

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS  
POSGRADO EN ANTROPOLOGÍA

LA MONTAÑA SAGRADA DE CHOLULA Y SU ENTORNO  
SOBRENATURAL

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

DOCTORA EN ANTROPOLOGÍA

P R E S E N T A:

MARÍA LIGIA DE LA SOLEDAD RIVERA DOMÍNGUEZ

DIRECTOR DE TESIS: DR. ALFREDO LÓPEZ AUSTIN

MÉXICO, D. F.

2009



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**A mis padres**

**Teresa Domínguez Osorio (†)**

**Jesús Rivera Hernández (†)**

**Mi eterno agradecimiento a los pobladores de  
San Pedro, San Andrés y Santa María  
Tonantzintla Cholula por compartir su  
valiosa sabiduría ancestral**

**Mi eterno reconocimiento y gratitud para el  
Dr. Alfredo López Austin por su dirección,  
paciencia y amistad**

## AGRADECIMIENTOS

Este trabajo de investigación fue realizado gracias a los apoyos recibidos del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), así como del Programa de Mejoramiento del Profesorado (PROMEP) de la Secretaría de Educación Pública. Mis sinceros agradecimientos a estas instituciones.

Del mismo modo, agradezco el invaluable respaldo de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla para la realización de *La montaña sagrada de Cholula y su entorno sobrenatural*.

Finalmente, agradezco la ayuda y apoyo de mis jurados: Dr. Alfredo López Austin, Dra. Ana Bella Pérez Castro, Dra. María Elena Bernal García, Dr. Andrés Medina Hernández y Dr. Francisco Xavier Noguez Ramírez

## ÍNDICE

Introducción	5
Capítulo I. Discurso mítico y cosmovisión	11
La cosmovisión	13
Sistemas de significación rectores de la cosmovisión	23
Ordenamiento de los seres del mundo	24
El discurso mítico	27
Metodología y materiales de investigación	32
Criterios de recopilación de mitos y relatos	33
Antología de relatos de Cholula	34
Selección de relatos para la investigación	38
Capítulo II. Cholula y el dilema de la modernidad	40
"Las tres cholulas"	41
Orígenes culturales e históricos de Cholula	44
San Pedro Cholula	46
El ciclo de fiestas patronales	48
El ciclo mesoamericano	48
El ciclo de la cuaresma	49
El ciclo de invierno	49
Peregrinaciones	49
El ciclo de la Virgen de los Remedios	50
El ciclo de fiestas católicas	51
San Andrés Cholula	52
El ciclo de fiestas patronales	53
El ciclo mesoamericano	53
El ciclo de la cuaresma	53
El ciclo de invierno	54
Peregrinaciones	53
El ciclo de la Virgen de los Remedios	54
Santa María Tonantzintla	54

El ciclo de fiestas patronales	55
El ciclo mesoamericano	55
El ciclo de la cuaresma	55
El ciclo de invierno	56
Peregrinaciones	56
El ciclo de la Virgen de los Remedios y Tonantzin	56
La organización comunitaria para los ciclos de fiestas	56
Capítulo III. Cholula, “Santuario de todos los dioses”	60
Cholula durante la época prehispánica	61
El Tlachihualtépetl	67
Ocupación Tolteca-Chichimeca de Cholula	72
Cholula durante la conquista	80
San Andrés Collomochco	85
El Tlachihualtépetl en la cosmovisión actual de Cholula	90
Capítulo IV. La Montaña Sagrada y sus funciones en la cosmovisión	92
La Montaña Sagrada	93
a) La montaña como <i>axis mundi</i>	95
b) El cerro, lugar de encuentro de los mundos divino y humano	96
c) La montaña como lugar de creación	99
d) Lugar de destino tras la muerte	100
e) Encantos en la montaña	102
f) Asociación de los cerros con el agua	103
g) Cerro, morada de Tláloc, los Tlaloques y los dioses del viento	105
h) Ritos en los cerros	107
i) El guardián del cerro	111
j) Rango de los cerros	112
k) Réplicas de la Montaña Sagrada	113
l) Cerros, lugar de peregrinaciones	114
m) El cerro-templo y el dios patrono	115
n) La Montaña y el Árbol cósmico	115
o) La Montaña y las piedras	116
p) La Montaña, portentosa obra de los seres sobrenaturales	116

q) Caminos bajo los cerros	117
Capítulo V. La Montaña Sagrada de Cholula	119
<i>Retorno a la morada divina</i>	119
La conquista del cielo	131
Ocultamiento del lugar sagrado	135
Descubrimiento del lugar sagrado	136
Destrucción de la morada divina	138
Reorientación de la sacralidad	143
Inestable dominio de los dioses cristianos	144
<i>Apropiación del poder sagrado</i>	145
La llegada de la Virgen de Cholula	147
Apariciones en el lugar elegido	151
Una nueva manipulación: otras escapatorias de la Virgen	152
Solicitud de construcción del templo	154
Santificación del lugar	155
Construcción del templo y entronización de la Virgen	156
Un acto fallido: el traslado del cerro	158
Permanencia en el lugar	159
Milagros de la Virgen	161
Castigos de la Virgen	166
Capítulo VI. Santa María Tonantzin	175
El origen de Santa María Tonantzintla	176
El templo de Nuestra Venerable Madre, Tonantzin-Cihuacóatl	181
Santa María Tonantzin, centro del cosmos	188
La imagen sagrada de Tonantzin	190
La noche, momento de la cosmogonía	194
El agua, antecedente de la existencia	195
Cuentos, leyendas y micro-relatos con partículas míticas	196
Nuevos Antecedentes míticos del templo de Tonantzin	197
Tonantzin, madre y guerrera	198
A. Hacer sancionador	198
B. Hacer protector	200



La serpiente, colaboