario. Encubría muchos rasgos de los antiguos *altepemes*, en el culto católico. La costumbre continuaba y la vieja cosmovisión se practicaba a diario como un acto reflejo del subconsciente colectivo. Había en sus actos una estrecha relación con las fuerzas de la naturaleza, aunque quizá desde finales de la colonia, no había una cultura intacta.¹⁴⁵ Sintetizamos con lo que al respecto de la transformación del *altépetl* durante el virreinato anota García Martínez:

*“Aun pintando con los colores más intensos las transformaciones sufridas por los pueblos de indios... no se borran sus rasgos fundamentales, y es que, a pesar de todo, los antiguos **altepeme** subsistían en lo esencial. Ciertamente la subsistencia del conjunto no implicaba continuidad de todas sus partes, ni siquiera de las que se podría considerar fundamentales. Un buen ejemplo lo proporcionan los caciques, herederos novohispanos de los tlahtoque anteriores a la conquista. Algunas de sus más importantes funciones, especialmente las de índole religiosa y militar, les fueron materialmente bloqueadas por los españoles...*

*Tras esos cambios subyacía, sin embargo, una continuidad funcional, que era la que dejaba a salvo la integridad de los pueblos. En ellos no sólo se apoyaban usos e instituciones básicos para la relación colonial, sino tradiciones y prácticas que enlazaban el sistema político propio de los indios. Los cuerpos de república, que agrupaban nobles y elites en general, asumieron buena parte de las funciones de los antiguos tlahtoque. Las elecciones y la representación de los alcaldes en los cabildos sustituyeron a antiguas prácticas rituales que enlazaban a señores de linaje privilegiado con jefes de clanes... La iglesia y el santo patrono hicieron suyos los símbolos de identificación colectiva...”*¹⁴⁶

¹⁴⁵ Tomado de Loera, *Economía... op. cit.*

¹⁴⁶ García Martínez, *op. cit.*, p.181.

Primera etapa del siglo XIX: caos político, económico y nacimiento del municipio en Chignahuapan.

Después de la independencia de México, todo el caos político y económico que se vivió a nivel macro histórico, impactaron a Chignahuapan. Las gavillas de asaltantes y presencias de grupos guerrilleros estuvieron a la orden de cada momento, pero lo que en este espacio nos interesa resaltar brevemente fue la decadencia económica en las haciendas y los negocios de la familia Arroyo y la sustitución de la república y el cabildo indio por el municipio y su cabildo a cuyos cargos ya no sólo tenían derecho los indios como lo fue en el virreinato. Esto lo apuntamos porque los Arroyo continuaron viviendo en el lugar y contaban todavía con algún prestigio y evidentemente conservaron algunas de sus viejas propiedades, prueba de ello es que aparecen varias veces en los registros de los integrantes del ayuntamiento de Chignahuapan y como veremos la calera en donde estuvo el primer recinto de culto en zona pueblerina al Señor del Honguito era propiedad de los Arroyo. Acaso los barrios de Tenextla e Ixtlahuaca que después de su hallazgo en la sierra, integraron el poblado donde hoy está edificado su templo católico hayan sido formados con algunos trabajadores de aquella calera. Nos hace suponer esto el significado en español de estos nombres. El primero Tenextla remite a un sitio de cal y el segundo a un llano. Es decir, hacen como en la época prehispánica una descripción geográfica, aunque ninguno de estos dos nombres aparece antes de 1880 en los registros de ningún archivo.¹⁴⁷ Entonces los Arroyo como veremos a continuación fueron protagonistas del barrio del Honguito en Chignahuapan. Ya no tenían la riqueza de antaño, sí la suficiente para albergar al santo patronal de ese lugar, derivado de la religiosidad de quienes trabajaban en su calera, más adelante fueron ellos quienes donaron la tierra para la construcción del templo y encabezaron los rituales en calidad de mayordomos. Eran ya toda una estirpe proveniente del lugar y por lo tanto, no era nada extraño que estuviera impregnado de su cultura y *sincretismo* religioso.

¹⁴⁷ Véase Kuri, *op. cit.*

Capítulo V

Los tiempos del Señor del Honguito. (Finales del siglo XIX y principios del XX)

1880. Descubrimiento del Señor del Honguito.

El Señor del Honguito, es un “hongo sagrado”, se clasifica actualmente como el *Ganoderma Lobatum* (Schw Atk),¹⁴⁸ el cual apenas tiene 5 ½ cm de ancho y presenta un interesante grabado celestial en la superficie inferior del sombrero: retratando a las deidades católicas. No son dioses alejados de nuestra experiencia, sino reflejos de distintos “estados elevados de conciencia.”¹⁴⁹ El Señor Jesucristo¹⁵⁰ crucificado¹⁵¹ representa un estado sublime de la conciencia, mientras que la forma de la calavera¹⁵², la muerte, la noche, la luna, simbolizan nuestra inclinación hacia el resentimiento, la envidia, la avaricia y la culpabilidad. Cuando no estamos con las energías de nuestra propia sombra estas se expresan por medio de patologías, pero si nos enfrentamos de manera consciente a estas poderosas fuerzas, nos convertimos en seres que se aceptan a sí mismo y a los demás,

¹⁴⁸ Para información biológica véase: Gastón Guzmán. *Identificación de los hongos*. México, Editorial Limusa, 1979, p. 60 y lámina 42. Miguel Ulloa y Richard Hanlin. Atlas de micología básica. México, Editorial Concepto, 1978, p. 127 y lámina XV. Para información médica véase: A. W. Chen. “Natural-Log cultivation of the medicinal mushroom *Ganoderma Lucidum* (Reishi), en: *Mushroom Biology and Mushroom Products*. Sánchez et al. (eds). Cuernavaca, Morelos, 2002, pp. 445-452.

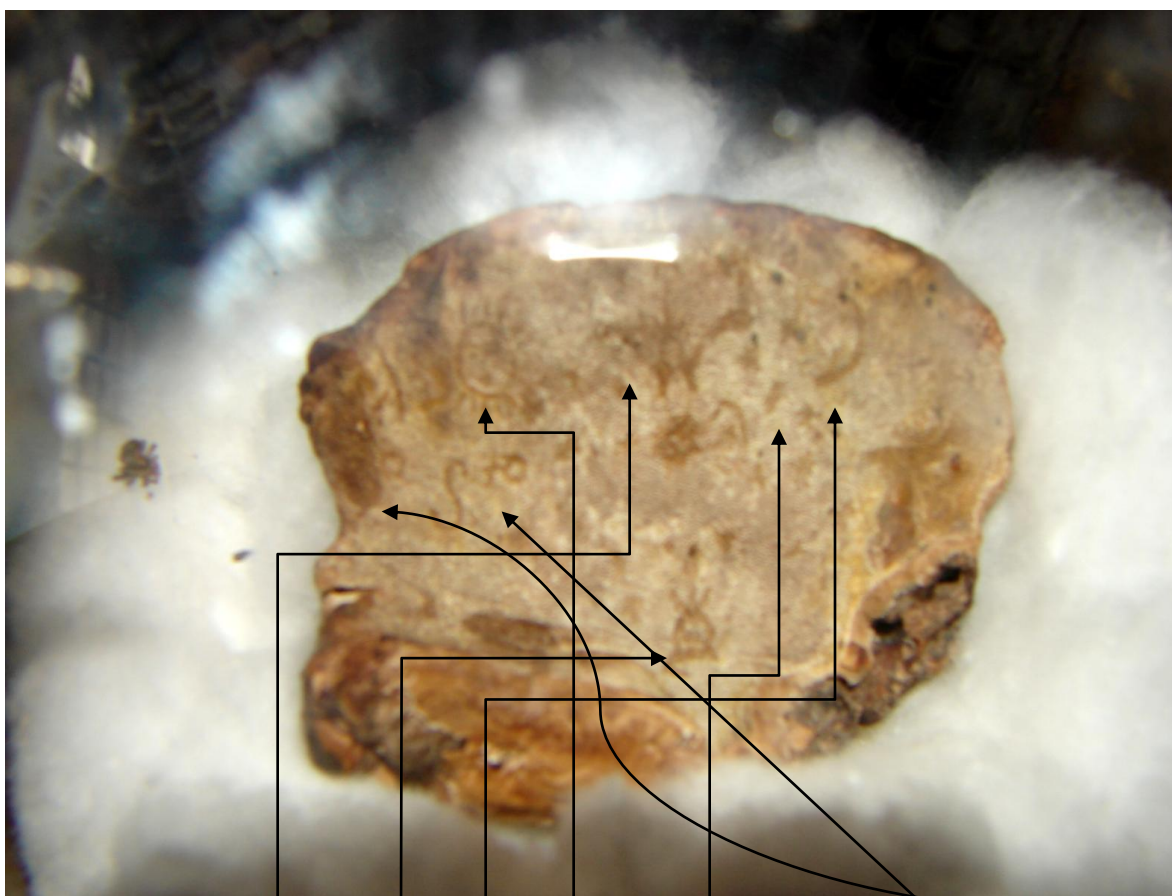
¹⁴⁹ EAC: Los Estados Alterados de Conciencia y la mente son la facultad creadora que distingue al ser humano y la que más claramente participa en lo divino. Dicha facultad se encuentra vinculada de alguna forma con esta región geográfica de la mente que los enteógenos (plantas, hongos, etc.) permiten descubrir. Vid. Joseph M. Ferigla. *El sistema sistémico de la cultura y los diversos estados de la mente humana. Bases para un irracionalismo sistémico*. Barcelona. ED. Anthropos. 1989, p. 83. La necesidad de la experiencia religiosa es tan importante para conocer la profundidad de todas las cosas, que nosotros proponemos utilizar el concepto de Estado Elevado de Conciencia, ya que estas plantas no alteran como los describe la farmacología, sino al contrario desde la antropología, podemos observar que estos Estados son netamente de Elevación y contacto directo con las deidades, en sus distintos planos cosmogónicos.

¹⁵⁰ Cristo. (gr. *Christos*, “el Ungido”). Título dado a Jesucristo, fundador del cristianismo para indicar que era el Mesías (término judío, “el redentor”), anunciado por los antiguos profetas hebreos. Vid. E. Royston Pike. *Diccionario de religiones*. (Adaptación de Elsa Cecilia Frost.), México-Buenos Aires, FCE, 1960, p. 112.

¹⁵¹ La crucifixión, como pena capital, surgió probablemente entre los fenicios. Fue adoptada por otros muchos pueblos de la Antigüedad, pero debido a su crueldad los romanos la reservaron para ejecutar esclavos y criminales de la peor calaña. Este suplico era tan infamante que no se aplicaba a los ciudadanos romanos. Según la tradición, Cristo fue crucificado en una *cruz immissa*, dato que parece quedar confirmado por la afirmación evangélica de que se puso un título o inscripción sobre su cabeza. *Op, cit*, p. 113.

¹⁵² Calvario (lat. *Calvaria*, “calavera”). Lugar de la crucifixión de Cristo en las afueras de Jerusalén, llamado *Gólgota* en hebreo, es decir “cráneo”. El nombre proviene, quizá de la costumbre de dejar ahí las calaveras de los criminales ejecutados o bien de que la colonia tuviera la forma de cráneo. El lugar tradicional se encuentra dentro del recinto de la iglesia del Santo Sepulcro. *Ibidem*, p. 75.

capaces de transformar dichas energías en una expresión creativa. De modo parecido, las deidades solares¹⁵³ o lunares¹⁵⁴ plasmadas en una unión cósmica, junto a las estrellas representan la transmutación de la noche al amanecer, o de lo frío a lo caliente, en una fuerza de despertar espiritual, la armoniosa reintegración de las energías masculina y femenina que dan forma a todo el universo. Finalmente el viaje espiritual, conduce al júbilo del espíritu y al éxtasis original encarnado por estas formas simbólicas. Por otro lado, se reconoce apenas la cifra “80”. Por lo que se ha propuesto en un título etnomicológico que el hallazgo del hongo parece que ocurrió después de los mediados del siglo XIX.



Señor Jesucristo. Calavera. La luna. El sol. Las estrellas. La sigla Santo (Sto). La cifra 80.

El Señor del Honguito. (Fotografía 2. Ramsés Hernández. 2008).

¹⁵³ En Egipto, el dios supremo era Ra, el Dios-sol, cuya muerte se lloraba cada noche y cuya diaria reaparición era saludada con gran alegría. Bajo el reinado de Echnatón, los rayos del sol se convirtieron en símbolo de una elevada religión monoteísta. *Ibidem*, p. 377.

¹⁵⁴ En los *vedas* se diviniza al soma que se convierte en el dios de la luna y soberano de las estrellas. *Ibidem*.

Es probable, dada la inscripción de “80” en la aludida grabación del hongo, que el hecho haya ocurrido en 1880.¹⁵⁵ No tenemos otra referencia escrita, sin embargo algunos informantes claves se dirigen a esta fecha como el año del hallazgo.¹⁵⁶

Para comprender el hallazgo del Señor del Honguito recurriremos a las entrevistas que realizamos durante el trabajo de campo, ya que es importante, la voz del otro, la memoria histórica, y sobre todo el inconsciente colectivo que gira alrededor de esta manifestación de los sagrado. A continuación mostraremos algunos fragmentos de estas conversaciones para darnos cuenta de la fuerte raigambre que tienen estos hombres y mujeres al rededor del Señor del Honguito.

—*Ramsés. ¿Quién lo encontró?*

—*Manuel. Fue un señor, no recuerdo su nombre. Él lo encontró en esta su casa y ahí estaba en un honguito y este posteriormente se lo llevó a un padre, pero yo no recuerdo bien, bien, como se llamaba el padre.*

—*Ramsés. ¿Dónde lo encontró?*

—*Manuel. Lo encontraron en el monte. Que fue el señor, un señor que lo trajo, fue a traer leña y él lo trajo y al traer leña, si pues lo traían en animales cargando, bestias. Pues acá eran burros o mulas o machos los que traían la leña y ahí en la leña se apareció. La leña da hongos en los arboles y en el árbol en ese trozo de leña que traían un hongo en la leña y ahí se apareció el Señor del Honguito.*

—*Ramsés. ¿Cómo lo encontró?*

—*Manuel. Él lo encontró, el señor, porque fue por leña. Bueno, a mi me contó mi abuelo, que se lo encontró su abuelo de él o sea mi bisabuelo. Este, lo trajo, porque antes todo*

¹⁵⁵ Vid. Gastón Guzmán, Roger G. Wasson y Teófilo Herrera. “Una Iglesia dedicada al culto de un hongo, Nuestro Señor del Honguito”, en: *Boletín de la Sociedad Mexicana de Micología*, México, No. 9, p. 140.

¹⁵⁶ El contexto es porfirista en Chignahuapan, que es cuando la hacienda se convirtió en un negocio productivo. Mientras que en Atlamaxac, Paredón, Almeya, entre otros, se fueron convirtiendo, en buenos negocios, con lo cual hubo más producción y acumulación de capital. Ya que por primera vez se introdujo tecnología moderna en la hacienda; por otro lado, el gobierno porfirista formó un sistema doble de poder: a) organizó toda la burocracia administrativa dentro de un escalafón controlado desde la ciudad de México y; b) respetó las administraciones municipales procurando poner siempre a la cabeza de ellas a una persona de confianza. Por otro lado, el maíz alimento básico, tuvo en su rendimiento total a la población abastecida, pero el campesinado vive en total pobreza y el campo no es fructífero.

para hacer de comer era con leña. El fue por leña. Él lo trajo, lo trajo a su casa y al quemar la leña encontró el hongo y ahí se apareció la imagen del Señor del Honguito.

—Ramsés. ¿Desde cuándo está ahí?

—Manuel. Pues, mira ahorita no recuerdo bien, pero ya son décadas que han estado ahí, como de 1880 y fracción, porque haz de cuenta que yo te estoy contando de mis bisabuelos y eso ya es mucho tiempo y la verdad no recuerdo. Allá tiene la fecha. Pues ya tiene décadas y no es de ahorita. Ya tiene tiempo.”

De todos los informantes claves que entrevistamos, fue el único con el cual, pudimos corroborar dicha fecha, ya que la mayoría, no consolida esta dimensión del tiempo, por fechas exactas, sino simplemente se remiten a tiempos inmemorables. Con mayor detalle el señor Julián Arroyo nos dijo lo siguiente.

“—Ramsés. ¿Me podrían explicar cómo encontraron al Señor del Honguito?

—Julián. La tradición oral nos cuenta...que...hace ya bastantes años una persona que se dedicaba a la elaboración de cal de manera artesanal...viaja al monte...al bosque para recolectar el material que necesita para la quema de la cal ya que la cal la extraen de manera natural pero lleva su proceso al andar recogiendo el tipo de material, percibe un olor a incienso. Al caminar dentro de un lugar que se le llama Ocochihuaya se va haciendo más fuerte el olor, entonces le empieza a causar curiosidad... ¿no?, es un aroma muy característico, es un aroma a incienso...al hacerse tan llamativo el aroma, empieza a buscar en donde es, al no encontrarlo pues sigue con su labor de recolección y cuenta la historia que dentro de la recolección que hace, al tratar de dar un hachazo a uno de los maderos que iba a utilizar...este...aparece. También cuenta que es tan insistente el aroma a incienso que empieza a buscar, que empieza a buscar de donde es el origen del aroma y es de esta manera que lo encuentra.”

Como podemos observar, la persona que encuentra al Señor del Honguito es un calero de nombre “Antonio Rojas”, es decir una persona que trabajaba en un lugar donde se elaboraba la cal. Esta calera estaba ubicada en el barrio de Tenextla, cerca del volcán

Quesnox, y cerca de una barranca nombrada *Ocochihuaya*. Al respecto de esta información, don Macario Arroyo nos comento lo siguiente:

“—*Ramsés*. ¿Cómo encontraron al Señor del Honguito?

—*Macario*. Bueno tiene un nombre. ¿Cómo se llama este? (Ahorita me acorde del lugar *Ocochihuaya*) el lugar donde apareció el honguito (risa)...bueno un leñero, fue a traer leña y este...ese leñero subió al monte y al empezar a cortar su leña, encontró un tronco de ocote de árbol de ocote, quiso cortarlo, pero al cortarlo salió humo debajo del palo y él con tanta tentación, porque al salir el humo, le llegó el incienso, olor a incienso. Entonces tomó curia y lo vio, vio el hongo, y estaba el hongo en el árbol, con el pie, en el tronco del árbol y allí vio al hongo y de ahí salía el humo y en el hongo está parado Cristo. Entonces le entró la tentación y con curia lo cortó y se lo trajo pa' su casa. Ese hongo lo tuvo en su casa muchos años, quién sabe qué tiempo, eso si no lo sé. Pues no, serian unos, quizá unos cuatro o cinco años atrás de la construcción. Que ese hombre, lo empezó a prestar a las casas a las familias y se lo llevaban a cada casa y así lo andaban trayendo. Hubo un tiempo que se desapareció y estaba en una casa en un machero ahí estaba tirado el hongo en el machero y entonces las bestias no lo pisaron de casualidad, no lo deshicieron y no le hicieron nada. Entonces, lo vieron y otra vez lo empezaron a llevar a las casas así lo andaban trayendo. *Esteban Rojas*. *Esteban Rojas* era como un mayordomo que había y el padre *Ismael* lo nombró como mayordomo, namás que este hombre, tomó tan apecho todo esto, que pues andaba también allí en la bola. Por ahí le pedían la información y se las daba a su manera sabrá Dios que. Porque él decía que conocía al este al que encontró el honguito *Antonio Rojas* que era su primo, según él decía que era su primo. Pero, pues bueno yo creo que sí.”

Hasta ahora, todos coinciden, en que este calero *Antonio Rojas* fue a recolectar madera, y fue cuando se encontró al hongo y observó que en él se encontraba un grabado de Jesús crucificado, el cual inmediatamente se lo llevó a su casa. Cómo dice don Macario, comenzaron a darlo a conocer, y poco a poco se le comenzó a venerar, ya que este se prestaba para remediar ciertos males, curar enfermedades y defender los hogares de los males. Otra de las cosas que nos llamó mucho la atención, es que algunos informantes

claves nos reafirmaron que la persona que encontró al Señor del Honguito fue un pastor que salió a recolectar hongos. Don Bardomiano Cruz fue uno de nuestros informantes que nos dijo al respecto lo siguiente:

“—Ramsés. ¿Quién encontró al Señor del Honguito?

—Bardomiano. Yo oía pues que decían, que eran unos señores que ya de mucha edad, y que les gustaba buscar hongos y anduvieron buscando hongos y que cuando encontraron los hongos por allá, por la calera ese lugar que esta por allí, allá hacían cal y que juntaron los hongos por allá, encontraron hongos se los trajeron y es que a la hora de limpiarlos en su casa vieron que estaba el Señor del Honguito por eso es el honguito y que esos señores lo mantuvieron en su casa, eran compadres de la señora Elísea, se murieron y le dieron el Señor del Honguito a ella. Entonces ella lo tuvo aquí y le platicó al padre que se llamaba Ismael ya estaba viejito que se lo quitó para llevárselo allá donde está ahora. Porque la señora quería que se hiciera la iglesia aquí y aquí en este lugar. Y el padre no quiso, se lo llevó para allá, entonces se enojaron y ya no se quisieron el sacerdote y la monja.”

Otra interpretación versa, que el Señor del Honguito fue encontrado en un maguey, cerca de un lugar que se llama Teotlatzingo. Doña Aurelia León esto nos narró:

“—Ramsés. ¿Dónde encontraron al Señor del Honguito?

—Aurelia. Ay, pues a bien, a bien, yo no sé...este...yo supe que lo encontraron pero yo no supe ni quien lo encontró ya ni a de vivir él que lo encontró, pero lo encontraron en un maguey, pero yo no sé muy bien si fue aquí en Ixtlahuaca o en Teotlatzingo porque como por allá hay magueyes. Aquí...bueno...aquí en Ixtlahuaca casi no por eso digo que a de ver sido por Teotlatzingo porque allá si hay mucho maguey y ese el honguito es de maguey, y ya haga de cuenta que al encontrarlo, pues se lo entregaron al padre y el padre ya dispuso hacerle ahí su santuario. Bueno...el...dispuso...bueno que se quedara hay y él también se dispuso quedar y ahí se quedó. El padre ahí está sepultado.”

Pero, no fue la única persona que nos persuadió de esta versión, sino que también doña Vicenta Gutiérrez nos narró que un arriero encontró al Señor del Honguito, esto también

fue muy importante ya que nos percatamos que también lo nombran el Señor de la Salud y esto fue lo que nos dijo:

“—Ramsés. ¿Dónde localizaron al Señor del Honguito?

—Vicenta. Pero, ahora sí que el Señor de la Salud por acá se lo encontraron, porque por acá estaba un agujero que habían rascado y allá había magueyes jóvenes y el arriero ahí lo vio y se lo llevó a mi madrina al Señor de la Salud. Si, es el Señor de la Salud. Porque tiene la escoba, tiene el maguey y tiene el honguito. Se arrima uno bien con él y bien que ve uno. Si, está lindo, bien lindo. Pero, al Señor se lo llevaron allá a la iglesia. Es el que ahora sí que vamos y le pedimos al Señor. De que nos mande la salud al Señor de la Salud.”

Para doña Modesta Gutiérrez el Señor de la Salud fue encontrado en un lugar llamado Cacalotitla y esto fue lo que nos narro:

“—Ramsés. ¿Dónde encontraron al Señor del Honguito?

—Modesta. Yo oía decir, que lo habían encontrado en un tronco de palo, en una barranca por ahí por el monte...este...que se llama Cacalotitla, yo conocía a la señora que lo tenía y era hija de María, era católica, enseñaba catecismo y ella me enseñó a rezar a las muchachas y muchachos enseñaba como un grupo ella allá en su casa. Y tengo un tío que él este un día sacamos esa platica y me estaba platicando que este...que este...lo habían encontrado los papás de la señora de mi madrina Elísea y entonces como murieron ellos, yo creo entonces que lo recogió no sé cómo le haría. Mi tío Manuel plática del Señor, dice no pues si lo encontraron...dice...porque andaban creo que ellos buscando leña, las personas andaban buscando leña. Si, así me dijo mi tío. Luego le hicieron su adoratorio, su casita,(cerca de la calera) porque era un altar muy lindo allá donde lo tenían. Todavía existe la casa...si...pero nosotros como íbamos a la doctrina, pues íbamos diario, diario rezábamos ahí y estaba muy lindo su altar...si...y lo que pasó después como ahorita que no llueve lo sacaban...porque el...es de Ixtlahuaca, el señor de donde está ese lugar está en Ixtlahuaca. Y entonces lo sacaban como ahorita que no llueve lo sacaban en procesión así alrededor y rezando...sí.”

Con mucha claridad, firmeza y reconocimiento, doña Modesta Gutiérrez, nos dijo que el Señor del Honguito antiguamente, uno de sus funcionamientos, o ejes rectores, estaba supeditado, a la petición de lluvia. Lo que nos indica, la gran importancia cosmogónica, que entrelaza el Señor del Honguito con la comunidad campesina de Chignahuapan. Finalmente nos gustaría poner la siguiente entrevista de Don Genaro Arroyo, uno de mis informantes claves más ancianos, el cual muy sinceramente me dijo lo siguiente:

“—Ramsés. *¿Dónde encontraron al Señor del Honguito?*

—Genaro. *Según dice la gente anterior que el Señor se apareció en el hongo. En un lugar que se llama Cochihuaya. Ese Señor aparecido, el Señor del Honguito. Iba un señor con su nieto al monte por una barranca. Iban a traer leña. Al trayecto de ir caminado por el barranco, le llegó un aroma de incienso. Y el nieto le dijo al abuelito. -Abuelito no le llega a usted un... (Ya el nieto era grandecito). Ya era grande, ya sabía lo que era incienso. Le dijo abuelito no le llega a usted un aroma como de incienso —Y le digo que sí. (Bueno así fue la plática) Y se siguieron caminando, caminado, y a larga distancia, cómo el señor se les presentó tan chiquito, cómo lo vieron tirado. Eso es lo que no puedo entender yo. Pues ya lo vieron en el hongo como esta chiquito. Como lo vieron en el hongo que estaba tirado. Y no sé quien, si el nieto le dijo al abuelito o el abuelito al nieto: mira, el Señor dónde está. Lo levantaron y se lo trajeron. Según dicen, lo trajeron aquí a este barrio de Ixtlahuaca. Pero allá arriba de los baños. Con una, pues la realidad no se sabe quien lo tenía, y a donde estuvo, con quién estuvo primero, a donde andaba el Señor. — ¿Qué tan grande es? Lo que me admira a mi cómo tú ves un palo tirado, lo ves y te pasas tú ¿no? No le haces caso. Más en esos lugares. Ves una cáscara, un cacho de palo, no le das importancia. — ¿Y cómo el Señor se les presentó para que lo levantaran a ver? Ponte a pensar — ¿si el Señor puede ser aparecido o no puede ser aparecido en él hongo? Poniéndose a pensar — ¿cómo se les presentó para que lo levantaran? Entonces lo levantaron y se lo trajeron. No sabemos a dónde se lo llevaron, quién lo trajo primero. Después lo tenía que un señor y otro cómo amigo, como ahorita tú a mí (si yo lo tuviera) venías y me decías: ¡oye quiero que me prestes al Señor del Honguito! Sí, como no llévertelo. Se lo llevó. Llegó otra persona o ellos mismos, no sé como estuvo. Que lo encontraron en el basurero. Se salió de adentro y lo encontraron en el basurero. Y*

entonces dice no, llévatelo por qué conmigo no quiere estar. Se lo llevó. Sabrá Dios otra vez como lo encontró... tirado en el basurero. No quería estar con él. Entonces es como la aparición de Juan Diego con la Virgen. Cómo no se le aparecía a otra, no más a él y a él y se iba por un lado y por otro. Y la virgen se le presentaba por donde fuera. Así, el Señor como se les presentó cuando lo encontraron. Cómo se les apareció. Cuando se apareció en el basurero. Después, pero quién lo tuvo, a donde estuvo. ¿Cómo se nombrara? No te doy razón de nada. Porque no oí nada de eso. Te digo mi papá de 92 años nunca nos dijo se nombraba fulano, vivía en tal parte. Sus hijos fueron fulano, zutano, nadie, nadie da razón de eso. — ¿Cuántos años tiene? Quién sabe. Entonces al tiempo, se le quedó a una señora que se nombraba Elísea.”

Es aquí, donde comienza una nueva fase. En un principio, el Señor del Honguito fue localizado por un ser humano que relacionaba con el entorno biofísico, al cual se le reveló el hallazgo a través de percibir un fuerte olor a incienso. Al momento de encontrarlo, podemos suponer que este ser humano, tuvo una conexión con el microcosmos, es decir con la micro organización psicológica y simbólica, con la cual pudo identificar los signos que este hongo contenía grabados. Al darle un valor, se detonó un grave sincretismo religioso, el cual lo posesionó al macrocosmos, es decir a un mundo, donde el verdadero Dios es Cristo que reina desde el cielo; entrecruzando; conjuntamente un fuerte valor simbólico y afectivo hacia los hongos. No podemos estar seguros, en qué fecha exacta fue encontrado este hongo, pero la propuesta se presta para suponer que fue en 1880. Durante ese tiempo de 1880 a 1926-1928, se mantuvo en la casa de una hija de María, de nombre Elisea Portilla. Esta mujer dedicó su vida al camino espiritual y mantuvo vivo el movimiento religioso al culto del Señor del Honguito. Ahora pasaremos a analizar las conversaciones sobre el culto y veneración y el conflicto religioso que surge entre 1927 y 1928, denominada la guerra cristera en Chignahuapan.

1928. La guerra cristera: impacto social y religioso en Chignahuapan.

El comienzo de la verdadera fe y encomienda al Señor del Honguito inicia desde que sus proveedores de cuidado se entregan a institucionalizarlo. Esta institucionalización comienza

desde el linaje, ya que el parentesco, tiene un papel importante ya que todos son familiares en esta historia. El fundamento antropológico se contextualiza a través de una red social que forma parte de este culto a través del núcleo familiar de la parte de Ixtlahuaca. Después, se forma en el territorio, un espacio, considerado para el culto. Este culto se llevó a cabo dentro de una casa, específicamente en un cuarto, al cual se le nombro “el oratorio”. Por las conversaciones que tuvimos con nuestros informantes ellos nos mencionaron que la persona encargada de arraigar este culto fue una Hija de María de nombre Elisea Portilla. La mayoría de las voces en esta historia, la reconocen, a partir de ella, comienza la historia. Porqué es un antepasado común, y a través de ella se institucionaliza. La historia la construye esta mujer, cómo la construye el hombre que lo encontró. A continuación dedicaremos algunos fragmentos sobre la historia de esta mujer y el culto al Señor del Honguito. Así como su entrecruzamiento con la guerra cristera, el reconocimiento del padre Ismael García a este culto, hasta llegar a la erección del templo.

Acerca de Elisea Portilla, se sabe que fue una mujer dedicada al cultivo de la religión, Hija de María, catequista, devota al Sagrado Corazón de Jesús, y portadora de los cantos; rituales y diversos cultos alrededor del cristianismo, entre ellos el que nos interesa, es el culto que manifiesta en un oratorio a un hongo. Este hongo recibe el nombre del Señor de la Salud. Se coloca en una habitación especial de la casa de la catequista. El comienzo de un nuevo culto a un hongo se fomentaba a las afueras del centro de Chignahuapan; en la parte de Ixtlahuaca. A través de la historia oral y la memoria de Vicenta Gutiérrez, ahijada de Elisea Portilla, recogimos los siguientes datos respecto a su madrina y el oratorio:

“—Ramsés. *¿Cómo comenzó la adoración al Señor del Honguito?*

—Vicenta. *Pues ya nos tocó la suerte, ya tenemos al Señor de la Salud, entonces en aquel tiempo estaba el padre Ismaelito. Entonces, pues mi madrina, pues la verdad dijo: —pues padre ya me llevaron al Señor de la Salud; usted dice si me lo deja aquí para que sea la iglesia. El padre dijo: —donde quieras. Entonces pues mi madrina pues dijo: —pues vamos a escombrar, ponemos rosas, ponemos plantas, estaba re bonito allí y estaba la Santa Cruz en el patio. Entonces ya venía el padre hacer misa allí. El padre Ismaelito, ya hacía la misa.”*

Las características de este culto, sólo nos permiten ver ciertas dimensiones de análisis, entre las cuales contamos las siguientes: El culto al Señor de la Salud en un oratorio. Este culto está acompañado de oraciones, rezos y cantos y bajo el contexto de la religión católica pero entrecruzada con la comunidad campesina. Según la voz de Vicenta esta fue la enseñanza de su madrina respecto al culto al Señor de la Salud y el esfuerzo por edificar el templo:

“—Ramsés. *¿Qué les enseñó Elísea Portilla?*

—Vicenta. *Ella nos enseñó a rezar ahora si las oraciones y a cantar con ella. Porque mi madrina nos enseñó que este le cantáramos: Oh, Señor de Chignahuapan. Oh, Señor de la Salud, Oh, Señor Crucificado, Danos fuego de tu amor. Mi madrina nos los enseñó su alabito al Señor, esta lindo su cantito del Señor porque es el que nos manda la salud cuando que ya no aguantamos, él es que nos da la vida el Señor. Sí, ella nos enseñó a rezar y ella nos enseñó a cantar y nos dijo: -miren hijas el día mayo tienen que rezar a la Santísima Virgen, el Santo Rosario, con todos los niños. Recuerden lo que yo le ordene. Y pues si, rezamos el Santo Rosario con los niño. Acabamos esto y luego Navidad, pues tenemos que pedir ahora si la posada para que Dios nos bendiga. Y también tenemos que enseñar a cantar a los niños para que los presenten sus papás y se vayan derechito.”*

Respecto al esfuerzo de la Señora Elísea Portilla por mantener el oratorio este es lo que nos comento la señora Vicenta Gutiérrez:

“—Ramsés. *¿Cómo fue la vida de Elísea Portilla?*

—Vicenta. *Mi madrina era solita, la verdad necesitaba dinero, preparaba sus alfajores, preparaba sus gorditas, bueno hacia palanquetas; se iba con el dulce a vender jamoncillos, salía y se iba a ganar sus centavos. Y me dijo: —hija ustedes cuídenme mi casa, tenía hartas gallinas, tenía blanquillo, tenía de todo mi madrina, animales, guajolotes, gallinas, todo tenía. Y me dijo mi madrina: —miren hijas, si yo llego a faltar ustedes van hacer lo de la doctrina y van hacer lo de la navidad, ha sacar las posaditas, que tienen que celebrar. Entonces nos enseñó: —miren hijas, si llego a morir, le voy a dejar a ustedes mi herencia, pero cuiden mis animales, cuídenmelos-. Y se los cuidamos. Pero, además ella dejó dicho*

que le dijo al padre Ismaelito: -que si llegaba a faltar, que se llevan al Señor de la Salud a donde sea la iglesia.”

En este lapso, se observa que las distintas manifestaciones que dicho objeto concede, comienzan a tener una eficacia simbólica, porque representa un elemento de la naturaleza, que cura al ser humano; pero también al entorno biofísico. El Señor de la Salud, es solicitado de vez en cuando para salir del oratorio, con el objeto de sanar, proteger, o simplemente hospedar como protección a los hogares, campos de cultivo, y cosechas, control del tiempo, y las buenas bonanzas. Por ejemplo el señor Manuel Barrera nos dijo lo siguiente:

“—Ramsés. ¿Cuál es la función del Señor del Honguito?

—Manuel. Antes la función del honguito aquí era para pedir las lluvias, para que lloviera, para que estuviera, más que nada aquí este el pueblo, que tuviera las aguas para que salieran las cosechas. Antes, yo te estoy hablando de 1880 a 1910. Antes se tenía que dar el diezmo, bueno los de antes, tenían que dar la cosecha. Si juntabas cien costales, dabas diez costales, porque era el diezmo. Entonces siempre todos los de la comunidad, le pedían al Señor del Honguito que mandara aguas, que hubiera lluvias, que estuviera el buen tiempo. Más que nada que la cosecha. Porque más que nada acá en Ixtlahuaca es de maíz, de frijón, de las habas, papas, todo eso era y todos se iban a pedirle al Señor del Honguito. Sí, porque yo te estoy hablando de 1910 cuando era la Revolución.”

Este ejemplo, demuestra que el concepto de sincretismo religioso funciona en un contexto como este, en que la fusión o la secuela de elementos totalmente mesoamericanos muy allegados al cuidado del paisaje, fusionándose con elementos cristianos. Este fuerte lazo se entreteje gracias a la consolidación y aprobación de un padre llamado Ismael García, el cual, conoció a Elísea Portilla, y por supuesto se enteró de este culto al Señor de la Salud y el cual va tomando importancia entre la comunidad de Chignahuapan.

En el que también se observa que alrededor del Señor de la Salud, está la doctrina a los niños y niñas, también los rosarios, y por supuesto, una vez que el padre Ismael García da

fe de impartir misa en el oratorio se instaura la jerarquía católica con la comunidad y se comienza a organizar a través de las distintas fiestas que ordenan el calendario religioso. Un momento crucial en Chignahuapan, es la guerra cristera, que se desarrolló, entre los años 1927 y 1928. Respecto a este momento debemos de retomarlo ya que también se recuerda como un hecho que no se olvida, que se guarda en la memoria. Ya que Chignahuapan y Zacatlán y toda la Sierra Norte de Puebla son los que con mayor uniformidad han participado en los grandes movimientos históricos del país, desde 1810 y sobre todo en 1926. Para 1926, estaba como presidente Plutarco Elías Calles. Por ese mismo tiempo, comenzó una serie de contradicciones entre el Estado y la Iglesia. En este sentido Jean Meyer comenta:

"La Iglesia católica llegó a México con el conquistador español, y es muy difícil separar lo espiritual de lo secular en los actos y móviles de la una y del otro, ambigüedad acrecentada aún más por la voluntad muy firme que manifestaban los reyes, muy católicos, de "proteger a la Iglesia", protección que fue el origen de todos los conflictos entre la Iglesia y el Estado en las diversas regiones de lo que fue el Imperio español".¹⁵⁷

En Chignahuapan se suspendió el culto católico por decisión episcopal. En realidad no tuvo el impacto que recibió en el Bajío y Occidente, por eso fueron pequeñas las partidas de cristeros. En 1927, conducidos por jefes cristeros Clemente Bárrales y Fernando de Lara, el gobierno se enfrentó a un alzamiento organizado en la serranía de Zacatlán y Chignahuapan, que lo obligó a crear una nueva zona militar (en Tlaxcala), donde se intentaba sofocar todo contacto de rebelión. La comunidad entró a una faceta, sobre todo cuando las juntas vecinales eran las que se encargaban del cuidado de la parroquia del Señor Santiago en la cabecera de Chignahuapan, escondiendo entre vecinos católicos. Por otro lado, había que resguardar el templo haciendo inventario de los objetos existentes destinados al culto, que cada Junta Vecinal saliente entregaba a la entrante: candeleros, vidrios, broncería, lámparas, estatuas, copones, incensario, ornamentos, crucifijos, mesa, órganos, etc. En este periodo, las condiciones políticas y sociales no eran muy favorables.

¹⁵⁷ Jean Meyer, "Los avatares de un conflicto". En: *La Cristiada. 2.- el conflicto entre la iglesia y el estado. 1926-1929*, México, Editorial Siglo XXI, 1973, p. 7.

No había armas, ni ánimos, ni mucho menos que comer, pero si una fuerte sociabilización agrarista. Chignahuapan jamás fue tomado por los cristeros de la región. Sobre esto Don Macario Arroyo nos narró lo siguiente:

“—Ramsés. *¿Qué sabe usted sobre la guerra cristera?*

—Macario. *Pues no, para que le voy a decir, conocí a los cristeros. No los conocí, pero los vi por ahí. Todavía, estaba yo joven, chamacón de unos doce años cuando andaban los cristeros por acá rondando. Tenían su guarida aquí en los baños abajo, ahí estaba su cueva de los cristeros. Los cristeros, el jefe de ellos se llamaba Odilón Hernández, Odilón Vega, era de ahí del cerrito colorado que está ahí abajo. Por ahí vivía Odilón y él era el jefe de los cristeros y vivía hay del cerro para abajo, de aquel lado está por ahí, están las cuevas, y por ahí han encontrado hasta parque ahí de las armas que tenían ahí. Y por ahí andaban haciendo guerra y matando gente. Aquí lo que hicieron en una tarde en la noche como ocho de la noche o una cosa así, como a las ocho de la noche, este, yo era chamacón todavía había hasta soldados y hubo un tiroteo tan fuerte, que se escuchó: “ta, ta, ta, ta, ta, ta”, pero puro, atacaron el cuartel. Todavía hay en el cuarten donde estaba el cuartel antes, aquí en la entrada que llega al palacio, ve como está, para el palacio, para la presidencia, así para acá, en la esquina, en la pared tiene unos agujeros de los balazos de los cristeros, ahí se ven una claraboyas, que atacaron el cuartel. Y entontes estaba su jefe de ellos, era un capitán panzón, grandote, panzón y un sargento y estaban cenando por allá en una fonda. Fueron a la fonda y mataron al teniente, mataron al sargento y balacearon el cuartel para que no salieran los soldados. Nomás mataron a los jefes y se fueron. Por aquí mataron al comisariato y a personas que vivieron esas cosas los mandaban matar, los mataban y en la noche se iban.”*

A pesar de todo lo narrado, esta movilización se dispersó y se exilió de la población en 1929. El párroco Ismael García durante todo ese tiempo de la guerra cristera, desobedeció las órdenes de oficiar la santa misa, ya que estas se celebraban al Señor del Honguito en el oratorio, de forma clandestina. En otras palabras debatió el legado que Jean Mayer postuló:

*“Este triunfo moral de la Iglesia católica debía pagarse muy caro, lo mismo que, más tarde, el del Congreso Eucarístico, prelude de la crisis de 1925-26, o el del 49 centenario de las apariciones de la Virgen de Guadalupe, pretexto de la segunda ola persecutoria. De todos modos, la proclamación del reinado de Cristo en México era ya una respuesta a una persecución bien declarada en 1913, y no se puede ver en ella la causa del anticlericalismo carrancista. No era lo más a propósito para suavizar las relaciones entre la Iglesia y la facción triunfante, tanto que a fines de 1914 los obispos expulsados de México dieron fin a un año comenzado de manera triunfal con una pastoral colectiva sobre la persecución religiosa”.*¹⁵⁸

Por lo tanto Elísea Portilla, el padre Ismael García y la comunidad de Chignahuapan, continuaron el culto, lo que funcionó muy bien para que al final de este conflicto entre el Estado y la Iglesia, se tomara la decisión de comenzar a construir el templo al Señor del Honguito. Antes de pasar a lo que serían las fases de construcción del templo, finalizamos con algunos fragmentos de las entrevistas que levantamos respecto a la guerra de los cristeros y el Señor del Honguito:

“—Ramsés. *¿Qué sucedió en la época de la guerra cristera?*

—Julián. *La guerra cristera le toca al padre Ismael, la gente que le tocó vivir con él cuenta que cuando viene la guerra cristera tiene que huir y platican que trabajaba en el campo como cualquier otra gente y a escondidas hacia sus celebraciones y llevaba a cabo su ministro-”.*

Durante el conflicto político-religioso, el Señor del Honguito fue resguardado por Elísea, el cual no sufrió daño alguno por parte de la rebelión.

“—Ramsés *¿Quién protegió al Señor del Honguito durante la guerra cristera?*

—Macario. *En ese tiempo, al Señor del Honguito lo tenía Elísea Portilla, precisamente esa señora, esa Hija de María, ella lo protegió, lo tenían en su casa. Está del camino de los baños, ahí en la bajada, por ahí hacen lozas, por ahí arriba, está la casa, pero a la Iglesia,*

¹⁵⁸ *Op. cit.* p. 93.

no le hacían nada, nomás puros del gobierno y a la iglesia no. Por eso no atacaban a la religión.”

Una vez que la guerra terminó, los esfuerzos por parte de doña Elísea Portilla, se esfumaron, porque se murió en un lugar nombrado “Las Mesas”. Según sus ahijadas doña Vicenta Gutiérrez y Modesta Gutiérrez, se fue a vender sus palanquetas y por allá le dio un ataque al corazón. En 1937, aún continúan las repercusiones de la guerra cristera, y al padre Ismael García tenía prohibido ejercer su oficio sacerdotal. Lo que nos indica que después de 10 años de sacerdocio en Chignahuapan, todavía tenía que pedir permiso al Supremo Gobierno para llevar a cabo su labor ministerial. Ya en 1941, en plena reforma agraria y el repartimiento de tierra, es cuando se comienza a edificar el templo al Señor del Honguito.

1941-1954. Fases de construcción del templo del Señor del Honguito.

Es importante el templo cristiano, ya que a través de éste funciona la organización social y religiosa. Por otro lado delimita un territorio y forma parte de muchas esferas de la vida cotidiana. En este ejemplo que vamos a desarrollar, es muy importante observar que el trabajo, la unidad y la circulación de energía giran alrededor de la erección del templo. El *tequio* es importante mencionarlo, ya que es una costumbre que a través de su ejercicio se unifica la comunidad y se busca un fin común de bienestar. Otra idea importante es la entrega de energía, es decir, el gran esfuerzo que opera para poder hacer posible el templo cristiano, es mucho el tiempo que entrega la comunidad, se logra a través de la persistencia y por supuesto del padre Ismael García. A continuación mostraremos las fases de construcción.

Primera fase.

El padre Ismael García visualiza el espacio donde será ubicado el templo. Por lo tanto, se eligió un espacio estratégico y que permitiera unificar la parte de Ixtlahuaca y la parte de

Tenextla, ya que es donde el Señor del Honguito goza de un alto valor simbólico entre sus feligreses. Al respecto de la compra del terreno obtuvimos la siguiente información.

Acerca del espacio y la compra del terreno.

“—Ramsés. *¿Por qué eligieron ese terreno y no otro?*

—Macario. *Entonces, buscó un lugar apropiado para eso y aquí estaba. Era un camino, el camino queda por allá, ese va para...iba para Tetela, Tonalá, pá todo eso pegado al cerro de por allá y allí era entrada de los arrieros de tanto de Tetela, Tonalá, Aquixtla, y parte por acá de otros lados, otro rancho que hay por acá allí cruzaban para el otro lado y aquí era el camino para los baños, que había una carreterita de terretería y este, y ahí caminaban los carros, pero él le tomo interés vió un lugar, estaba un lugar así y ahí dice aquí queda la iglesia, vio el pueblo, vio todo, el panorama y le gustó la vista. Entonces aquí vamos a ver de quien es el terreno y aquí queda muy bien el terreno de la iglesia. Entonces se informó de quien era el terreno y tuvo que recurrir a mi papá, se llamaba Cándido Arroyo. Entonces, ya lo vino a ver y le dijo que le diera el terreno ese para la iglesia. —Sí, si, como no.”*

En esta entrevista observamos que el paisaje circundante cumple una función fundamental, ya que este se comienza a tomar importancia desde el punto de vista del paisaje ritual. En sus estudios entorno a la sociedad mexicana, Broda incorpora el análisis del paisaje como un elemento significativo y propone que la observación de la naturaleza tenía un papel importante en la sociedades prehispánicas, particularmente en el ámbito de la religión; esta observación estaba referida a los ciclos estacionales así como al medio ambiente.¹⁵⁹

Segunda fase.

En ese mismo año, se comenzó a trazar el modelo arquitectónico del templo del Señor del Honguito. Una vez hecha la traza por el padre Ismael García, cuyo modelo está inspirado

¹⁵⁹ Johanna Broda. *Op, cit.* pp. 461-491.

en el templo el del Señor de la Buena Muerte de Texuicuixpan. Se comienzan a hacer las primeras cepas, para la construcción y es así como da inició la erección del templo.

“—Ramsés. ¿Cómo comienza la construcción del templo?

—Macario. Y, ya que lo vende, empezaron a ver y todo eso y ya lo empezaron a trazar y hicieron unas cepas ya para la construcción pero vieron que era muy poca cosa y sobre todo el lugar estaba de la puerta de la iglesia para adelante era el terreno. Entonces, se le ocurrió al padre Ismael, le pidió a mi papá que le diera otro pedazo más atrás, pero ese terreno de más atrás ya era de su hermana, ya no era de él. Entonces, le dijeron a mi tía y ya arreglaron, y ya les dio todo lo que es la iglesia. Todo lo que es la iglesia les dio para la construcción. Eso fue en 1941 a principios de año.”

Una vez que la iglesia es ampliada, con la compra de otro terreno, esta queda totalmente llena en sus dimensiones espaciales, tanto estratégicas, como de circulación de bienes, cultura, economía, política y religión; dio inicio su tercera fase.

Tercera fase.

El padre Ismael García convocó el 6 de enero de 1941, en la Parroquia de Santiago Apóstol a la comunidad de Chignahuapan para organizar una peregrinación con piedras para construir el templo. Cabe señalar que el padre una vez que obtiene el terreno para el templo, comienza a construirlo e inmediatamente traslado al Señor del Honguito y lo colocó en un altar provisional.

“—Ramsés. ¿Cómo se organizaron para la construcción del templo?

—Macario. Entonces, el señor cura Ismael organizó allá en la parroquia una peregrinación para que la gente trajera materiales para la construcción. Así como venían al lugar saliendo de misa del pueblo primero, salía la gente y todos salían por ahí juntando una piedra, otra piedra por ahí, piedras todo eso en el camino. Llegaron e hicieron su montón de piedras.”

Esto es un ejemplo sobre la circulación de energía, *tequio*, cooperación, trabajo. Para Catharine Good, en sus trabajos sobre los nahuas de Guerrero expresa su observación acerca de esto: “*fuera y energía vital que circulan como expresión de conexiones entre humanos, y entre la comunidad y los santos, puntos del mundo natural, los muertos, cuerpos astrales, animales y vida vegetal, entre otros*”.¹⁶⁰

Esta parte también de un punto nodal de análisis etnohistórico ya que la cooperación, el trabajo de equipo o *tequio*, es una forma de organización social comunitaria que funciona desde la época prehispánica como fuente de energía aplicada a contextos religiosos. Respecto a las faenas para la construcción del templo, nuestra fuente etnográfica nos dijo lo siguiente:

—*Ramsés. ¿Quiénes construyeron dicho templo?*

—*Manuel. Fueron las comunidades, las dos comunidades: el barrio de Tenextla, el barrio de Ixtlahuaca, porque aquí apareció y Chignahuapan el municipio.*

—*Ramsés. ¿Cómo lo construyeron?*

—*Manuel. Pues, lo construyeron de piedras, con faenas todo fue faenas, con cooperaciones, los ejidos cooperaban y los presidentes apoyaron mucho con este con material. Todas las autoridades apoyaron mucho para construir ese templo e igual las personas daban el diezmo o las limosnas que se les dice últimamente, pero antes todos daban el diezmo; algunos daban con frijol, con maíz; otras personas, o sea madres solteras, pues daban con sus gallinas, con un huevito, o sea con los recursos que ellos tuvieran. Todo fue unión para que se construyera allá el templo del Honguito.”*

El panorama teórico sobre la unidad, el trabajo y la entrega de energía; así como ofrendas y diversas maneras de interactuar de forma armónica y cooperativa en la construcción del templo, se relaciona con el postulado de la doctora Catharine Good cuando habla sobre el trabajo entre los nahuas de Guerrero. Es aquí donde observamos el llamado modelo

¹⁶⁰Vid. Catherine Good, (et al), *op. cit.* 2007, p. 19.

fenomenológico cultural.¹⁶¹ Este concepto nos ayuda a explicar los procesos de resistencia entre los seres humanos de Chignahuapan; porque la erección del templo, fortalece las relaciones sociales, que son el mecanismo principal para circular bienes y trabajo internamente en estas ocasiones con sus particularidades. En el ejemplo de las faenas comprendemos que las relaciones sociales representan la movilización colectiva de recursos económicos que se logran por medio de las relaciones sociales, que son el mecanismo principal para circular bienes y trabajo internamente en estas ocasiones.¹⁶²

Por otro lado, también comprendemos que existe el *tequio*, trabajo o faena. El cual es un concepto para muchas actividades relacionadas con la celebración y que abarca todo uso de energía humana, física, espiritual, intelectual, emocional; para realizar un propósito específico, definido en términos sociales.¹⁶³ Por otro lado nuestra fuente etnográfica nos hizo observar que para ellos unión y trabajo significa algo muy distinto, pero particularmente complementarios en la actividad de entrega de energía:

“—Ramsés. *¿Ustedes cómo comunidad campesina son unidad y trabajo?*

—Manuel. *No, la unión es para hacer el templo. Trabajo es aparte. Aquí en la comunidad es un beneficio para la comunidad. El beneficio de nosotros que tenemos al Señor del Honguito. Pero, no la unión no es trabajo. Nos unimos porque es un beneficio para la comunidad. Que tenemos que trabajar, si sacrificamos un día. Aquí se une uno y hace uno por faenas, es el tiempo que da uno. No hay que confundir la unión con el trabajo.*”

Pero sobre todo para todos mis informantes este trabajo significó mucho esfuerzo y así lo expresaron:

“—Ramsés. *¿Cómo se construyo el templo?*

¹⁶¹ Vid. Catharine Good, 2004a, *op. cit. Versus*. Catherine Good, “Ofrendar, alimentar, nutrir: los usos de la comida en la vida ritual nahua”, en: Johanna Broda y Catharine Good (coord.) en: *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, CONACULTA, INAH, UNAM, IIH, 2004b, pp. 307-320.

¹⁶² Vid. Catharine Good, 2004b, *Op, cit.* p. 314.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 137.

—Julián. *Esto nos indica algo muy importante que la iglesia se construye a base de mucho trabajo y mucho esfuerzo de la gente. En ese entonces el arraigo religioso era muy importante dentro de la comunidad. La gente lo que aportaba lo aportaba de corazón con gusto. Platican nuestros antepasados que era mucha gente la que llegaba. Los domingos se celebraba la misa por la mañana y terminando la misa de la mañana el padre les anunciaba que había que hacer faena y la gente salía hacer faena. Eso es en cuanto a los trabajos que la gente aportaba. Pero de antemano sabemos que dentro de todo ese trabajo aparte se necesitaba también la economía (dinero) porque en el transcurso de la semana había gente que trabajaba estamos hablando de que las faenas eran los fines de semana. El resto de la semana había gente trabajando. Bueno... ¿cómo se solventaba este gasto? Tenían gente que se les llamaba colectores. Esta gente salía a las comunidades y a lugares un poquito lejanos. Entonces lo que hacían ellos era pedir para la construcción de la iglesia. De esta manera recolectaban ellos parte de la economía para poder pagar los salarios de los trabajadores de la semana. Cuentan algunos que les tocó a los recolectores que de los recursos que recolectaban también les pagaran su semana porque tenían que comer ¿no? Tenían que subsistir. Esa fue otra de las maneras que utilizaron para poder solventar los gastos económicos en la construcción de la iglesia del Señor del Honguito-”.*

Cuarta fase.

El 3 de mayo de 1941, el padre Ismael García, junto a toda la comunidad de Chignahuapan y pusieron la primera piedra del templo. Evento cívico-religioso que simbolizó el comienzo de una nueva era del Señor del Honguito.

“—Ramsés. *¿Cuándo se pone la primera piedra del templo?*

—Macario. *El cura Ismael consiguió un albañil, ese albañil vio y empezó a trabajar a cimbrar las piedras y este ya estaba todas las cepas. Cuando él quiso hacer una misa a la intemperie el 3 de mayo¹ fue la primera peregrinación que hubo para traer materiales. Después, dispuso que se hiciera el 3 de mayo el día de la Santa Cruz se pusiera la primera piedra. Entonces ya, pusieron la primera piedra el 3s de mayo de 1941, y ya siguieron trabajando y este...este...así se fue haciendo la iglesia y ahí el Señor del Honguito el padre*

Ismael lo recogió y le puso un oratorio ahí en el terreno de tabla y ahí estaba el Señor de Honguito. Trabajando alrededor de los lados, pero ya estaba el honguito allí.”

Por otro lado cuando se puso la primera piedra o mejor dicho cuando se bendijo, se firmó la escritura donde acreditaba al padre Ismael García el nuevo propietario de las tierras de don Cándido Arroyo, sobre esta nos narraron lo siguiente:

“—Ramsés. ¿Por qué eligió el padre Ismael García el 3 de mayo?

—Don Macario. Entonces el padre Ismael puso ese día el 3 de mayo, el día de la Santa Cruz, el día del albañil. Es precisamente la piedra que está ahí (está acá en la esquina) donde está el adoratorio que está de este lado (lado derecho de la fachada de la iglesia), en la esquina ahí está, ahí se puso la primera piedra, ahí se puso la escritura. Mi papá ahí le dio la escritura en una botella ahí la pusieron, ahí está la escritura. Que nada más lo sabemos, pues quizá unos dos, que nadie sabe si hay escritura o que cosa. No más porque yo lo vi y vi los papeles y mi papá, vi como se los dio al padre Ismael. Ya le digo ahí pusieron todo por eso se hizo la fiesta el 3 de mayo.”

Todos continuaron cooperando y como material de gran importancia para la construcción del templo fue la cal.

“—Ramsés. ¿De qué material esta hecho el templo?

—Luis. Además de eso se dice igual que para lo del material y el demás material que se ocupa para el pegado de piedra. En ese tiempo había muchas personas que se dedicaban hacer cal. La cal de antes era la cal viva que le llama ¿verdad? cal viva. Entonces el padre se da a la tarea de buscar y entre las personas que había porque en ese entonces había muchas. El padre les compraba y aparte daban su cooperación para hacer cal igual para la construcción de la iglesia. Eso es en cuanto a la cal. La arena se iba al río que es aquí a diez minutos se iban a traerla en sus carretones. Ya sea las personas que daban faenas que daban un viaje o dos de carretón. En vez de faena o venir a pegar piedra daban esos dos viajes de arena para lo mismo de la construcción de la iglesia. Ese es otro punto o algo que va con lo de la construcción.”

A partir de este momento, el padre Ismael García instauro al Señor del Honguito dentro del calendario ritual cristiano, el cual es el siguiente:

Fecha	Fiesta patronal.	Evento.
6 de enero	Santos Reyes	Misa
3 de mayo	Santa Cruz	Misa. Bendición de las cruces
30 de mayo	Virgen del Sagrado Corazón	Misa
Mayo-abril. (Fecha movable)	Jueves Santo	Misa. Peregrinación del Santísimo a 7 altares hasta llegar a la inmaculada
23, 24 y 25 de julio	Santiago Apóstol	23 de julio. Sale Sr. Santiago al templo del Señor del Honguito. 24 de julio. Salé Sr. Santiago del templo del Señor del Honguito a la Inmaculada. Después de modifíco del 24 al 25
15 de agosto	Virgen de la Inmaculada Concepción	Misa
4 de octubre	Señor del Honguito	Misa
8 de octubre	Virgen de la Inmaculada Concepción	Misa

Pero, no sólo instauró a los santos, sino que organizó a la comunidad en mayordomías¹⁶⁴ para que estos contaran con sistemas de representatividad jurídica dentro de las fiestas. Este sistema de cargos se mantiene vigente hasta la actualidad en el templo del Señor del Honguito así como las fechas. Al respecto tenemos este registro etnográfico:

“—*Ramsés. ¿Cómo organizo el calendario religioso el padre Ismael García?*

—*Macario. El padre Ismael formó la fiesta y fueron la de...el 6 de enero, el 3 de mayo, el día último de mayo y este...el 15 de agosto y el 4 de octubre que era el principal día del*

¹⁶⁴ Las mayordomías están constituidas por hombre y mujeres elegidos por los miembros de una comunidad y su función es estar al cuidado de los santos. La vida de la colectividad en todos los órdenes gira con relación a ellos y a los calendarios religiosos agrícolas de las comunidades. Además de los santos patronos, durante el ciclo de ceremonias y rituales anuales se celebraba a otros muchos otros santos, los cuales coincidían en el calendario agrícola con las deidades o mejor fuerzas de la naturaleza a las que se solicitaba sus favores en torno al calendario anual de la agricultura, las bondades de la laguna y la regularidad del ciclo de la lluvia y el agua. Vid. Margarita Loera Chávez y Peniche. *La tierra de los Santos. (El Valle de Toluca en el siglo XVIII)*. Cuadernos Mexiquenses. Serie Cronistas. 33. México. 2005, pp. 9 y 13.

Señor del Honguito, ese día fue la aparición el 4 de octubre y formó mayordomos para esa cosa, para las festividades...huuu...se hacían buenas fiestas, cuatro o cinco fiestas eran al año, así estuvo hasta que él, mientras él estuvo, porque se enfermó...y...este...pues...ya, vino a morir hasta mil novecientos cincuenta y ocho murió el padre, el padre Ismael.”

Quinta fase.

Antes de morir el padre Ismael García convocó al cura coadjutor de la parroquia de Santiago Apóstol Ildefonso Illescas Pichardo, el cual fue enviado por el señor Obispo de Tulancingo el día 15 de julio de 1954 a Chignahuapan. Esta convocatoria tuvo como objetivo que el padre Illescas terminara el templo del Señor del Honguito. En las palabras del padre Illescas esto nos narró:

“—Ramsés. ¿Cómo fue su intervención en la construcción del templo?

—Padre Ildefonso Illescas. El padre Ismael quien fue quien los comenzó, estaba muy enfermo, paralítico o casi paralítico, me manifestó (yo venía como párroco coadjutor), que su deseo era que terminara de hacer ese templo. El lo había iniciado, el lo había trabajado por mucho tiempo. Entonces le faltaba mucho al templo. Entonces su voluntad era que yo trabajara para que terminara el templo.”

Del 15 de julio de 1954 a 1955 más o menos, el párroco Ildefonso Illescas terminó de edificar el templo del Señor del Honguito. Cumplió el deseo del padre Ismael.

“—Ramsés. ¿Respecto a sus colaboraciones cuales fueron?

—Padre Ildefonso Illescas. Pues nada, que les deje bien terminado el templo, cuando yo llegué todavía les faltaba varias bóvedas, faltaba el piso, faltaba todo el engarce del templo. Luego le pusimos un jardín, la imagen de Cristo Rey. Todo esto lo logramos con las limosnas de la parroquia, lo estuve yo ahorrando y con eso trabajé y en año y medio terminado ya cuando yo lo tomé en mi cuenta. Todavía viviendo el padre y cuatro años y el lo vió terminado todavía el padre Ismael, a demás vino el Sr. Obispo de Tulancingo. Un

señor que se llamaba Almeida y el hizo la consagración del altar y la bendición de todo el templo. Yo lo traje.”

Por otra parte, el brazo derecho del párroco Illescas, Don Macario Arroyo nos comentó su experiencia como cuidador del Señor del Honguito durante la construcción de su templo:

“—Ramsés. ¿Cómo es su experiencia como sacristán a lado del padre Ildelfonso Illescas?

—Macario. Pero...este...vino el padre Illescas y él se quedó al frente de todo. Entonces a la iglesia, cuando llegó el padre Illescas ya estaba la mitad de la iglesia formada, ya estaban todas la paredes...y...este...y...parte de bóvedas, tenía la mitad de bóvedas, ya la mitad de la iglesia. Ya el padre...este padre Illescas terminó la, todas las bóvedas, echó los pisos. Y yo, en ese tiempo, cuando se formó allí, que puso el oratorio, yo ahí me quedaba, ahí en ese oratorio para cuidar el honguito en la noche, ahí dormía, yo solito me quedaba. Sí, pero después me fui de sacristán y ya no me quede allí. Estaba mi tío y se iba a quedar y ya después terminó el padre Ismael, se murió y ya. Ya el padre Illescas terminó y ya todo. Hasta que yo me acuerdo fue todo eso porque yo estaba acá, estaba en el pueblo por todas parte andaba yo y mi papá vivía acá, el que estaba encargado de todo.”

Finalmente, cuatro años más tarde en 1958, muere el padre Ismael García y queda como sustituto el padre Ildelfonso Illescas Pichardo, durante 48 años de servicio a la parroquia de Santiago Apóstol.

Durante este tiempo, los padres Ildelfonso Illescas y el Obispo de Tulancingo Miguel Darío Miranda y Gómez, se plantearon el problema de cómo debería llamarse el templo. Al respecto de esto se desataron tentativos nombres sustitutos sobre el origen de un culto clandestino a un culto institucionalizado. Por ejemplo en un inicio fue “Iglesia del Honguito”, “Iglesia del Señor de la Salud” y finalmente “Iglesia de Nuestra Señora del Sagrado Corazón de Jesús”. Esta es la razón:

“—Ramsés. ¿Por qué se llama la iglesia de Nuestra Señora del Sagrado Corazón de Jesús y no el templo del Señor del Honguito?

—Padre Ildefonso Illescas. Bueno, espérate antes una cosa importante. El padre Ismael y muchas personas tenían y tienen devoción a esta imagen. Una pregunta ¿es de origen divino o es de origen humano? Hace muchos años cuando era el Obispo de Tulancingo el señor Obispo don Miguel Darío Miranda y Gómez. El señor Obispo vino aquí e hizo una investigación acerca del origen del hongo y también si el templo podría dedicarse o llamarse del Señor del Honguito. El señor Obispo no aprobó nada de eso. Podía ser que una persona le haya pintado allí con una aguja la imagen de Cristo. El templo no debía llamarse del Señor del Honguito, sino que debía llamarse de nuestra Señora del Sagrado Corazón de Jesús.”

Esta es una pregunta relevante, la cual nos conduce a otra fuente escrita donde se pone en tela de juicio este fenómeno religioso del Señor del Honguito, el cual posiblemente pudo ser la creación artística de un conjunto de monjes, para atraer la atención de los sacerdotes expertos en el manejo energético de los hongos enteogénicos, que ocultos en las barrancas del *Quesnox*, simulando altares cristianos, afrontando realidades elevadas de conciencia, se ocupaban de conectarse con las deidades a través de la ingesta de los hongos enteogénicos. Esta hipótesis proviene de Ramón Kuri, la cual no es nada reprochable y dice así:

“En los años treinta y cuarenta, hubo dos misioneros de sacerdotes redentoristas (otros dicen que mercedarios) y de acuerdo con la tradición local dichos padres intentaron atraer la atención de los comedores de hongos alucinógenos que profundamente lo hacían en lo profundo de las barrancas para hablar con Dios, improvisando altares cristianos en las cuevas”.¹⁶⁵

Estas dos últimas hipótesis respecto a cómo apareció el “Señor”, Cristo sobre el sombrero del Honguito, para transformar a este último en un instrumento de culto en la comunidad, se suman a las que originalmente narramos del milagro ocurrido en las barrancas cuando los habitantes locales lo encontraron. Todas ellas tienen en común que son relatos contados por la gente del lugar. Es decir desde el punto de vista antropológico se trata de una perspectiva *emic*, sin embargo, también son relatos que se transforman en historia oral en tanto que en

¹⁶⁵ Ramón Kuri, vol. II, *op. cit.* p. 188.

ellos se asoma el manejo de un suceso del pasado con una intención. Claro que esa intención cambia de acuerdo a quien la narra. En los relatos donde el Honguito fue encontrado en el entorno biofísico con la imagen de Cristo plasmada en su superficie por los herederos de la tradición, se esconde un asunto de carácter sincrético, que también podría interpretarse como un acto de resistencia. O sea la pervivencia de hacer contacto con “la divinidad” mediante una ingesta de “hongos sagrados” se esconde en hacer culto a un hongo que en apariencia tiene la peculiaridad de representar un milagro católico: la aparición de la cruz sobre el sin ninguna otra explicación. Cabe agregar aquí otra cuestión que liga la religiosidad con el entorno biofísico: la cruz es también un elemento de culto, que tiene un simbolismo fundamental en las ceremonias religiosas locales del día 3 de mayo, época en que se solicitan las lluvias, y en las del 4 de octubre cuando concluyen. La otra historia, la narrada por el cura del templo pone en duda el milagro del relato anterior o mejor ni parece saber del mismo, como tampoco aparece en ella ningún aviso de comprensión o conocimiento de la cosmovisión en la que los “hongos sagrados” juegan un papel determinante. La última en cambio, que más que historia oral, es escrita, si parece tener conocimiento de esto último, pone como autores de la imagen a dos religiosos cuya intención es acabar con “la costumbre” , tan arraigada no sólo en la localidad de Chignahuapan sino en toda el área comarcana donde obviamente hay condiciones en el medio ambiente y en la cultura semejantes en el campo de la cosmovisión de la que tanto hemos hablado y de la que algunos de otros de nuestros informantes nos da más elementos para intuir que detrás del culto hay cierta evidencia de su existencia.

“—Ramsés. ¿Qué significado tiene el Señor del Honguito?

—Julián. Aquí vamos a tomar en cuenta algo muy importante. El honguito, debemos de entender que es un medio, por el cual se hace presente el Señor, pero, realmente la esencia de lo que tenemos aquí es a nuestro Señor grabado, ahí presente como un testimonio más de que él es el que todo lo puede y que no hay barreras para decir donde me puedo aparecer y donde puedo estar. Y, el testimonio está ahí. El testimonio está dentro de lo que nosotros tengamos como fe y también presente en lo material. Cómo les digo es el honguito es algo material es un medio por el cual se hace presente el Señor, pero, debemos tomar en cuenta la esencia de lo que está grabado.”

Por un lado observamos que el inconsciente esta estructurado lingüísticamente. Por el otro vemos que en los sistemas simbólicos se clasifican, unen, oponen a una serie de elementos. En ellos resalta la idea respecto a que el Señor del Honguito, es un fenómeno sagrado que desde un principio se generó desde su lado de liminalidad, en la cual se abrió la oportunidad de crear una comunita; es decir generó solidaridad, homogeneidad y hermandad espontánea, con un grave problema de que su lógica tiene que buscar ciertas formas de organización mínimas para su existencia; porque cuando una comunita se institucionaliza se acaba. Esto tiene una razón ontológica desde un principio inagotable. Pero que es necesario posicionar dicho trabajo en un análisis etnohistórico de diacronía-sincronía, junto con la etnografía, lo cual me permitió continuar estudiando dicho fenómeno hasta la actualidad, el cual pervive desde 1880 al 2009.



Sin título y año. Anónimo.

Capítulo VI

Época contemporánea

2009. Un acercamiento desde la etnografía a la fiesta del Señor del Honguito.

Al iniciar nuestra investigación, se mencionó que el ritual realizado por los “cantores” y “feligreses” al Señor del Honguito, en la región de la Sierra Norte de Puebla se llevan a cabo en altares domésticos que forman parte importante de toda familia campesina, aunque los altares de los hogares de los “feligreses” tienen una liga sincrética y particular con los trabajos que se realizaron (en el pasado indígena) en la montaña. Es decir, desde allí se da seguimiento al logro de los buenos temporales y se acude a pedir la cura de la enfermedad. Acceder a esta actividad, que para los habitantes de la región forma parte de su vida diaria y del ciclo agrícola, casi siempre se puede lograr sólo superficialmente porque su verdadero contenido es algo que está en el marco de la clandestinidad¹⁶⁶.

En primer lugar, porque desde el Virreinato no forman parte esencial de lo impuesto por la religiosidad hegemónica, es decir, la católica y, segundo, porque el uso de plantas y otros elementos curativos, de manera especial los “hongos sagrados” se han sido calificados dentro de los ámbitos de la brujería y el consumo de sustancias tóxicas. Es decir, lo prohibido. Ante ello, el trabajo antropológico sólo logró llegar a un punto verdaderamente ritual, mientras que el culto a los hongos no se me fue revelado ni en la información, ni en la práctica, ya que la comunidad enmarcó esta situación como algo prohibido, como olvidado o enterrado ya.

Después de algunos meses de convivencia para obtener la confianza de los habitantes, quienes nos permitieron acompañarles inicialmente a los rezos del rosario y llevados a cabo en privado en los altares domésticos y siempre escondiendo, negando o calificando de “práctica usada por los antepasados” el uso de los “hongos sagrados”, tuve la posibilidad de acompañarles en las labores de recolecta de distintas especies de los hongos, pero siempre negando su uso sagrado en la actualidad. Por lo tanto, este apartado etnográfico tiene como

¹⁶⁶ En otras palabras es “oculto”, de ahí el culto, porque solo los especialistas rituales tienen acceso y contacto con la energía de la deidad, es decir que se inducen a un Estado Elevado de Conciencia.

eje conductor del discurso, fundamentalmente, el rezo del rosario, las pláticas y experiencias en los días que logramos ser invitados a esta actividad ritual, como fueron “la fiesta del 3 de mayo”, “la fiesta del 4 de octubre”.

Del Altépetl al Templo del Señor del Honguito y su asociación con el Tlalocan prehispánico.

Desde tiempos inmemorables el culto al agua y a la montaña ha sido eje rector de la composición cultural de muchos grupos humanos que habitaron el paisaje mesoamericano. Esto por lo tanto nos indica que después de observar que la estructura política, territorial, económica, social y religiosa que se conglomeraba en un espacio denominado como Altépetl, en el que se llevaban a cabo todas las actividades administrativas que finalmente funcionaban sobre el comportamiento de la estructura social, es la matriz que simbolizó el mundo mesoamericano sobre el numen rector nombrado Tláloc (deidad del agua) y que habitaba en el interior de las cuevas denominado como “Tlalocan”.¹⁶⁷ Por lo tanto, Altépetl (cerro-agua) lo aplicamos al poblado de estudio (Chignahuapan) bajo la siguientes interpretaciones, podría a la vez sintetizar la unión entre Tamoanchan y Tlalocan, su glifo era la representación de una montaña rodeada cuya base se torcía hacia a dentro y en muchas ocasiones se representaba con una barra horizontal en la base a la que se ataba el glifo del agua o simplemente con una franja que servía como representación estilizada del elemento Atl (agua) o quizá los dientes de Tláloc dios de la lluvia.¹⁶⁸

Respecto a esto, pensamos que el templo del Señor del Honguito puede verse como la imagen de un cerro; el interior como un espacio sagrado donde se concentran las fuerzas divinas y se llevan a cabo prácticas que legitiman las creencias locales. Al entrar al templo (la puerta sería la entrada de la cueva), en –“el mundo interno” –observamos una identificación con el culto a los muertos que ya regresaron al seno de la tierra, son los

¹⁶⁷ Fray Diego Durán, *Historia de las indias de la nueva España e islas de tierra firme*. Tomo II, México, Editorial los Cien de México, CONACULTA, 2002, p. 89.

¹⁶⁸ Margarita Loera, *Memoria...*, op. cit. *El último párrafo apud*. Eleanor Wake, “El Altépetl Cristiano: Percepción Indígena de las Iglesias en México, Siglo XVI”, en Vega Sosa, Constanza, Coordinadora, *Códices y Documentos Sobre México*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000, p. 467.

ancestros, los progenitores del pueblo y la raíz de su memoria.¹⁶⁹ Así, nosotros consideramos que el templo del Señor del Honguito debe ser considerado como la emulación del Altépetl, pero de manera simbólica. Ya que como observamos que en este templo el culto de Dios y los santos “...era la estructura religiosa inmutable de la salvación, la eternidad y los sacramentos; la esfera de los santos, más en primer plano, era la organización y la economía de la vida cotidiana del Altépetl (comunidad) y de la vida, el mundo de la experiencia viva en evolución.”¹⁷⁰ Por estas razón planteamos que las fiesta a un hongo (de carácter mesoamericano) a través de 9 rosarios que van del 23 de abril al 1 de mayo, de las festividad a la Santa Cruz el 3 de mayo, y finalmente, el 4 de octubre día de San Francisco (todos estos últimos de corte católico) son elementos religiosos que al unirse forman una dimensión denominada sincretismo religiosos porque está asociada al ciclo agrícola.

“En el contexto del *sincretismo* con la religión católica es sobre todo el culto campesino vinculado con los ciclos agrícolas, las estaciones y el paisaje que rodea las aldeas, el que han mantenido importantes elementos de la cosmovisión prehispánica. Esta preservación se debe a que ha habido continuidad en las condiciones del medio ambiente y de las necesidades vitales de la población. En este sentido, los cultos del agua y de la fertilidad agrícola siguen teniendo la misma importancia de hace siglos para el campesino indígena”.¹⁷¹

Para comprender las dimensiones de este sincretismo religioso tenemos que tomar en cuenta que cómo los “frailes les mandaron hacer muchas cruces y poner por todas las encrucijadas y entradas de pueblos, y en algunos cerros altos, ponían ellos sus ídolos debajo ó detrás de la cruz. Y dándole a entender que adoraban la cruz, no adoraban sino las figuras

¹⁶⁹ Margarita Loera, Historia..., *op. cit.* p. 173.

¹⁷⁰ James Lockhart, *The Nahuas After the Conquest. A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico Sixteenth Through Eighteenth Centuries*, Stanford. Stanford University Press, 1992, p. 254. Tomado de Alessandro Lupo, “La cosmovisión de los nahuas de la Sierra de Puebla”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (Coords.), en: *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. Biblioteca Mexicana. Director: Enrique Florescano. Serie Historia y Antropología. México, CONACULTA, FCE, 2001, p. 346.

¹⁷¹ Johanna Broda, “La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coord.), *Cosmovisión, ritual e identidades de los pueblos indígenas de México*. Biblioteca Mexicana. Director: Enrique Florescano. Serie Historia y Antropología. México CONACULTA, FCE. 2001, p. 169.

de los demonios que tenían escondidas”.¹⁷² Esto mismo ha sucedido con un hongo en el cual se ha plasmado una cruz con el fin de ritualizar de manera consciente el culto católico y de forma inconsciente aflora en la memoria de los campesinos de Chignahuapan el culto al agua y a la montaña. A continuación pasaremos a describir primero la fiesta del rosario o novenario, para después pasar a la fiesta del 3 de mayo día de la santa cruz y finalmente cerrar con la fiesta del 4 de octubre día de San Francisco de Asís.

Fiesta de apertura al ciclo agrícola, del 23 de abril al 1 de mayo: el rosario al Señor del Honguito.

Antes de la fiesta del 3 de mayo, es decir la fiesta de la Santa Cruz, la principal del Señor del Honguito o el Sr. de la Salud, organizada por la mayordomía del barrio del Honguito, a cargo de Julián Arroyo y Luis Sánchez, se organizan una serie de fiestas previas en honor a su santo patrono (es decir al mismo Señor del Honguito). Estas son de origen muy reciente, 2002. Lo importante en ellas sin embargo es que el santo, hace como en otros sitios desde antaño un recorrido por todo el territorio del pueblo (la parte Tenextla y la de Ixtlahuaca), visitando los altares domésticos de los habitantes, con un doble objetivo: por un lado que éste proteja las semillas del maíz y provea de agua los campos de cultivo de la región (salud del entorno), y por el otro, otorgue la salud de los habitantes del pueblo (salud del humano). Se trata de una etapa previa al 3 de mayo, fecha que desde tiempos prehispánicos se hacía la petición de lluvias a las deidades. Los rituales (que como anotamos se hacen 9 días antes del 3 de mayo) se realizan durante la noche.

La práctica etnográfica de estas festividades inició con ellas el jueves 23 de abril del 2009 en una de las dos partes del barrio del Honguito, en Ixtlahuaca, está integrado por dos parcialidades a las que curiosamente también les llaman barrios, por lo que en realidad este podría verse como un pueblo. Quien recogió al Señor del Honguito del templo fue la familia de Ascensión Hernández, para posteriormente recibirlo en su casa y rezarle y cantarle un rosario gozoso. Para el día viernes 24 de abril, lo recibió en la casa de la familia

¹⁷² Fray Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana* (libro III, cap. 23, 1971, p. 234.) Tomado de Johanna Broda, “La etnografía...”, *op. cit.* p. 165.

de Leonardo Estrada y se le rezó un rosario doloroso. El día sábado 25 de abril (día de San Marcos), se recibió en la casa de Manuel Barrera y se rezó un rosario gozoso. Ya el día domingo 26 de abril, don Manuel, llevó al Señor del Honguito de nueva cuenta al templo, para que tomara misa y descansara hasta la tarde, para que de nueva cuenta se reincorporara al siguiente altar doméstico, el de Blas Gante, el cual le dedicó un rosario glorioso. Para el día lunes 27 de abril el recorrido se reinició en la otra parte del barrio del Honguito, es decir, en Tenextla, y lo recibieron en la casa de Enrique Cortés y le cantaron un rosario gozoso. Después el día martes 28 de abril peregrinaron a la casa de Emelia Castro, la cual dedicó un rosario doloroso. Ya casi para finalizar el miércoles 29 de abril, lo recibió la familia de Isidro Cornejo y le cantaron un rosario glorioso. Enseguida el día 30 de abril pasó a la casa de Florencio Arroyo y ahí le rezaron un rosario gozoso. Finalmente para el 1 de mayo, la última casa que se visitó fue la de Aurelia León-Portilla, y se rezó un rosario doloroso. En esta última visita, la encargada del altar familiar tiene la responsabilidad de entregar al Señor del Honguito a su respectivo templo y con esto concluyen los rosarios. En total se visitaron cuatro altares familiares en la parte de Ixtlahuaca y cinco altares familiares en la de Tenextla.

Análisis del rosario.

-Sahumador e incienso.

Durante la observación etnográfica pudimos detectar muchos elementos de pervivencia mesoamericana, por ejemplo en la mayoría de los altares domésticos se utilizó sahumero e incienso para limpiar y purificar los altares donde iba a pernoctar el Señor del Honguito. Este uso ritual del sahumador e incienso tiene la función primordial de entablar un diálogo entre los espíritus del temporal, ya que "...esta festividad la llevan también a cabo los nahuas de la Sierra Norte de Puebla y ambos grupos la realizan en cuevas, ahí los chamanes levantan el altar en el que van acumulando las ofrendas. Entre ellas se encuentran las figuras recortadas de papel, es decir, los espíritus de las semillas que representan las plantas que la comunidad cultiva, así como de los dioses y espíritus buenos o malos; a un lado del altar se colocan los bastones y las máscaras ceremoniales, en tanto que al pie del mismo

van los alimentos que consisten en cazuelas con mole, jícaras con tortillas pequeñas, atole agrio y cenizas, estas últimas símbolo del fuego.

Los chamanes de la población se alinean frente al altar; el de mayor poder y experiencia sahúma a las figuras de los espíritus mientras musita distintas oraciones; otro chamán al mismo tiempo que reza, con un ramo de flores en una de sus manos, inicia la "limpia" de los asistentes, en tanto que los músicos ejecutan gran diversidad de sonos".¹⁷³

-Comida y ofrendas.

Otro importante dato fueron las ofrendas acompañadas de flores, veladoras y comida, está particularmente se distribuía entre la comunidad, con la finalidad de compartir los alimentos de la temporada. En general, la comida fue atole y tamales. Alimentos hechos a base de maíz de la temporada pasada provenientes de los campos de cultivo de los dueños de los altares domésticos. Por otro lado "la comida ritual constituye una esfera clave controlada por las mujeres y crea en los hombres una dependencia hacia los conocimientos y forma de trabajo femenino. Es muy laborioso prepara estas comidas y por lo mismo es imposible adquirirlas sin recurrir a las relaciones sociales dentro de la comunidad. En todos los rituales necesarios para el éxito en esta sociedad tanto en el ámbito del ciclo vital como en la producción agrícola, el comercio y el servicio al pueblo los hombres necesitan el apoyo y el trabajo de sus madres, hermanas, esposas e hijas...a las mujeres nahuas se las concibe como fuentes de riqueza y producción".¹⁷⁴

Pero también se ofrenda energía es decir que "en todos los elementos dan como ofrenda su trabajo o *tequitl*, su sudor o esfuerzo, su fuerza o *chicahualiztli*; en cuanto a la comida, ofrecen trabajo de los que la producen y de las que la preparan. La misma lógica explica la fuerte insistencia en usar productos agrícolas de la milpa –el elote, la sandía, el frijol, la

¹⁷³ Tomado de <http://www.mexicodesconocido.com.mx/notas/6272-El-papel-de-la-tierra-en-el-tiempo>. El día 18 de julio del 2010 a las 18:06 hrs.

¹⁷⁴ Catharine Good Eshelman, "Ofrendar, alimentar y nutrir: los usos de la comida en la vida ritual nahua", en: Johanna Broda, Catherine Good Eshelman (coord.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, Colección etnografía de los pueblos indígenas de México, Serie estudios monográficos, INAH, UNAM, 2004a, pp. 315-316.

calabaza- y animales y aves cuya carne explícitamente conceptualizan como una transformación del maíz”.¹⁷⁵

-Los altares familiares.

Respecto al simbolismo que encierran los altares familiares, vimos que algunos les fueron puestos algunos elementos provisionales. Por ejemplo el de Manuel Barrera de Ixtlahuaca, fue adornado con la imagen del Señor de la Buena Muerte. Se dice que este Cristo de color negro es muy venerado en el poblado vecino llamado Texocuixpan y que anteriormente este chignahuapense acostumbraba cada 3 de mayo peregrinar por la sierra para visitar dicho santuario y pedir buenos temporales. Otro altar familiar que nos llamó mucho la atención fue el de Florencio Arroyo, perteneciente a Tenextla, en el cual observamos un altar familiar muy elaborado. Ya que este se localizaba debajo de un tapanco “lugar donde descansa la mazorca de maíz”, el cual además estaba adornado con listones y flores de color verde y blanco, por otro lado en el techo de teja observamos una cruz de color verde que cuidaba los campos de cultivo, así como en el patio y la entrada principal cruces de color verde. También contemplamos muchas imágenes católicas desde la virgen de Guadalupe hasta la imagen del Santo Niño de Atocha, al Arcángel San Miguel y el Señor de Chalma.¹⁷⁶

-Los cantos y las oraciones.

El rosario o “...el rezo del Santo Rosario surgió en Europa alrededor del año 800 a la sombra de los monasterios, como <<Salterio de los laicos>>, que en su mayoría no sabían leer, se les enseñó a rezar 150 padres nuestros. Con el tiempo, se formaron otros tres salterios con 150 Aves Marías, 150 alabanzas en honor de Jesús y 150 alabanzas en honor

¹⁷⁵ Catharine Good Eshelman, “Ofrendar...”, *op. cit.* p. 316.

¹⁷⁶ Respecto a los Cristos negros podemos decir que estos son un reflejo directo del sincretismo religioso del dios tutelar de la teología nahua: Tezcatlipoca. Por el momento proponemos que el culto a este símbolo estuvo muy difundido en la Sierra Norte de Puebla, en la Sierra Nevada y en la Sierra del Nevado de Toluca, ya que en estos tres puntos del paisaje encontramos similitudes con los Cristos, los tres son de color negro y muy probablemente estén asociados con Tezcatlipoca, ya que este era de color negro. Véase. Margarita Loera y Ramsés Hernández, “El templo cristiano y su conexión con el Tlalocan mesoamericano”, en *Historias*, Revista de la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, D.F., No. 70. Mayo-Agosto del 2008, pp. 29-30.

de María.”¹⁷⁷ Como podemos observar es un rezo de orden católico, que en nuestra región de estudio, los habitantes lo cantan con alegría y mucha devoción. Para que esto funcione a la perfección hay una serie de hombres y niñas acompañados de guitarras, panderos y contrabajos, los cuales cantan las alabanzas. Estos rezos al mismo tiempo se dividen en tipos y se acomodan en los días de la semana. Dependiendo del día es el tipo del rosario. Por ejemplo así quedó dicha clasificación: lunes, jueves y sábado: rosario gozoso. Martes y viernes: rosario doloroso. Miércoles y domingo: rosario glorioso. Cada rosario se representa con cinco misterios respecto a la vida de Jesucristo, desde su nacimiento hasta su muerte, acompañados de una letanía y una alabanza final. Dentro de estos rezos, no pudimos encontrar ninguna pista prehispánica, porque son netamente de orden católico, lo único que pudimos observar es que dichos rezos están motivados para la petición de lluvias y dirigidos a un vehículo de orden mesoamericano es decir al Señor del Honguito.¹⁷⁸

-La organización o trabajo de comunidad.

En este aspecto pudimos observar que la comunidad es como un todo unitario. Tanto mayordomos, como la comunidad en general se preocupan de realizar un buen trabajo en unidad, lo cual nos hace reflexionar que este funcionamiento es muy particular de las comunidades campesinas indígenas mesoamericanas. Ya que las mujeres se dedican a la preparación de los alimentos y distribución, mientras que los hombres se dedican a la organización, planificación y obtención de todos los bienes en común que se van a necesitar durante los nueve días de peregrinación. Es decir desde las semillas de maíz que se cultivaron la temporada pasada hasta los cohetes, animales y bebidas alcohólicas. Etnográficamente, Don Julián nos dijo que desde sus antepasados todo se hacía a base de mayordomías y que en ellas el mayordomo organizaba, toda la comunidad participaba con trabajo y recursos de algún tipo (dinero u ofrendas. Se trata de un reparto recíproco de bienes y energías).

¹⁷⁷ P. Flaviano Amatulli Valente (*et al*), *Santo Rosario. 10 formas para rezar el Santo Rosario*, México, Ediciones Apóstoles de la Palabra, 2003, p. 3.

¹⁷⁸ Véase el apéndice II de rezos en el cual hemos puesto solo un ejemplo con el fin de ejemplificar nuestra etnografía.

-La fiesta del rosario y su relación en las fuentes históricas.

Este punto es muy interesante ya que nos permite interpretar que dichas fiestas están conectadas de manera inconsciente y colectiva con un calendario religioso mesoamericano, pero a la par se llevan a cabo con un fuerte tono sincrético en donde al ojo del espectador común, predomina lo católico. Sin embargo, debemos observar que la cosmovisión de los antiguos mexicanos estaba muy ligada al culto agrícola y por lo tanto debemos plantear que las fechas del 23 de abril al 1 de mayo estaban ligadas a la fiesta de Huey-Totoztli, es decir a la fiesta de los cerros y al numen rector Tláloc.

Según Fray Diego Duran en su *Historia de las indias de la nueva España e islas de tierra firme* nos narra que: “Celebraban la fiesta de este ídolo a veintinueve de abril y era tan solemne y festejada que acudían de todas partes de la tierra...sin quedar ni señor ni grande ni chico que soliese con sus ofrendas al efecto caya este ídolo en una de las fiestas señaladas de su calendario más solemne y festejada con dobladas ceremonias y ritos a causa de juntarse la una de las fiestas aquellos tenían de veinte en veinte que era como domingo en el cual habían de sacar de todas las obras comunes y serviles de lo cual tenían pretexto como nosotros de santificar las fiestas. Enderezabase para pedir buen año a causa de que ya el maíz que habían sembrado estaba todo nacido. Acudían a celebrarla (como dije) El gran rey Moctezuma (al monte referido) con todos los grandes de México de caballeros y señores y toda la nobleza que él tenía...acudían al cerro Tlalocan...y en lo alto de donde el día luego en amaneciendo salían todos estos reyes y señores con toda la demás gente y tomaban un niño de seis o siete años y metíanlo en una litera por todas partes cubierto que nadie no le 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 llamaban tetzacualco y llegados allí adelante la imagen del ídolo Tláloc, matan aquel niño dentro en la litera que nadie no lo veía al son de muchas bocinas y caracoles y flautillas mataban este niño los mismos sacerdotes de este ídolo”.¹⁷⁹

Esta referencia la tomamos porque nos parece importante mencionar que desde tiempos inmemorables este culto al agua y la montaña siempre han tenido un fin de reproducción

¹⁷⁹ Fray Diego Durán, *Historia...*, op. cit. p. 91.

cultural agrícola. Actualmente, los campesinos de Chignahuapan toman muy enserio esta festividades católicas y las viven permanentemente de manera consciente, mientras que la otra parte mesoamericana la viven en su vida diaria como un reflejo del inconsciente. Claro está que el fin sigue siendo el mismo.



Templo del Señor del Honguito. Chignahuapan, Puebla. (Fotografía 3. Ramsés Hernández. 2007.)



Interior del templo del Señor del Honguito. (Fotografía 4. Ramsés Hernández. 2008.)



Inicio de la peregrinación del Señor del Honguito. (Fotografía 5. Ramsés Hernández. 2009.)



Altar familiar de Manuel Barrera. Barrio de Ixtlahuaca. (Fotografía 6. Ramsés Hernández. 2009.)



Llevando al Señor del Honguito de nueva cuenta al templo. (Fotografía 7. Ramsés Hernández. 2009.)



El Señor del Honguito tomando misa en su templo. (Fotografía 8. Ramsés Hernández. 2009.)



Después de un breve descanso el Señor del Honguito de nueva cuenta se reincorpora a su peregrinaje.

(Fotografía 9. Ramsés Hernández. 2009.)



El Señor del Honguito en el altar familiar de Florencio Arroyo. (Fotografía 10. Ramsés Hernández. 2009.)



Sahumando la recepción del Señor del Honguito. (Fotografía 11. Ramsés Hernández. 2009)



Ofrendando veladoras y flores al Señor del Honguito. (Fotografía 12. Ramsés Hernández. 2009.)



Rezando, cantando y alabando al Señor del Honguito. (Fotografía 13. Ramsés Hernández. 2009.)



La comida y la distribución de los alimentos entre la comunidad. (Fotografía 14. Ramsés Hernández. 2009.)



Ofrenda ritual: tamales y el atole. (Fotografía 15. Ramsés Hernández. 2009.)



La despedida. (Fotografía 16. Ramsés Hernández. 2009.)



Finalmente entregando al Señor del Honguito al templo. (Fotografía 17. Ramsés Hernández. 2009.)



El sol entra, el Dios hongo duerme. (Fotografía 18. Ramsés Hernández. 2009.)

Fiesta de petición de lluvias, 3 de mayo: día de la Santa Cruz y al Señor del Honguito.

De entrada esta celebración desde la fuente escrita, como se dijo arriba se relaciona con la petición de lluvias y esto también lo narra el título *Historia General de las Cosas de la Nueva España* de Fray Bernardino de Sahagún. Allí encontramos que la fiesta del 3 de mayo, en el pasado se asociaba con el cuarto mes denominado Huey Tozotztlí:

*“En esta fiesta ponían espadañas a las puertas de las casas. Ensangrentaban con sangre de las orejas o de las espinillas. Los nobles y los ricos, además de las espadañas, enramaban sus casas con unos ramos que llaman acxóyatl. También enramaban a sus dioses y les ponían flores a los que cada uno tenía en su casa. Después de esto iban por maizales y traían cañas de maíz, que aún estaba pequeño, y componían con flores, y ibanlas a poner delante de sus dioses a la casa que llamaban calpulli, y también ponían comida delante de ellos. Después de hecho esto por lo barrios, iban al cu de la diosa que llamaban Chicomecóatl, y allí delante de ella hacían escaramuzas a manera de pelea. Y todas las muchachas llevan a cuestras las mazorcas de maíz del año pasado. Iban en procesión a representarlas a la diosa a la diosa Chicomecóatl, y tornábanlas otra vez a su casa como cosa bendita, y de allí tomaban la semilla para sembrar el año venidero. Y también poníanlo por corazón de las trojes, por estar bendito. Hacían de masa que llaman tzoalli la imagen de esta diosa en el patio de su cu, y delante de ella ofrecían todo género de maíz y todo género de frisoles y todo género de chien, porque decían que ella era la autora y dadora de aquellas cosas que son mantenimientos para vivir la gente. Según relación de algunos, los niños que mataban juntábanlos en el primer mes, comprándolos a sus madres, y ibanlos matando en todas las fiestas siguientes hasta que las aguas comenzaban de veras. Y así mataban algunos en el primer mes, llamado cuahuitlehua, y otros en el segundo, llamado tlacaxipehualixtli, y otros en el tercero, llamado tozotzontli, y otros en el cuarto, llamado huei tozotztlí, de manera que hasta que comenzaba las aguas abundantemente, en todas las fiestas sacrificaban niños”.*¹⁸⁰

¹⁸⁰ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia General de las Cosas de la Nueva España*. Tomo I. México, Editorial Los Cien de México, CONACULTA, 2002, p. 143.

Respecto a este testimonio escrito, la fiesta y el rito es prácticamente la petición de lluvias y la reproducción del ciclo agrícola que culminan con el sacrificio de infantes porque su efecto mágico-religioso es la plenitud divina que mantiene vivo al dios de la lluvia. En este sentido el culto ha pervivido gracias al sincretismo que a lo largo de los siglos se ha ido acoplando sobre una línea de larga duración. Es decir que hubo una mezcla de elementos tanto prehispánicos y católicos que finalmente han sido el soporte de toda la cosmovisión.

Es decir que esta fecha es la referencia calendárica que marca el fin de la temporada de secas y el comienzo de la temporada de lluvias y que además se interconecta con la fiesta de la Santa Cruz. Por lo tanto esto es “el sincretismo religioso que surge a partir del siglo XVI retoma ciertas formas del culto prehispánico que antes habían formado parte de la religión estatal. Entre ellas el principal elemento es el culto agrícola que se encuentra en íntima relación con las manifestaciones de la naturaleza (en torno de los ciclos de cultivo de maíz y otras plantas, el clima, las estaciones, la lluvia, el viento, las fuentes, los cerros, las cuevas etc.)”¹⁸¹

Con esta información podemos sustentar que la fiesta a la Santa Cruz y la fiesta del Señor del Honguito tienen un motivo mesoamericano pero de manera simbólica y que en el presente nosotros hemos observado este culto y veneración al agua a través de un hongo, lo cual nos indica que aquí se está reproduciendo el ciclo agrícola, expresado en un “hongo sagrado”, usado en otros tiempos –según nos informan en la actualidad- para que el contacto con la deidad sea más directo y eficiente. Por lo tanto reiteramos que esta fiesta está llena de sincretismo religioso del que tanto hemos estado hablando. O sea, que por otro lado observamos que toda la fiesta está inmersa sobre un fuerte catolicismo desde la imagen de la cruz que está plasmada sobre el Señor del Honguito, hasta el templo, los cantos y las oraciones y las formas de organización social a través de las mayordomías. Pero esto, es un indicativo de que la resistencia de la memoria colectiva de Chignahuapan está inconscientemente adorando a un elemento de la cosmovisión prehispánica. Para reforzar esto en el apéndice I incluimos algunas entrevistas donde los informantes clave se refieren a este culto como una veneración y adoración al agua a través del Señor del

¹⁸¹ Johanna Broda, “La etnografía...”, *op. cit.* p. 168.

Honguito. El cual ha servido como vehículo de contacto con la antigua deidad pluvial que fortalece los campos, que otorga la vida plena de las plantas, animales y hongos; que el ser humano prácticamente necesita para sobrevivir en su paso por la tierra.

Como pudimos observar en estas breves entrevistas, la cosmovisión mesoamericana o la “*visión estructurada en la cual los antiguos mesoamericanos combinaban de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que vivía, y sobre el cosmos en que situaban la vida del hombre*”.¹⁸² Se da en las festividades y rituales del Señor del Honguito. Actualmente esta visión estructurada entre el Ser Humano-Entorno Biofísico-Cosmos, se reproduce culturalmente a través de este culto cada 3 de mayo en el interior del templo del Señor del Honguito. Como ya lo dijimos arriba, este periodo es muy importante para los campesinos de la región, ya que la asociación directa que tiene este hongo es con la petición de lluvia a través del contacto con la deidad.

La comunidad campesina indígena continúa reproduciendo en su interior ese modelo mesoamericano que mantiene vivo en su memoria y en su vida diaria la importancia que tiene solicitar favores al universo para el equilibrio del ciclo agrícola. Por lo tanto las fechas calendaricas de las celebraciones tienen una gran importancia, ya que ellas se pueden apreciar y estudiar las continuidades religiosas mesoamericanas. Además hay que anotar que las celebraciones se cierran con la repartición de los alimentos al interior de la comunidad. Todos los alimentos son de la temporada. Por ejemplo, las tortillas se elaboran con el maíz producto inherente a toda la historia de México.

Los cerdos, gallinas, guajolotes y borregos se crían en las parcelas de las casas de los campesinos y se alimentan directamente con las semillas y plantas que se obtienen de los campos de cultivo. Para sustentar dicha observación etnográfica nos apoyamos en Catherine Good respecto al cuidado de los alimentos y la distribución de estos al interior de la comunidad campesina indígena. “Es importante destacar que para las ofrendas consideradas aquí el elote, el maíz, el frijol, las hojas de maíz para envolver los tamales y la

¹⁸² Johanna Broda, “Introducción”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coord.), *Cosmovisión...*, op. cit. p. 16.

semilla de calabaza tienen que ser productos de la milpa propia o se tienen que obtener por medio de relaciones recíprocas de alguien de la comunidad que lo produjo directamente. Toda la vida ceremonial requiere de gallina de rancho, criadas con maíz; en los contextos rituales no son aceptables las gallinas de granja o aves que han comido alimentos comerciales”.¹⁸³ La repartición de la comida tiene un fuerte vínculo con la fiesta. Ya que esta tiene un propósito en común.

“Más conocido por todos nosotros en la comida en abundancia para agasajar a los asistentes a un acontecimiento. El ejemplo clásico es el mole o caldo que preparan los mayordomos u otros oficiales encargados de patrocinar una fiesta; esto sirve a los peregrinos, los músicos y danzantes, y otros grupos que llegaron a la fiesta del barrio o del pueblo. Normalmente esta se relaciona con los santos y el calendario de la iglesia católica. Pero, igualmente podemos mencionar la comida preparada para los invitados a una boda, un bautizo, un entierro u otra ocasión del ciclo de la vida. También podemos incluir comida servida a los participantes en un trabajo colectivo particular o en beneficio de la comunidad”.¹⁸⁴ Finalmente quiero decir que dentro de la festividad del 3 de mayo día de la Santa Cruz y de la fiesta del Señor del Honguito, observamos que durante todo el día se hace una entrega de energía en el sentido de trabajo comunitario para dar sentido y eficacia a dicho evento. Esto prácticamente es un trabajo en equipo donde todos los entes de la comunidad participan y entregan de manera significativa su fuerza o voluntad en dicho acto. En este sentido interpretamos dicha entrega vital como “lo que constituye al grupo social nahua como es el constante intercambio recíproco de fuerza cristalizada en bienes de su propia producción y bienes comprados.

Al dar el trabajo a otros y al recibir el trabajo de otros, y al trabajar todos juntos, (como uno, solo uno, grande), los nahuas se crean así mismo como grupo y unidad cultural. Obviamente las fiestas son ocasiones para expresar estas ideas con mucha intensidad, y de

¹⁸³ Catharine Good Eshelman, “Ofrendar...”, *op. cit.* pp. 313-314.

¹⁸⁴ Catherine Good Eshelman, “Perspectivas antropológicas sobre la comida, la vida religiosa y la identidad cultural en México”, en *Ponencia ante la Asociación latinoamericana para el Estudio de las Religiones*. Bogotá, Colombia, 7-11 de julio del 2008, p. 11.

manera espectacular”.¹⁸⁵ Para cerrar este apartado debemos mencionar que una vez que se repartieron los alimentos y que las cruces fueron bendecidas en la misa, los campesinos y gente en común se dirige a sus campos de cultivo para colocar dicho elemento simbólico en las milpas y parcelas, ya que esta protegerá durante todo el periodo de lluvias a la semilla de maíz ante todo tipo de fenómenos meteorológicos animado. Nos gustaría dejar claro que esta memoria histórica de los nahuas de la sierra norte se estable por medio del trabajo y enfatizar la fiesta como expresión de la misma.



Momentos antes de iniciar la misa el 3 de mayo. (Fotografía 19. Ramsés Hernández. 2009.)

¹⁸⁵ Catherine Good Eshelman, “La vida ceremonial en la construcción de la cultura: proceso de identidad entre los nahuas de Guerrero”, en: Johanna Broda, Catherine Good Eshelman (coord.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, Colección etnografía de los pueblos indígenas de México, Serie estudios monográficos, INAH, UNAM, 2004b, p. 313-314.



Párroco Héctor Tapia (derecha) y el Mardomo Julián Arroyo (izquierda) conviviendo en la distribución de los alimentos. (Fotografía 20. Ramsés Hernández. 2009.)



Después de la misa y la distribución de los alimentos, la Santa Cruz se colocó en los campos de cultivo. (Fotografía 21 de Ramsés Hernández. 2009.)



La Santa Cruz cuidando el campo de cultivo. (Fotografía 22. Fotografía de Ramsés Hernández. 2009.)



La Santa Cruz cuidando el ojo de agua que proporciona la vida. (Fotografía 23. Ramsés Hernández. 2009.)

Fiesta de clausura y fin del ciclo agrícola: 4 de octubre día de San Francisco y del Señor del Honguito.

Esta última celebración que vamos a analizar se lleva a cabo al término de la temporada de lluvias, exactamente se localiza en su fase final y se relaciona con el comienzo de la temporada de secas y del invierno. Las cosechas de los diversos alimentos sembrados como el maíz, el frijol, el chile y la calabaza se han levantado y almacenado en sus respectivos lugares de descanso, en los cuales permanecerán hasta que estos sean utilizados para las distintas fiestas, específicamente para esta del 4 de octubre. Dicha fecha calendárica está relacionada con la fiesta de San Francisco de Asís y entrecruzada con el ciclo agrícola, ya que este santo se relaciona con el patronazgo de los animales y el medio ambiente.

Este sincretismo religioso doble de nueva cuenta lo relacionamos con San Francisco de Asís con el Señor del honguito y sobre todo con la fiesta a los cerros denominada Tepeílhuitl y el fin del ciclo agrícola. Ya que por un lado están fuertemente vinculados con la salud del medio ambiente y por el otro con el agradecimiento a los cerros de las buenas lluvias enviadas. Respecto a esto Fray Bernardino de Sahagún en su obra ya citada arriba *Historia General de las Cosas de la Nueva España* narra que en la fiesta de Tepeílhuitl:

“Hacían a honra de los montes unas culebras de palo o de raíces de árboles, y lábranles la cabeza como culebra. Hacían también unos trozos de palo gruesos como la muñeca, largos; llamábanlos ecatotonti. Así a éstos como a las culebras los investían con aquella masa que llaman tzoal. A estos trozos los investían amañera de montes; arriba les ponían su cabeza, como cabeza de persona. Hacían también estas imagines en memoria de aquellos que se habían ahogado en el agua o habían muerto de tal muerte que no los quemaban, sino que los enterraban. Después que con muchas ceremonias habían puesto en sus altares a las imagines dichas, ofrecíanles también tamales y otras comidas, y también los decían cantares de sus loores y bebían vino por su honra. Llegada la fiesta a honra de los montes, mataban cuatro mujeres y un hombre. La una de las llamaban Tepóxoch; la segunda llamaban Matlalcueye; la tercera llamaban Xochtécatl; la cuarta llamaban Mayáhuel; y al hombre llamaban Milnáhuatl. Aderezaban a estas mujeres y al hombre con

*muchos papeles llenos de ulli, y llevábanlas en unas literas en hombros de mujeres muy ataviadas, hasta donde las habían de matar. Después que las hobieron muerto y sacado los corazones, llevábanlas pasito, rodando por las gradas abaxo. Llegadas abaxo cortábanlas las cabezas y espetábanlas en un palo, y ¡os cuerpos llevábanlos a las casas que llamaban calpul, donde los repartían para comer. Los papeles con que aderezaban las imagines de los montes, después de haberlas desbaratados para comer, colgábanlos en el calpul”.*¹⁸⁶

Como podemos observar en esta narración el agradecimiento al señor de los montes, el agua y los beneficios de la tierra, es decir Tláloc, está fuertemente marcado desde el inicio de la temporada de lluvias hasta el final de estas. Por otro lado, las ofrendas de maíz, tamales y atoles, son esenciales ya que por estos se elaboran toda una serie de rituales y ceremonias en su honra. Y finalmente el sacrificio de hombres y mujeres determina el valor simbólico de mantener contento a su dios. Actualmente la fiesta del Señor del Honguito y de San Francisco, se realizan durante esta fiesta mesoamericana, que hoy en día se festeja de distinta manera y con modelos más afines a la religión católica. Esta celebración se lleva a cabo en el interior del templo con la realización de una misa de acción de gracias en compañía de la comunidad.

Al final de este acto, todos los habitantes de la comunidad se reúnen en el patio lateral derecho para convivir en medio de una gran comida. Este acto de distribución de los alimentos entre la comunidad es una pequeña reminiscencia cultural prehispánica que se realiza de manera inconsciente que emerge de la memoria local a través de sus tradiciones. Por otro lado es “Es importante mencionar que los contextos ceremonias tienen una estrecha relación con la reproducción social y cultural, específicamente entre las diversas ceremonias que en conjunto constituyen el ciclo ritual de la agricultura del temporal del cultivo de maíz; las bodas; los rituales relacionados con los muertos y las ofrendas para algunos santos”.¹⁸⁷

¹⁸⁶ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia...*, op. cit. p. 158

¹⁸⁷ Catherine Good Eshelman, *Ofrendar...* op. cit.

Es cierto, nosotros observamos que esta reproducción social y cultural siempre estuvo presente y bajo el eje rector del Señor del Honguito y por supuesto del ciclo agrícola, en lo que también observamos que las ofrendas de flores, veladoras y alabanzas que se le otorgan al santo patrono de barrio del Honguito se interpretan como así: “...las ofrendas son aspectos centrales en la vida ceremonial en las comunidades indígenas de tradición cultural mesoamericana”.¹⁸⁸

Finalmente nuestros planteamientos sobre la cosmovisión, la memoria, la tradición, la emulación del templo católico como *Altépetl* en forma simbólica y su conexión de este como *Tlalocan*, fueron puntos que durante nuestra práctica etnográfica se fueron analizando e interpretando con las fuentes escritas junto a la tradición oral local. Para finalmente consideraron que el inconsciente colectivo de la comunidad del Honguito se hayan aun rasgos de tipo prehispánico pero que en la actualidad simplemente se llevan a cabo de manera simbólica y sin un sentido firme y nítido como se hacía en aquellos tiempos inmemorables.

Sin embargo, el ciclo agrícola sigue siendo un motor de la reproducción cultural y social pero muy arraigado en la memoria colectiva a este sincretismo que tanto venimos mencionando en las páginas de arriba. Por otro lado aunque no encontramos valores culturales respecto a la ingesta, culto y veneración a los “hongos sagrados” del género *Psilocybe*, pudimos reflexionar acerca de esto y lo tomamos como un límite de esta investigación, ya que el último momento solamente pudimos observar el ritual y no el culto. Pero eso no significa que estas raíces profunda dejaron de existir, al contrario sostenemos que todos los elementos que giran alrededor del Señor del Honguito dan cuenta de que la cosmovisión no necesariamente se da con la ingesta de, sino que todo este conjunto simbólico, el propio hongo es culto mesoamericano.

También sostenemos que existe una pervivencia manifestada en el culto de carácter sincrético y todo parece indicar que esta pervivencia no es consciente, sino

¹⁸⁸ Catharine Good Eshelman, *Ofrendar... op. cit.* pp. 307 y 320.

inconscientemente es un reflejo del ritual remitido a la cosmovisión prehispánica. Por último nos agradecería mucho cerrar con esta reflexión: "...la importancia de las acciones rituales reside en que es por medio de éstas como podemos acercarnos con mayor claridad al universo simbólico contenido en las creencias y en la cosmovisión. Ello porque los rituales son "materiales directamente accesibles" para la observación y constituyen, además, experiencias en las que toda la comunidad participa de manera espontánea, lo que permite, por tanto, que esas experiencias se conviertan también en depósitos de saber para los participantes, que reciben los conocimientos que les son transmitidos mediante códigos simbólicos que se expresan por medio de normas, valores sociales y formas de conducta. Por ello es necesario destacar que es en la dimensión del rito, sea éste de carácter público o privado, donde la comunidad aprende, experimenta y pone en práctica sus saberes acerca de su visión del mundo".¹⁸⁹



El Señor del Honguito minutos antes de tomar misa. 4 de octubre del 2009 (Fotografía 24. Ramsés Hernández. 2009.)

¹⁸⁹ Lourdes Báez, "Ciclo estacional y ritualidad entre los Nahuas de la Sierra Norte de Puebla", en Broda, Johanna y Good Eshelman, Catharine (Coords.) *Historia y Vida Ceremonial en las comunidades Mesoamericana: Los Ritos Agrícolas*. México, CONACULTA, INAH, IIH, 2004, p. 102. *El cuarto párrafo apud.* Jacques Galinier, *La mitad del mundo: cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, IIA-UNAM-INI-CEMCA, 1990, p. 29. *El último párrafo apud.* Alessandro Lupu, *La cosmovisión...*, *op. cit.* p. 365.



Las mujeres distribuyendo los alimentos. (Fotografía 25. Ramsés Hernández. 2009.)



La comunidad del barrio del Honguito deleitándose un domingo por la tarde (Fotografía 26. Ramsés Hernández. 2009.)

Conclusiones.

Al inicio de nuestro trabajo, nos ocupamos de plantear algunas hipótesis. La primera de estas planteó que el hongo que se venera en el templo, es la expresión de una cosmovisión particular de la región aledaña a los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl, que tiene que ver con una particular relación entre el humano y su entorno biofísico, y que su aparición en la iglesia devela una actitud de resistencia cultural. Como pudimos observar en el apartado de los primeros pobladores, las migraciones que provienen de la Sierra Nevada, se instalan en el Valle de Puebla hasta Zacatlán. Estos grupos son los denominados olmecas zacatecas u olmecas xicallancas. Quienes portaban consigo mismo una memoria, que sobre todo exaltaba el culto al pasaje ritual, y es por estos que se genera toda una cosmovisión en torno al agua y la montaña. Y que durante el auge mesoamericano se pudo compartir con grupos totonacos y tepehuas hasta llegar a ser una práctica de culto generalizada y de carácter hegemónico.

Durante la colonización se transformó hasta llegar a un punto de fusionarse y pervivir de la manera más inconsciente y en entre otros más consciente, sobre todo con la gente especialista de los cultos y rituales que se genera alrededor del templo y sobre todo del Señor del Honguito. Nosotros no lo decimos, simplemente lo reafirmamos porque el Señor del Honguito, representa en muchos aspectos un fundamento de índole mesoamericano, ya que este es un ser vivo, tiene vida, es adorado, reverenciado, cuidado, consentido, y por supuesto con un fin común: *“el Señor del Honguito es para pedir las lluvias”*. Además, cura y da salud, porqué *“el Señor del Honguito es el que nos manda la salud cuando sentimos que no podemos”*. Efectivamente el Señor del Honguito forma parte de la cosmovisión mesoamericana.

La siguiente hipótesis planteada fue que la esencia del subconsciente colectivo de una comunidad como la que estudiamos puede captarse además de en la memoria oral y la tradición, en los mensajes que subyacen en ciertas manifestaciones del patrimonio tangible, como es en este caso el propio “hongo sagrado” y los elementos simbólicos que están grabados en su superficie. Se trata entonces de un documento histórico. En todas nuestras entrevistas nos pudimos dar cuenta que el Señor del Honguito, despierta en los seres

humanos de Chignahuapan una serie de inquietudes, las cuales van desde narrar una historia que construye varios momentos desde quién lo encontró, cómo lo encontró, dónde lo encontró, porqué lo encontró, hasta cuestiones mucho más elaboradas en el inconsciente de los individuos.

El siguiente planteamiento tiene que ver con que después de la guerra cristera, para que el cura se pudiera acoplar a Chignahuapan tuvo que institucionalizar en la iglesia católica la religiosidad popular, aceptando el culto al “hongo sagrado”. Asunto que parece haber pervivido hasta 1958 cuando el cura muere. Pero incluso, durante el trabajo de investigación, nos pudimos percatar que el padre Ismael García, fue un gran hombre que unificó toda su fuerza espiritual en el Señor del Honguito y además fue muy impresionante comprender como en las entrevistas que nos otorgaron los informantes clave, siempre la figura emblemática del Señor del Honguito fue el padre Ismael García. Ya que este institucionalizó la religión popular del culto a un hongo en Chignahuapan. Y si efectivamente, esto sucedió después de que declina la guerra cristera en Chignahuapan. Otro gran hecho histórico que marca también esta institucionalización, es la muerte de la Hija de María, la cuál, le pidió al padre antes de su muerte, que el Señor del Honguito, lo cuidara y se lo llevaran a donde estuviera el templo. Esto efectivamente sucedió en 1941, porqué así lo narraron nuestros informantes y las fuentes escritas así se refieren a este momento como de transición y la erección del templo a un hongo.

La penúltima hipótesis se refiere a que después de esta fecha, parece sobrevenir la eterna lucha a nivel nacional entre lo tradicional y lo católico, ya que el nuevo cura pasa el hongo sagrado en otro lado y, comienza la construcción de otros templos (Iglesia de la Virgen de la Inmaculada Concepción) para distraer la atención en el lenguaje católico. Sin embargo, se trata de una pervivencia en donde lo sincrético es claro.

Efectivamente, el transito del padre Ismael García a el padre Ildefonso Illescas y este al padre Héctor (actual párroco de la iglesia de Santiago Apóstol), y junto al señor Obispo de Tulancingo y toda la elite religiosa, descalificaron la aparición del honguito como un milagro. Pero, esté, aunque se le llame su templo de otra forma, y que ya no se encuentre en

el centro del atrio y de pasar por muchos intentos de borrar dicho hongo del mapa simbólico de los habitantes de Chignahuapan, esto no ha sucedido. Ya la comunidad tiene una su memoria histórica bien ubicada, arraigada a una raíz, y con recuerdos mnemóticos que se pueden observar en todas nuestra entrevistas, lo cual nos dice que la resistencia es continúa. Hoy en pleno siglo XXI, en Chignahuapan, Puebla pervive el culto al hongo en el interior de un templo. Todo esto lo pudimos observar a través de la etnografía y el trabajo de campo, así como la consulta de fuentes de primera mano de carácter histórico

Finalmente, el hongo es un símbolo que se plasma en la cosmovisión que cohesiona a la población de Chignahuapan. Detrás de la forma católica subsiste el culto ancestral a la naturaleza. El hongo en sí mismo, por último, es en tanto patrimonio tangible, también un documento histórico: tiene fecha, iconografía, mitología, leyendas, metáforas, cantos, alabanzas, vida sacra y voz social. No, nos cabe la menor duda que el Señor del Honguito contiene todos estos elementos en un orden cosmológico totalmente amplió y con muchas vetas de conocimiento. Al respecto, sólo un informante pudo develar una fecha exacta sobre la ubicación del Señor del Honguito. La cual fue suficiente para sustentar dicha hipótesis. Sobre la iconografía todos se refirieron principalmente a la imagen de Jesucristo crucificado como la máxima hazaña que hizo el hombre por el hombre ante el mal y la furia de los condenados de la tierra. Sobre los mitos y leyendas estas se presentan en todos los niveles, pero sobre todo en el momento del hallazgo del Señor del Honguito, ya que es una versión miles de veces alterada y con modificaciones una y otra vez. Pero lo importante es que lo tengan presente. Y finalmente al respecto de su ritualización, esté momento nos dejó más que sorprendidos ya que es un largo viaje por el tiempo, el cual no tiene me parece limitantes históricas y mucho menos fronteras por la cual un objeto de adoración tenga que pasar.

Apéndice I. Entrevistas.

Leonardo Estrada. Albañil. 45 años.

Ixtlahuaca. Chignahuapan, Puebla.

25 de abril del 2009.

—Ramsés. ¿Qué relación tiene el Señor del Honguito con la petición de lluvias?

—Leonardo. Pues bastante porque siempre pues lo sacan a pasear por los campos de cultivo para que llueva.

Manuel Barrera. Albañil. 40 años.

Ixtlahuaca. Chignahuapan, Puebla.

26 de abril del 2009.

—Ramsés. ¿Cuál es su función del Señor del Honguito?

—Manuel. La función del honguito aquí es para pedir las lluvias, para que lloviera, para que estuviera, más que nada aquí este el pueblo, que tuviera las aguas para que salieran las cosechas.

Luís Sánchez Pérez. Albañil. 41 años.

Ixtlahuaca, Chignahuapan, Puebla. y

Julián Arroyo Comerciante. 47 años.

Ixtlahuaca, Chignahuapan, Puebla.

26 de abril del 2009.

—Ramsés. ¿Me pueden decir cuál es su nombre completo y edad?

—Julián. Mi nombre es Julián Arroyo Carrasco. Mi edad son 47 años y mi ocupación es comerciante.

—Luís. Mi nombre es Luís Sánchez Pérez. Mi ocupación es albañil y un poco de comerciante. Mi edad es de 41 años.

—Ramsés. ¿De qué lugares son ustedes originarios?

—Julián. De aquí de Ixtlahuaca.

—Luís. Tenextla...son...son de la misma comunidad...nada más que nos divide.

—Julián. Son barrios colindantes.

—Luís. ¡Exactamente!

—Ramsés. ¿Ustedes son casados?

—Julián. ¡Sí!

—Luís. ¡Sí!

—Ramsés: -¿Cuántos hijos tiene cada uno?

—Luís. Mi esposa y yo tenemos tres.

—Julián. Nosotros tenemos tres también.

—Ramsés. ¿Qué cargo ocupan ustedes en la fiesta del 3 de mayo?

—Julián. Estamos dentro del comité que se encarga de organizar la fiesta del 3 de mayo.

—Ramsés. ¿En qué consiste esta celebración?

—Julián. Bueno, dentro de la celebración se llevan a cabo tantos eventos religiosos que es lo principal y eventos sociales para poder hacer el festejo del 3 de mayo.

—Ramsés. ¿Sabes ustedes los orígenes de esta fiesta al Señor del Honguito?

—Julián. De manera oral...oral, se tienen algunos indicios, de manera general.

—Ramsés. ¿Qué es el Señor del Honguito para ustedes?

—Luís. En lo personal...es...el Sr...o sea nuestro Dios representado en el honguito de alguna u otra forma se nos hace presente.

—Julián. Es una manera de saber que lo tenemos presenta ahí, grabado en el honguito y que lo tenemos presente adentro de la iglesia.

—Ramsés. ¿Me podrían explicar cómo encontraron al Señor del Honguito y quién lo encontró y por qué se le venera?

—Julián. La tradición oral nos cuenta...que...hace ya bastantes años una persona que se dedicaba a la elaboración de cal de manera artesanal...viaja al monte...al bosque para recolectar el material que necesita para la quema de la cal ya que la cal extraen de manera natural pero lleva su proceso al andar recogiendo el tipo de material, percibe un olor a incienso. Al caminar dentro de un lugar que se le llama Ocochiuaya se va haciendo más fuerte el olor, entonces le empieza a causar curiosidad... ¿no?-, es un aroma muy característico, es un aroma a incienso...al hacerse tan llamativo el aroma, empieza a buscar en donde es, al no encontrarlo pues sigue con su labor de recolección y cuenta la historia que dentro de la recolección que hace, al tratar de dar un hachazo a uno de los maderos que iba a utilizar...este...aparece. También cuenta que es tan insistente el aroma a incienso que empieza a buscar, que empieza a buscar de donde es el origen del aroma y es de esta manera que lo encuentra.

—Ramsés. ¿Me podría decir cómo se celebraba antes la adoración al Señor del Honguito?

—Julián. ¿Hablamos de que tiempo más o menos?

—Ramsés. Del que se ustedes recuerden o el que les hayan contado.

—Julián. De acuerdo a la tradición que se nos ha ido heredando se platica que anteriormente no existía en la iglesia que tenemos ahora. El honguito se tenía de manera particular algunas personas, en primer lugar la persona que lo encuentra...eh...muere esta persona...y queda en manos de uno de sus hermanos. Con el tiempo hay una persona que lo pide prestado para algunas necesidades de enfermedad...este...y esta persona le hace un pequeño adoratorio que hasta la fecha existe un poco deteriorado pero todavía ahí esta y ella es la que de alguna manera estipula la fecha de festejo. Que no sabemos por qué se estipula el...en esos tiempos el 4 de octubre. Actualmente se celebra el 3 de mayo. No se tiene una fecha exacta de aparición, no podemos estipular un día de...de festejo. Actualmente se hace el 3 de mayo por qué es la fecha que se inicia la construcción de la iglesia un 3 de mayo se pone la primer piedra para poder empezar la construcción de la iglesia que existe en primer lugar, en segundo lugar; nuestra comunidad la mayor parte...es...son albañiles y su día de los albañiles se les festeja el 3 de mayo. Hay otras...otras...razones como son clima que nos...que nos...indican que la fecha más adecuada para festejarla es el 3 de mayo por eso es que se cambia la fecha del 4 de octubre al 3 de mayo, anteriormente se hacia el 4 de octubre. En la actualidad es el 3 de mayo.

Enrique Cortés Sánchez. Obrero. 37 años.

Tenextla. Chignahuapan, Puebla.

28 de abril del 2009.

—Ramsés. ¿El Señor del Honguito cura y da salud?

—Enrique. Sí, siempre y cuando uno tenga mucha fe en él. Pues, por acá...según...si ha hecho, más que milagros, pues le han pedido tantas cosas tantos deseos que se los han concebido. A mí no me ha curado, pero a mi familia sí. A mi esposa y a mis hijas, les ha dado la salud que le hemos pedido. También le he pedido por mis padre y familiares enfermos.

Emilia Castro Cortés. Hogar. 54 años.

Tenextla. Chignahuapan, Puebla.

28 de abril del 2009.

—Ramsés. ¿El Señor del Honguito cura y da salud?

—Emilia. Hay personas que les ha hecho milagros. Tenemos fe la mayoría que lo adoramos. No en sí, nos ha curado pero nos ha dado paz.

Isidro Cornejo Órnelas. Campesino. 67 años.

Tenextla. Chignahuapan, Puebla.

29 de abril del 2009.

—Ramsés. ¿El Señor del Honguito cura y da salud?

—Isidro. Yo creo que sí. Pero, depende de la fe de cada quien. No se los nombres pero si hay personas que se ha hecho bastantes milagros, si hay personas que se han aliviado y que han encontrado algunas prendas perdidas. Digo...pero...que sí, se ha comprobado que si les ha hecho milagros.

Aurelia Vicenta León-Portilla. Hogar. 72 años.

Tenextla. Chignahuapan, Puebla.

2 de mayo de 2009.

—Ramsés. ¿Es cierto que al Señor del Honguito le piden la lluvia?

—Aurelia. Le pedimos con todo el corazón que nos socorra con la lluvia, que nos socorra con nuestras semillas que es lo principal. Todos los que creemos en él sí le pedimos la lluvia. El Señor del Honguito le pido que nos cuide, que nos abra camino, que nos socorre con nuestras semillitas que es lo principal, él me ha concebido sembrar mis semillas.

Héctor Juárez Tapia. Párroco de la Iglesia de Santiago Apóstol. 46 años.

Centro de Chignahuapan, Puebla.

3 de mayo del 2009.

—Ramsés. ¿Por qué se celebra la fiesta del Señor del Honguito en esta fecha?

—Héctor. La fiesta del Señor del Honguito es actualmente el 3 de mayo y la iglesia celebra la fiesta de la santa cruz y cómo está la cruz en el honguito pues es una fecha muy importante para celebrarlo. Además el Señor del Honguito va hacer muchas peticiones a lo largo del año especialmente en la temporada de lluvia la gente recurre a él para que venga la lluvia oportuna para sus campos.

Apéndice II. Rezos.

Rosario Gozoso.

Altar familiar de Manuel Barrera. Albañil. 40 años.

Ixtlahuaca. Chignahuapan, Puebla.

Sábado 25 de abril del 2009.

Gloria al Sr. Que reina en el cielo
 Y en la tierra, paz a los hombres que aman.
 Gloria al Sr. Que reina en el cielo
 Y en la tierra, paz a los hombres que aman.
 Señor te alabamos.
 Señor te bendecimos.
 Señor todos te adoramos.
 Gracias por tu gloria.

—G.¹⁹⁰ Pues vamos en el Nombre sea de Dios.

Ave María purísima.

—P.¹⁹¹ Sin pecado concebido.

—T. Por la señal de la Santa Cruz, de nuestros enemigos líbranos, Dios nuestro, en el nombre del Padre del Hijo y del Espíritu Santo. Amén.

—G. Señor Mío Jesucristo, Dios y Hombre verdadero, creador Padre deudor mío, por ser vos quien soy, porque estamos sobre todas las cosas, a mí me pesa en el alma con todo mi corazón de haberte ofendido, propongo, firmemente enmendarme, confesarme y cumplir la penitencia que me fuera impuesta, así también vuestra misericordia infinita, que me vos perdonareis, me daréis gracias para amar y preservar en vuestros Santos servicios hasta el fin y último instante de mi vida. Amén.

Abrir señor mis labios para alabar y bendecir vuestro santo nombre y el de la purísima Virgen María, purifica nuestros corazones de todos los pensamientos malos, raros, e impertinentes, ilustra nuestro entendimiento aclama nuestra voluntad para que digna y devotamente recemos esta parte del santísimos Rosario y merezcamos el oírnos bajo el acatamiento de tú divina majestad donde el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Amén.

—G. En los cielos y en la tierra sea siempre alabado.

—P. El corazón amoroso de Jesús Sacramentado.

—G. Dulce gracia y alabanza en cada instante y momento.

—P. Al santísimo y Divino Sacramento.

—G. María Madre de Gracia, y Madre de Misericordia.

—P. En la vida y en la muerte ampáranos Gran Señor.

—G. María concebida y sin pecado.

—P. Ruega por nosotros que recurrimos a vos.

¹⁹⁰ G = Guía. Es la persona que dice el rosario.

¹⁹¹ P = Pueblo. Los que siguen al guía.

Misterios Gozosos.**Primer misterio.**

—G. Los misterios que vamos a confinar son los Gozosos. Primer misterio. La encarnación del hijo de Dios.

—G. Padre Nuestro que estás en el Cielo Santificado sea tú Nombre, venga nosotros tu Reino y hágase Señor tu voluntad en la tierra como en el cielo.

—P. Danos hoy nuestro pan de cada día, Padre nuestras ofensas perdona, como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden no nos dejes caer en tentación y líbranos de todo mal. Amén.

—G. Dios te salve María Santísima llena eres de gracia el Señor es contigo, bendito tú eres entre todas las mujeres y bendito el fruto de tú vientre Jesús.

—P. Santa María Madre de Dios ruega Señora por nosotros los pecadores ahora y en la hora de nuestra muerte. Amén.

—G. Dios te salve María Santísima llena eres de gracia el Señor es contigo, bendita tú eres entre todas las mujeres y bendito el fruto de tú vientre Jesús.

—P. Santa María Madre de Dios ruega Señora por nosotros los pecadores ahora y en la hora de nuestra muerte. Amén.

—G. Dios te Salve María Santísima llena eres de gracia el señor es contigo, bendita tú eres entre todas las mujeres y bendito el fruto de vientre Jesús.

—P. Santa María Madre de Dios Ruega Señora por nosotros los pecadores ahora y en la hora de nuestra muerte. Amén.

—G. Dios te salve María Santísima llena eres de gracia el Señor es contigo bendita tú eres entre todas las mujeres y bendito sea el fruto de tu vientre Jesús.

—P. Santa María Madre de Dios Ruega Señora por nosotros los pecadores ahora y en la hora de nuestra muerte. Amén.

—G. Dios te salve María Santísima llena eres de gracia el Señor es contigo bendita tú eres entre todas las mujeres y bendito sea el fruto de tu vientre Jesús.

—P. Santa María Madre de Dios Ruega Señora por nosotros los pecadores ahora y en la hora de nuestra muerte. Amén.

—G. Dios te salve María Santísima llena eres de gracia el Señor es contigo bendita tú eres entre todas las mujeres y bendito sea el fruto de tu vientre Jesús.

—P. Santa María Madre de Dios Ruega Señora por nosotros los pecadores ahora y en la hora de nuestra muerte. Amén.

—G. Dios te salve María Santísima llena eres de gracia el Señor es contigo bendita tú eres entre todas las mujeres y bendito sea el fruto de tu vientre Jesús.

—P. Santa María Madre de Dios Ruega Señora por nosotros los pecadores ahora y en la hora de nuestra muerte. Amén.

—G.- Dios te salve María Santísima llena eres de gracia el Señor es contigo bendita tú eres entre todas las mujeres y bendito sea el fruto de tu vientre Jesús.

—P. Santa María Madre de Dios Ruega Señora por nosotros los pecadores ahora y en la hora de nuestra muerte. Amén.

—G. Dios te salve María Santísima llena eres de gracia el Señor es contigo bendita tú eres entre todas las mujeres y bendito sea el fruto de tu vientre Jesús.

—P. Santa María Madre de Dios Ruega Señora por nosotros los pecadores ahora y en la hora de nuestra muerte. Amén.

—G. Dios te salve María Santísima llena eres de gracia el Señor es contigo bendita tú eres entre todas las mujeres y bendito sea el fruto de tu vientre Jesús.

—P. Santa María Madre de Dios Ruega Señora por nosotros los pecadores ahora y en la hora de nuestra muerte. Amén.

—G. Gloria al Padre, Gloria al hijo y Gloria al Espíritu Santo.

—P. Así como era en un principio ahora y siempre por los siglos de los siglos Santos. Amén.

Alabanza.

—C. ¹⁹² Alabaré, alabaré, alabaré, alabaré, alabaré a mi señor (2 veces).

—E. ¹⁹³ Juan vio el número de los redimidos.

Y todos alababan al Señor.

Unos contaban, otros oraban y todos alababan al Señor.

—C. Alabaré, alabaré, alabaré, alabaré, alabaré a mi señor (2 veces).

—G. En los cielos y en la tierra sea siempre alabado.

—P. El corazón amoroso de Jesús Sacramentado.

—G. Dulce gracias y alabanzas en cada instante y momento.

—P. Al santísimo y divinísimo sacramento.

—G. María Madre de gracia y Madre de Misericordia.

—P. En la vida y en la muerte ampáranos gran Señor.

—G. María concebida y sin pecado.

—P. Ruega pon nosotros que recurrimos a vos.

Segundo misterio.

—G. La visita de la santísima Virgen a su prima Santa Isabel.

—P. Padre Nuestro que estás en el cielo santificado sea tú nombre, venga a nosotros tu reino y hágase Señor tu voluntad, en la tierra como en el cielo.

—G. Danos hoy nuestro pan de cada día, Padre nuestras ofensas perdona, como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden no nos dejes caer en tentación y líbranos de todo mal. Amén.

—P. Dios te salve María Santísima llena eres de gracia el Señor es contigo bendita tú eres entre todas las mujeres y bendito sea el fruto de tu vientre Jesús.

—G. Santa María Madre de Dios Ruega Señora por nosotros los pecadores ahora y en la hora de nuestra muerte. Amén.

—P. Dios te salve María Santísima llena eres de gracia el Señor es contigo bendita tú eres entre todas las mujeres y bendito sea el fruto de tu vientre Jesús.

—G. Santa María Madre de Dios Ruega Señora por nosotros los pecadores ahora y en la hora de nuestra muerte. Amén.

—P. Dios te salve María Santísima llena eres de gracia el Señor es contigo bendita tú eres entre todas las mujeres y bendito sea el fruto de tu vientre Jesús.

—G. Santa María Madre de Dios Ruega Señora por nosotros los pecadores ahora y en la hora de nuestra muerte. Amén.

—P. Dios te salve María Santísima llena eres de gracia el Señor es contigo bendita tú eres entre todas las mujeres y bendito sea el fruto de tu vientre Jesús.

—G. Santa María Madre de Dios Ruega Señora por nosotros los pecadores ahora y en la hora de nuestra muerte. Amén.

—P. Dios te salve María Santísima llena eres de gracia el Señor es contigo bendita tú eres entre todas las mujeres y bendito sea el fruto de tu vientre Jesús.

¹⁹² C= Coro.

¹⁹³ E=Estrofa.

—G. Santa María Madre de Dios Ruega Señora por nosotros los pecadores ahora y en la hora de nuestra muerte. Amén.

—P. Dios te salve María Santísima llena eres de gracia el Señor es contigo bendita tú eres entre todas las mujeres y bendito sea el fruto de tu vientre Jesús.

—G. Santa María Madre de Dios Ruega Señora por nosotros los pecadores ahora y en la hora de nuestra muerte. Amén.

—P. Dios te salve María Santísima llena eres de gracia el Señor es contigo bendita tú eres entre todas las mujeres y bendito sea el fruto de tu vientre Jesús.

—G. Santa María Madre de Dios Ruega Señora por nosotros los pecadores ahora y en la hora de nuestra muerte. Amén.

—P. Dios te salve María Santísima llena eres de gracia el Señor es contigo bendita tú eres entre todas las mujeres y bendito sea el fruto de tu vientre Jesús.

—G. Santa María Madre de Dios Ruega Señora por nosotros los pecadores ahora y en la hora de nuestra muerte. Amén.

—P. Dios te salve María Santísima llena eres de gracia el Señor es contigo bendita tú eres entre todas las mujeres y bendito sea el fruto de tu vientre Jesús.

—G. Santa María Madre de Dios Ruega Señora por nosotros los pecadores ahora y en la hora de nuestra muerte. Amén.

—P. Dios te salve María Santísima llena eres de gracia el Señor es contigo bendita tú eres entre todas las mujeres y bendito sea el fruto de tu vientre Jesús.

—G. Santa María Madre de Dios Ruega Señora por nosotros los pecadores ahora y en la hora de nuestra muerte. Amén.

—P. Gloria al Padre Gloria al hijo Gloria al Espíritu Santo.

—G. Así como era en un principio ahora y siempre por los siglos de los santos. Amén.

Alabanza.

—C. Yo tengo una Madre de dulce mirar.

Su nombre es María la estrella del mar.

(3 veces).

El mar es de Dios y también de los hombres,

La estrella que guía a los pecadores.

Yo tengo una Madre de dulce mirar.

Su nombre es María la estrella del mar.

(3 veces).

—G. En los cielos y en la tierra sea siempre alabado.

—P. El corazón amoroso de Jesús Sacramentado.

—G. Dulce gracia y alabanza en cada instante y momento.

—P. Al santísimo y divinísimo Sacramento.

—G. María Madre de gracia Madre de misericordia.

—P. En la vida y en la muerte ampáranos gran Señora.

—G. María concebida y sin pecado.

—P. Ruega por nosotros que recurrimos a vos.

Tercer misterio.

—G. El nacimiento del hijo de Dios.

—G. Padre Nuestro que estás en el cielo santificado sea tú nombre, venga a nosotros tu reino y hágase Señor tu voluntad, en la tierra como en el cielo.

—P. Danos hoy nuestro pan de cada día, Padre ofensas perdona, como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden no nos dejes caer en tentación y líbranos de todo mal. Amén.

—G. Dios te salve María Santísima llena eres de gracia el Señor es contigo bendita tú eres entre todas las mujeres y bendito sea el fruto de tu vientre Jesús.

—P. Santa María Madre de Dios Ruega Señora por nosotros los pecadores ahora y en la hora de nuestra muerte. Amén.

—G. Dios te salve María Santísima llena eres de gracia el Señor es contigo bendita tú eres entre todas las mujeres y bendito sea el fruto de tu vientre Jesús.

—P. Santa María Madre de Dios Ruega Señora por nosotros los pecadores ahora y en la hora de nuestra muerte. Amén.

—G. Dios te salve María Santísima llena eres de gracia el Señor es contigo bendita tú eres entre todas las mujeres y bendito sea el fruto de tu vientre Jesús.

—P. Santa María Madre de Dios Ruega Señora por nosotros los pecadores ahora y en la hora de nuestra muerte. Amén.

—G. Dios te salve María Santísima llena eres de gracia el Señor es contigo bendita tú eres entre todas las mujeres y bendito sea el fruto de tu vientre Jesús.

—P. Santa María Madre de Dios Ruega Señora por nosotros los pecadores ahora y en la hora de nuestra muerte. Amén.

—G. Dios te salve María Santísima llena eres de gracia el Señor es contigo bendita tú eres entre todas las mujeres y bendito sea el fruto de tu vientre Jesús.

—P. Santa María Madre de Dios Ruega Señora por nosotros los pecadores ahora y en la hora de nuestra muerte. Amén.

—G. Dios te salve María Santísima llena eres de gracia el Señor es contigo bendita tú eres entre todas las mujeres y bendito sea el fruto de tu vientre Jesús.

—P. Santa María Madre de Dios Ruega Señora por nosotros los pecadores ahora y en la hora de nuestra muerte. Amén.

—G. Dios te salve María Santísima llena eres de gracia el Señor es contigo bendita tú eres entre todas las mujeres y bendito sea el fruto de tu vientre Jesús.

—P. Santa María Madre de Dios Ruega Señora por nosotros los pecadores ahora y en la hora de nuestra muerte. Amén.

—G.- Dios te salve María Santísima llena eres de gracia el Señor es contigo bendita tú eres entre todas las mujeres y bendito sea el fruto de tu vientre Jesús.

—P. Santa María Madre de Dios Ruega Señora por nosotros los pecadores ahora y en la hora de nuestra muerte. Amén.

—G. Dios te salve María Santísima llena eres de gracia el Señor es contigo bendita tú eres entre todas las mujeres y bendito sea el fruto de tu vientre Jesús.

—P. Santa María Madre de Dios Ruega Señora por nosotros los pecadores ahora y en la hora de nuestra muerte. Amén.

—G. Dios te salve María Santísima llena eres de gracia el Señor es contigo bendita tú eres entre todas las mujeres y bendito sea el fruto de tu vientre Jesús.

—P. Santa María Madre de Dios Ruega Señora por nosotros los pecadores ahora y en la hora de nuestra muerte. Amén.

—G. Gloria al Padre, Gloria al hijo, Gloria al Espíritu Santo.

—P. Así como era en un principio ahora y siempre por los siglos de los siglos santos. Amén.

Alabanza.

—G. ¡Oh! A ti levanto mis ojos.

¡Oh! A ti levanto mis ojos.

A ti que habitas en el cielo.

A ti levanto mis ojos porque espero tú misericordia.

—P. Cómo el sol nosotros te ofrezcamos hijos la mano

De tus señores, aquí están nuestros ojos en el

Señor esperando tú misericordia.

—G. A ti levanto mis ojos, a ti que habitas en el cielo

A ti levantó mis ojos porque espero tu misericordia.

—G. En los cielos y en la tierra sea siempre alabado.

—P. El corazón amoroso de Jesús Sacramentado.

—G. Dulce gracias y alabanzas en cada instante y momento.

—P. Al santísimo y divinísimo sacramento.

—G. María Madre de gracia y Madre de Misericordia.

—P. En la vida y en la muerte ampáranos gran Señor.

—G. María concebida y sin pecado.

—P. Ruega pon nosotros que recurrimos a vos.

Cuarto misterio.

—G. La presencia del Niño Jesús en el Templo.

—P. Padre Nuestro que estás en el cielo santificado sea tú nombre, venga a nosotros tu reino y hágase Señor tu voluntad, en la tierra como en el cielo.

—G. Danos hoy nuestro pan de cada día, Padre nuestras ofensas perdona, como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden no nos dejes caer en tentación y líbranos de todo mal. Amén.

—P. Dios te salve María Santísima llena eres de gracia el Señor es contigo bendita tú eres entre todas las mujeres y bendito sea el fruto de tu vientre Jesús.

—G. Santa María Madre de Dios Ruega Señora por nosotros los pecadores ahora y en la hora de nuestra muerte. Amén.

—P. Dios te salve María Santísima llena eres de gracia el Señor es contigo bendita tú eres entre todas las mujeres y bendito sea el fruto de tu vientre Jesús.

—G. Santa María Madre de Dios Ruega Señora por nosotros los pecadores ahora y en la hora de nuestra muerte. Amén.

—P. Dios te salve María Santísima llena eres de gracia el Señor es contigo bendita tú eres entre todas las mujeres y bendito sea el fruto de tu vientre Jesús.

—G. Santa María Madre de Dios Ruega Señora por nosotros los pecadores ahora y en la hora de nuestra muerte. Amén.

—P. Dios te salve María Santísima llena eres de gracia el Señor es contigo bendita tú eres entre todas las mujeres y bendito sea el fruto de tu vientre Jesús.

—G. Santa María Madre de Dios Ruega Señora por nosotros los pecadores ahora y en la hora de nuestra muerte. Amén.

—P. Dios te salve María Santísima llena eres de gracia el Señor es contigo bendita tú eres entre todas las mujeres y bendito sea el fruto de tu vientre Jesús.

—G. Santa María Madre de Dios Ruega Señora por nosotros los pecadores ahora y en la hora de nuestra muerte. Amén.

—P. Dios te salve María Santísima llena eres de gracia el Señor es contigo bendita tú eres entre todas las mujeres y bendito sea el fruto de tu vientre Jesús.

—G.- Santa María Madre de Dios Ruega Señora por nosotros los pecadores ahora y en la hora de nuestra muerte. Amén.

—P.- Dios te salve María Santísima llena eres de gracia el Señor es contigo bendita tú eres entre todas las mujeres y bendito sea el fruto de tu vientre Jesús.

—G.- Santa María Madre de Dios Ruega Señora por nosotros los pecadores ahora y en la hora de nuestra muerte. Amén.

—P.- Dios te salve María Santísima llena eres de gracia el Señor es contigo bendita tú eres entre todas las mujeres y bendito sea el fruto de tu vientre Jesús.

—G.- Santa María Madre de Dios Ruega Señora por nosotros los pecadores ahora y en la hora de nuestra muerte. Amén.

—P.- Dios te salve María Santísima llena eres de gracia el Señor es contigo bendita tú eres entre todas las mujeres y bendito sea el fruto de tu vientre Jesús.

—G.- Santa María Madre de Dios Ruega Señora por nosotros los pecadores ahora y en la hora de nuestra muerte. Amén.

—P.- Dios te salve María Santísima llena eres de gracia el Señor es contigo bendita tú eres entre todas las mujeres y bendito sea el fruto de tu vientre Jesús.

—G.- Santa María Madre de Dios Ruega Señora por nosotros los pecadores ahora y en la hora de nuestra muerte. Amén.

—P.- Gloria al Padre, Gloria al hijo, Gloria al Espíritu Santo.

—G.- Así como era en un principio ahora y siempre por los siglos de los siglos santos. Amén.

Alabanza.

Dios es amor y es mi Padre.

Dios es amor mi amor tan grande.

Dios es amor y es mi Padre.

Bendito amor, bendito amor, que amor tan grande.

Espíritu bendito que alumbras mi camino.

Dios es amor, Dios es amor.

—G. En los cielos y en la tierra sea para siempre alabado.

—P. El corazón amoroso de Jesús sacramentado.

—G. Dulce gracia y alabanzas en cada instante y momento.

—P. Al santísimo y divinísimo sacramento.

—G. María Madre de gracia, Madre de misericordia.

—P. En la vida y en la muerte ampáranos gran Señora.

—G. María concebida y sin pecado.

—P. Ruega por nosotros que recurrimos a vos.

Quinto misterio.

—G. El niño perdido y hallado en el Templo.

—G. Padre Nuestro que estás en el cielo santificado sea tú nombre, venga a nosotros tu reino y hágase Señor tu voluntad, en la tierra como en el cielo.

—P. Danos hoy nuestro pan de cada día, Padre ofensas perdona, como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden no nos dejes caer en tentación y líbranos de todo mal. Amén.

—G. Dios te salve María Santísima llena eres de gracia el Señor es contigo bendita tú eres entre todas las mujeres y bendito sea el fruto de tu vientre Jesús.

—P. Santa María Madre de Dios Ruega Señora por nosotros los pecadores ahora y en la hora de nuestra muerte. Amén.

—G. Dios te salve María Santísima llena eres de gracia el Señor es contigo bendita tú eres entre todas las mujeres y bendito sea el fruto de tu vientre Jesús.

—P. Santa María Madre de Dios Ruega Señora por nosotros los pecadores ahora y en la hora de nuestra muerte. Amén.

—G. Dios te salve María Santísima llena eres de gracia el Señor es contigo bendita tú eres entre todas las mujeres y bendito sea el fruto de tu vientre Jesús.

—P. Santa María Madre de Dios Ruega Señora por nosotros los pecadores ahora y en la hora de nuestra muerte. Amén.

—G. Dios te salve María Santísima llena eres de gracia el Señor es contigo bendita tú eres entre todas las mujeres y bendito sea el fruto de tu vientre Jesús.

—P. Santa María Madre de Dios Ruega Señora por nosotros los pecadores ahora y en la hora de nuestra muerte. Amén.

—G. Dios te salve María Santísima llena eres de gracia el Señor es contigo bendita tú eres entre todas las mujeres y bendito sea el fruto de tu vientre Jesús.

—P. Santa María Madre de Dios Ruega Señora por nosotros los pecadores ahora y en la hora de nuestra muerte. Amén.

—G. Dios te salve María Santísima llena eres de gracia el Señor es contigo bendita tú eres entre todas las mujeres y bendito sea el fruto de tu vientre Jesús.

—P. Santa María Madre de Dios Ruega Señora por nosotros los pecadores ahora y en la hora de nuestra muerte. Amén.

—G. Dios te salve María Santísima llena eres de gracia el Señor es contigo bendita tú eres entre todas las mujeres y bendito sea el fruto de tu vientre Jesús.

—P. Santa María Madre de Dios Ruega Señora por nosotros los pecadores ahora y en la hora de nuestra muerte. Amén.

—G. Dios te salve María Santísima llena eres de gracia el Señor es contigo bendita tú eres entre todas las mujeres y bendito sea el fruto de tu vientre Jesús.

—P. Santa María Madre de Dios Ruega Señora por nosotros los pecadores ahora y en la hora de nuestra muerte. Amén.

—G. Dios te salve María Santísima llena eres de gracia el Señor es contigo bendita tú eres entre todas las mujeres y bendito sea el fruto de tu vientre Jesús.

—P. Santa María Madre de Dios Ruega Señora por nosotros los pecadores ahora y en la hora de nuestra muerte. Amén.

—G. Dios te salve María Santísima llena eres de gracia el Señor es contigo bendita tú eres entre todas las mujeres y bendito sea el fruto de tu vientre Jesús.

—P. Santa María Madre de Dios Ruega Señora por nosotros los pecadores ahora y en la hora de nuestra muerte. Amén.

—G. Gloria al Padre, Gloria al hijo, Gloria al Espíritu Santo.

—P. Así como era en un principio ahora y siempre por los siglos de los siglos santos. Amén.

Alabanza.

Hoy Señor te damos gracias,

Por la vida, la tierra y el sol.

Hoy Señor queremos contar las grandezas de tú amor.

Gracias Padre mi vida es tú vida, en tus manos amasan mi barro, mi alma

Es tu aliento divino, tu sonrisa en mis ojos esta.

—G. Padre Nuestro que estás en el cielo santificado sea tú nombre, venga a nosotros tu reino y hágase Señor tu voluntad, en la tierra como en el cielo.

—P. Danos hoy nuestro pan de cada día, Padre ofensas perdona, como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden no nos dejes caer en tentación y líbranos de todo mal. Amén.

—G. Dios te salve María Santísima, hija de Dios Padre, virgen purísima en el parto en tus purísimas manos ponemos nuestra fe para que la alumbres.

Llena eres de gracia el Señor es contigo, bendita tú eres entre todas las mujeres y bendito es el fruto de tu vientre Jesús.

—P. Santa María, Madre de Dios, ruega por nosotros pecadores ahora y en la hora de muerte. Amén.

Alabanza.

Bautízame Señor con tu espíritu.

Bautízame Señor con tu espíritu.

Bautízame Señor con tu espíritu.

Bautízame, Bautízame, Señor y déjame sentir

El fuego de tu amor aquí en mi corazón.

Señor. (Dos veces)

—G. Dios te salve María Santísima, hija de Dios Padre, virgen purísima en el parto en tus purísimas manos ponemos nuestra fe para que la alientes.

Llena eres de gracia el Señor es contigo, bendita tú eres entre todas las mujeres y bendito es el fruto de tu vientre Jesús.

—P. Santa María Madre de Dios Ruega Señora por nosotros los pecadores ahora y en la hora de nuestra muerte. Amén.

Alabanza.

Yo tengo un gozo en mi alma, gozo en mi alma,

Gozo en mi alma y en mi ser. Aleluya, Gloria a Dios.

Son como ríos de agua viva, ríos de agua viva

Ríos de agua viva en mí ser.

Vamos cantando con todo su poder. (2 veces).

¡Gloria a Dios! ¡Gloria a Dios! ¡Gloria a Él!

—G. Dios te salve María, santísima, templo, trono y sagrario de la creatísima trinidad, líbranos de vivir y morir en pecado mortal; virgen concebida en gracia sin la culpa original. Amén.

Recibe a nuestra memoria entendimiento y voluntad y danos tu gracia para que con pureza de corazón te digamos:

Dios te salve Reina y Madre, Madre de misericordia; vida, dulzura y esperanza nuestra, Dios te salve a ti llamamos los desterrados hijos de Eva, a ti suspiramos, gimiendo y llorando en este valle de lágrimas.

Es, pues, Señora, abogada nuestra, vuelve a nosotros esos tus ojos misericordiosos, y después de este destierro, muéstranos a Jesús, fruto bendito de tu vientre.

¡Oh clemente, oh piadoso, oh dulce siempre Virgen María!

Ruega por nosotros, santa Madre de Dios.

Para que seamos dignos de alcanzar las divinas gracias y promesas de Nuestro Señor Jesucristo. Amén.

Por estos misterios santos de que hemos hecho recuento te pedimos ¡Oh! María con tierno y devoto pecho de nuestro sacro santo, la conservación y aumento por la cruz divina. Sus ojos descienden al cristiano pueblo donde reine la victoria y el mundo grato sosiego, serena nuestros pesares y que descarga en el cielo justicia serena las tempestades que descarga en

el cielo y justicia divina del acervo las terrenas potestades libradas de tales preceptos porque la justicia está con ella y engaña a su cuerpo que Dios es el que lleva a rastras amor al soberbio que le de amor y entendimiento que la culpa nos inspire dolor profundo y perfecto, halle puerto el navegante la salud del enfermo, las almas del purgatorio que gozosas suben al cielo. Ya que este santo. Ya que este santo ejercicio tenga ¡Oh! Madre tal aumento en todo el hombre cristiano que pida todo lo que es bueno que debe continuar amándose, a tu gloria el objeto y por tú amor merezcamos contar con tú glorioso premio así sea. Amén.

Letanía.

- G. Señor, ten piedad de nosotros.
- P. Señor, ten piedad de nosotros.
- G. Jesucristo, ten piedad de nosotros.
- P. Jesucristo, ten piedad de nosotros.
- G. Señor, ten piedad de nosotros.
- P. Señor, ten piedad de nosotros.
- G. Cristo, óyenos.
- P. Cristo, óyenos.
- G. Cristo, escuchamos.
- P. Cristo, escuchamos.
- G. Dios Padre celestial.
- P. Ten piedad de nosotros.
- G. Dios Redentor del mundo.
- P. Ten piedad de nosotros.
- G. Dios Espíritu Santo.
- P. Ten piedad de nosotros.
- G. Trinidad santa que un solo Dios.
- P. Ten piedad de nosotros.
- G. Santa María.
- P. Ruega por nosotros.
- G. Santa Madre de Dios.
- P. Ruega por nosotros.
- G. Santa Virgen de las Vírgenes.
- P. Ruega por nosotros.
- G. Madre de Jesucristo.
- P. Ruega por nosotros.
- G. Madre de la Divina Gracia.
- P. Ruega por nosotros.
- G. Madre Purísima.
- P. Ruega por nosotros.
- G. Madre Castísima.
- P. Ruega por nosotros.
- G. Madre sin Mancha.
- P. Ruega por nosotros.
- G. Madre Virgen.
- P. Ruega por nosotros.
- G. Madre Amable.
- P. Ruega por nosotros.

- G. Madre Admirable.
- P. Rueda por nosotros.
- G. Madre del Buen Consejo.
- P. Rueda por nosotros.
- G. Madre del Creador.
- P. Rueda por nosotros.
- G. Madre del Salvador.
- P. Rueda por nosotros.
- G. Virgen Prudentísima.
- P. Rueda por nosotros.
- G. Virgen Venerable.
- P. Rueda por nosotros.
- G. Virgen Digna de Alabanza.
- P. Rueda por nosotros.
- G. Virgen Poderosa.
- P. Rueda por nosotros.
- G. Virgen Clemente.
- P. Rueda por nosotros.
- G. Virgen Fiel.
- P.- Rueda por nosotros.
- G. Espejo de Justicia.
- P. Rueda por nosotros.
- G. Trono de Sabiduría.
- P. Rueda por nosotros.
- G. Causa de Nuestra Alegría.
- P. Rueda por nosotros.
- G. Vaso Espiritual.
- P. Rueda por nosotros.
- G. Vaso Insigne de la Gracia del Honor.
- P. Rueda por nosotros.
- G. Vaso Precioso de la Gracia.
- P. Rueda por nosotros.
- G. Rosa Mística.
- P. Rueda por nosotros.
- G. Torre de David.
- P. Rueda por nosotros.
- G. Torre de Marfil.
- P. Rueda por nosotros.
- G. Casa de Oro.
- P. Rueda por nosotros.
- G. Arca de la Alianza.
- P. Rueda por nosotros.
- G. Puerta del Cielo.
- P. Rueda por nosotros.
- G. Estrella de la Mañana.
- P. Rueda por nosotros.
- G. Salud de los Enfermos.

- P. Ruega por nosotros.
- G. Refugio de los Pecadores.
- P. Ruega por nosotros.
- G. Consuelo de los Afligidos.
- P. Ruega por nosotros.
- G. Auxilio de los Cristianos.
- P. Ruega por nosotros.
- G. Reina de los Ángeles.
- P. Ruega por nosotros.
- G. Reina de los Patriarcas.
- P. Ruega por nosotros.
- G. Reina de los Profetas.
- P. Ruega por nosotros.
- G. Reina de los Apóstoles.
- P. Ruega por nosotros.
- G. Reina de los Confesores.
- P. Ruega por nosotros.
- G. Reina de las Vírgenes.
- P. Ruega por nosotros.
- G. Reina de Todos los Santos.
- P. Ruega por nosotros.
- G. Reina Concebida, Sin Pecado Original.
- P. Ruega por nosotros.
- G. Reina Subida a los Cielos en Cuerpo y Alma.
- P. Ruega por nosotros.
- G. Reina del Santísimo Rosario.
- P. Ruega por nosotros.
- G. Reina de la Paz.
- P. Ruega por nosotros.
- G. Cordero de Dios que quitas el pecado del mundo.
- P. Perdónanos, Señor.
- G. Cordero de Dios que quitas el pecado del mundo.
- P. Ten piedad y misericordia de nosotros.
- G. —P. Recurrimos a tu asistencia Santa Madre de Dios no desprecies nuestras súplicas y nuestras necesidades. Antes bien líbranos siempre de todos los peligros ¡Oh! Virgen gloriosa y bendita...
- G. Ruega por nosotros. Santa Madre de Dios.
- P. Para que seamos dignos de alcanzar las divinas gracias y promesas de Nuestro Señor Jesucristo. Amén.
- G. Miradme obvia Madre fue en Jesús postrarme en tú santísima presencia te ruego con mayor amor no privar mi corazón en los sentimientos de perseverancia y caridad, verdadero dolor de mis pecados y propósitos finísimos de enmendarme, mientras que yo con todo el amor y con toda la complacencia que soy capaz por considerar tus cinco llagas del hijo presente aquello que dijo de ti ¡Oh! Señor el santo profeta David han taladrado mis manos y mis pies y se pueden contra todos mis huesos (en esta parte unen sus manos). Se eternamente bendito y alabado sea el santísimo sacramento del altar en los cielos y en la

tierra y en todo lugar. Santísimo sacramento centro de misericordia y misterio de la santísima trinidad se la bendición de Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo. Amén.

—G. Contigo voy Virgen pura y en tu poder voy confiando, pues lleno de ti amparado, mi alma volverá segura, Dulce Madre no te alejes, tú vista de mí, no apartes, ven conmigo a todas partes y nunca solos nos dejes ya que nos proteges, tanto como verdadera Madre haz que nos bendiga el Padre, el Hijo, y el Espíritu Santo. Amén.

—G. Por la señal de la Santa Cruz de nuestros enemigos líbranos señor Dios nuestro en el nombre del Padre del Hijo y del Espíritu Santo Amén.

—G. Ave María Purísima.

—P. Sin Pecado Concebido.

—G. Ave María Purísima.

—P. Sin Pecado Concebido.

—G. Ave María Purísima.

—P. Sin Pecado Concebido.

Se despide y piden un aplauso al Señor del Honguito.

Alabanza final.

Yo te adoro Dios.

Yo te adoro Dios, yo te adoro Dios.

Todos que te adoran, brillan como el sol,

Como el sol al amanecer.

Yo te alabo Dios, yo te alabo Dios.

Todos que te alaban, brillan como el sol,

Como el sol al amanecer.

Yo te amo Dios, yo te amo Dios.

Todos que te aman, brillan como el sol,

Como el sol al amanecer.

Bibliografía.

ALBORES, Beatriz. "Ritual agrícola y cosmovisión: las fiestas en cruz del Valle de Toluca, Estado de México". En: BRODA, Johanna. IWANISZESWSKI, Stanislaw, y MONTERO, Arturo. (Coords.) *La montaña en el paisaje ritual*. México. CONACULTA. INAH. UAP. UNAM. 2001. Pp. 419-439.

ALFARO Martínez, Miguel Ángel. "El manejo de la naturaleza en la Sierra Norte de Puebla". En: MASFERRER Kan, Elio (Coord.). *Etnografía del Estado de Puebla*. México. Gobierno del Estado de Puebla. Secretaria de Cultura. 2003. Pp. 12-21.

AMATULLI Valente, padre Flaviano (et al). *Santo Rosario. 10 formas para rezar el Santo Rosario*. México. Ediciones Apóstoles de la Palabra. 2003.

ASSMAN, Jan. *Moisés. El egipcio*. Madrid. Oberon. 2003.

_____. *Religión y memoria colectiva. Diez estudios*. Argentina. Colección de Estudios y Reflexiones. LILMOD. Libros de la Araucaria. 2008.

BAÉZ, Lourdes. "Ciclo estacional y ritualidad entre los Nahuas de la Sierra Norte de Puebla". En BRODA, Johanna y GOOD Eshelman, Catharine (Coords.) *Historia y Vida Ceremonial en las comunidades Mesoamericana: Los Ritos Agrícolas*. México. Colección etnografía de los pueblos indígenas de México. Serie estudios monográficos. INAH. UNAM. 2004a. Pp. 83-103.

_____. *Nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Pueblos Indígenas de México Contemporáneo*. México. CDI. PNUD. 2004b.

BELIGAND, Nadine. "Des Terres en Question: Le cas de San Antonio Techialoyan au XVIIe et début XVIIIe siècles". *Trace. Travaux et Recherches dans les Amériques du Center, México*. Centre d'Etudes Mexicaines et Cetramericanes. Núm.10. 1986. Pp. 74-85

_____. *Códice de San Antonio Techialoyan. Manuscrito Pictográfico de San Antonio la Isla*. Toluca. Instituto Mexiquense de Cultura. 1993.

CAMACHO Uribe, Daniel. *La madera estudio anatómico y catálogo de especies mexicanas*. México. INAH. SEP. 1988.

CARRASCO, Pedro y BRODA, Johanna (eds.) *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*. México. CIS. INAH. 1976.

CARRASCO, Pedro. "La sociedad mexicana antes de la conquista". En: *Historia general de México*. Vol. I. Daniel Cosío Villegas (Coord.) México, El Colegio de México. 1977. Pp. 165-288.

CARMAGNANI, Marcello. *El Regreso de los dioses. El proceso de reconstrucción de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*. México. FCE. 1988.

CASO, Alfoso. *El pueblo del Sol*. México. FCE. 1953.

CHANFÓN, Carlos. *Curso de Historia de la Arquitectura del siglo XVI en México*. (vols. III y IV). México. INAH. 1978.

CHEN, A. W. "Natural-Log cultivation of the medicinal mushroom *Ganoderma Lucidum* (Reishi). En: E. Sánchez (et al.) (eds.) *Mushroom Biology and Mushroom Products. Proceedings of the Fourth International Conference*. February 20-23, 2002, Cuernavaca Morelos. Pp. 445-452. -

CHAPMAN, Anne. "Mesoamérica: ¿estructura o historia? En: *La validez teórica del concepto de Mesoamérica*. México. INAH. S.M.A. Pp. 21-29.

BRODA, Johanna. "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto a los cerros". En: BRODA, Johanna (et al). (Coords.) *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*. México. Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM. 1999. Pp. 461-500.

_____. "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica". En: BRODA, Johanna y BÁEZ-JORGE, Félix. (Coords.) *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México. Biblioteca Mexicana. (Director: Enrique Florescano). Serie Historia y Antropología. FCE. CONACULTA. 2001. Pp. 165-238.

_____. "Introducción". En: BRODA, Johanna y BÁEZ-JORGE, Félix. (Coords.) *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México. Biblioteca Mexicana. (Director: Enrique Florescano). Serie Historia y Antropología. FCE. CONACULTA. 2001. Pp. 15-45.

DÍAZ Gómez, Floriberto. "Derechos fundamentales de los pueblos indígenas". *La Jornada, Suplemento Cultural Semanal*. Núm., 314. 12 marzo 2001.

DURÁN, fray Diego. *Historia de las indias de la nueva España e islas de tierra firme*. Tomo II. México. Editorial los Cien de México. CONACULTA. 2002.

FERICGLA, Joseph. *El sistema dinámico de la cultura y los diversos estados de la mente humana. Bases para un irracionalismo sistémico*. España. Anthropos editorial del hombre. Cuadernos de Antropología. 1989.

FLORESCANO, Enrique. *Memoria Mexicana. Ensayo sobre la reconstrucción del pasado: época prehispánica-1821*. México. Contrapuntos. 1987.

_____. *El canon memorioso forjado por los Títulos Primordiales de los pueblos de indios*. México. 2001.

GALINIER, Jacques. *La mitad del mundo: cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México. IIA-UNAM/INI/CEMCA. 1990.

GARCÍA Castro, René. “De los Señoríos a los pueblos de indios. La transición en la región otomiana de Toluca (1521-1550)”. En: Francisco González Hermosillo Adams (Coord.) *Gobierno y economía en los pueblos de indios del México colonial*. México. INAH. (Colección científica). 2001. Pp. 193-211.

GARCÍA Martínez, Bernardo. *Los pueblos de la Sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*. México. COLMEX. 1ª. Reimpresión. 2005.

GOOD Eshelman, Catharine y BARRIENTOS, Guadalupe. “Cerros, cuevas y la circulación de la fuerza: expresiones rituales de un modelo mesoamericano”. En: FOURNIER, Patricia y WALBURGA, Wieshew. (Coords.) *Ponencia en Coloquio de Arqueología y Antropología de las Religiones*. México. ENAH. 2002. Pp. 51-74.

_____. “Ofrendar, alimentar y nutrir: los usos de la comida en la vida ritual nahua”. En: Johanna Broda, Catherine Good Eshelman (Coords.) *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. México. Colección etnografía de los pueblos indígenas de México. Serie estudios monográficos. INAH. UNAM. 2004a. Pp. 307-320.

_____. “La vida ceremonial en la construcción de la cultura: proceso de identidad entre los nahuas de Guerrero”. En: Johanna Broda, Catherine Good Eshelman (Coords.) *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, Colección etnografía de los pueblos indígenas de México. Serie estudios monográficos. INAH. UNAM. 2004b. Pp. 127-149.

_____. “Cosmovisiones y mitología. Segunda Línea de investigación. Documento rector. Proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio”. En: *Diario de Campo*. México. INAH. 2007. Pp. 17-24.

_____. “Perspectivas antropológicas sobre la comida, la vida religiosa y la identidad cultural en México”. En: *Ponencia ante la sociedad latinoamericana para el Estudio de las Religiones*. Bogotá, Colombia. 7- 11 de julio del 2008. 1-19.

GRISORE, Dominique y MAGGIORI, Robert. *Para leer a Gramsci*. Barcelona. Zero. 1976.

GUZMÁN, Gastón. WASSON, R. G. HERRERA, Teófilo. “Una iglesia dedicada al culto de un hongo, “Nuestro Señor del Honguito”. En Chignahuapan, Puebla”. En: *Boletín de la Sociedad Mexicana de Micología*. México, No. 9. 1975. Pp. 137-147.

GUZMÁN, Gastón. *Identificación de los hongos comestibles, venenosos y alucinantes*. México. Editorial Limusa. 1977.

JIMÉNEZ Moreno, Ernesto. *Historia y etnicidad en el municipio de Xochitlán de Vicente Suárez, Sierra Norte de Puebla*. México. Tesis de licenciatura en Historia. ENAH. INAH. SEP. 2008.

KURI Camacho, Ramón. *Chignahuapan. Sierra Norte de Puebla. Voces y miradas de su historia*. Tomo I y II. México. BUAP. 2006.

KIRCHHOFF, Paul, ODENA Gümes, Lina y; REYES García Luis. *Historia Tolteca-Chichimeca*. Puebla. CIESAS. INAH-SEP. 1989.

LEVI-Strauss, Claude; “La gesta de Asdiwal”. En: *Antropología estructural*. (Traducción de J. Almela). México. Siglo veintiuno editores. 1999. Pp. 142-189.

Libro de las Tasaciones del Pueblo de la Nueva España, Prólogo de Francisco González de Cossío. México, Archivo General de la Nación. 1952 .

LOCKHART, James. *The Nahuas After the Conquest. A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico Sixteenth Through Eighteenth Centuries*. Stanford. Stanford University Press. 1992.

LOERA Chávez y Peniche, Margarita. *Calimaya y Tepemaxalco. Tenencia y Transmisión Hereditaria de la Tierra en Dos Comunidades Indígenas. Época Colonial*. México. INAH. 1977.

_____. *Economía campesina indígena en la colonia. Un caso en el valle de Toluca*. México. INI. Investigaciones Sociales. No. 8. 1981.

_____. *El Monumento Arquitectónico como Testimonio Histórico*, Tesis para Optar por el Grado de Doctor en Historia. México, Universidad Iberoamericana. 1992.

_____. “Cambios y Continuidades a lo largo de una historia pueblerina”. En: *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*. Toluca, UNAM. Año 1. Núm. 4, octubre de 1993.

_____. *Murmullos de antiguos muros. Las construcciones del siglo XVI que se conservan en el Estado de México*. México. INAH. Instituto Mexiquense de Cultura. 1994.

_____. *La tierra de los santos*. México. Cuadernos Mexiquense. Serie de Cronistas. No. 33. PRI. Estado de México. Comité Directivo Estatal. Secretaria de Cultura. 2005.

_____. *Memoria india en templos cristianos. Historia político-territorial y cosmovisión en San Antonio La Isla, San Lucas Tepemaxalco y Amecameca. El valle de México y el valle de Toluca en el virreinato*. México. INAH. Colección Científica, 501. Serie Historia. 1ª. Edición. 2006a.

_____. “Historia y cosmovisión india en el culto católico virreinal (Un estudio de caso desde la arquitectura en el Valle de Toluca)”. En: *Dimensión Antropológica*. México. INAH. Año 13. Vol. 38, septiembre-diciembre. 2006b. Pp. 151-178.

_____. *Destellos de cinco siglos. Arquitectura e Historia del Estado de México*. INAH. Colegio mexiquense A. C. 2006c.

LOERA Chávez y Peniche, Margarita y HERNÁNDEZ, Ramsés. “El templo cristiano y su conexión con el Tlalocan mesoamericano”. En *Historias*. Revista de la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia. México, D.F. No. 70. Mayo-Agosto del 2008. Pp. 23-37.

LOERA, Margarita. IWANISZEWSKI, Stanislaw. CABRERA, Ricardo. (Coords.) *Páginas en la nieve. Estudios sobre la montaña en México*. México: CONACULTA-INAH. 2007.

LÓPEZ Austin, Alfredo. *Tamoanchan y Tlalocan*. México. FCE. 1994.

_____. “El núcleo duro, cosmovisión y tradición mesoamericana”, en BRODA, Johanna y BÁEZ-JORGE, Félix (Coords.) En: *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México, *Biblioteca mexicana* (Director: Enrique Florescano). Serie Historia y Antropología. CONACULTA. FCE. 2001. Pp. 47-65.

LUPO, Alessandro. “La cosmovisión de los nahuas de la Sierra de Puebla”. En: BRODA, Johanna y BÁEZ-JORGE, Félix (Coords.) *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México. FCE. CONACULTA. 1ª. Edición. 2001. Pp. 335-389.

MASFERRER Kan, Elio (et al). “Los indios del norte del estado de Puebla”. *Etnografía del Estado de Puebla*. México. Gobierno del Estado de Puebla. Secretaría de Cultura. 2003. Pp. 6-11.

MENEGUS, Margarita. “Los títulos primordiales de los pueblos de indios”. En: MENEGUS, Margarita. (Coord.) *Dos décadas de investigación histórica económica comparada en América Latina. Homenaje a Carlos Sempat Assadourian*. México. El Colegio de México. CIESAS. Instituto Mora. UNAM. CESU. 1999. Pp. 137-161.

MEYER, Jean. *La Cristiada. 1.- La guerra de los cristeros*. (Traducción de Aurelio Garzón del Camino). México. Siglo veintiuno editores. 19ª. Edición. 2005.

_____. *La Cristiada. 2.-El conflicto entre la iglesia y el estado 1926-1929*. (Traducción de Aurelio Garzón del Camino). México. Siglo veintiuno. 24ª. Edición. 2007. 411.

_____. *La Cristiada. 3.- Los cristeros*. (Traducción de Aurelio Garzón del Camino). México. Siglo veintiuno editores. 19ª. Edición. 2006.

MORENO Villa, José. *La escultura colonial mexicana*. México. El Colegio de México. 1942.

MUÑOZ Camargo, Diego. *Historia de Tlaxcala*. (Ms. 210 de la Biblioteca Nacional de París.). [Paleografía, introducción, notas, apéndices analíticos de Luis Reyes García, con la colaboración de Javier Lira Toledo.] México. Gobierno de Estado de Tlaxcala. Centro de Investigaciones de Estudios Superiores en Antropología Social. Universidad Autónoma de Tlaxcala. 1998.

NOGUEZ, Xavier. “El Códice García Granados (715) y el resto de las pictografías denominadas *Techialoyan*, una Propuesta general de trabajo”. En: JARQUÍN, María Teresa (edit.) *Temas de historia mexiquense*. Toluca. México. El Colegio Mexiquense. A. C. 1988. Pp. 41-55.

PONCE de León, Pablo Chico. “Función y significado de la historia de la arquitectura.” En: *Cuadernos de arquitectura de Yucatán*, núm. 4. 1991. Pp. 43-49.

RÉAU, Marie Thérèse. *Portadas Franciscanas. La decoración exterior de las Iglesias de México en el siglo XVIII: Regiones de Texcoco, Toluca, Tepalcingo y Sierra Gorda*. Toluca, México. Gobierno del Estado de México. El Colegio Mexiquense, A.C. Centro de Estudios Mexicanos Centroamericanos. 1991.

ROYSTON, Pike E. *Diccionario de religiones*. (Adaptación de Elsa Cecilia Frost.) México-Buenos Aires. FCE. 1960.

RUIZ Medrano, Ethelia. “El cerro y la Iglesia: La Figura Cosmológica del Altépetl Oztotl”. En: *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*. Núm. 86. Vol. 22. México. El Colegio de Michoacán. 2001. Pp. 141-184.

SAHAGÚN, fray Bernardino de. *Historia General de las Cosas de la Nueva España*. Tomo I. México. Editorial Los Cien de México. CONACULTA. 2002.

SIMÉON, Rémi. *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*. (Traducción de Josefina Oliva de Coll). México. Siglo veintiuno editores. 11ª. Edición. 1994.

TORQUEMADA, Fray Juan de. *Monarquía Indiana*. (3 Tomos), México, Hnos. Porrúa Editores, 1986.

ULLOA, Miguel y HANLIN, Richard. *Atlas de micología básica*. México. Editorial Concepto. 1978.

VARGAS Lugo, Elisa. *Las portadas religiosas en México*. México. UNAM. IIE. 1986.

ZOLLA, Carlos y ZOLLA, Emiliano. *Los pueblos indígenas de México. 100 preguntas*. México. UNAM. 2004.

WAKE, Eleanor. “El Altépetl Cristiano: Percepción Indígena de las Iglesias en México, Siglo XVI”. En: VEGA Sosa, Constanza. (Coord.) *Códices y Documentos Sobre México*. México. INAH. 2000. Pp. 467-484.

WOOD, Stephanie. “El problema de la historicidad de los títulos y los códices Techialoyan”. En: NOGUEZ, Xavier y WOOD, Stephanie. (Coods.) *De tlacuilos y escribanos*. México. El Colegio de Michoacán. A. C. y el Colegio Mexiquense. A. C. 1998. Pp. 167-221.

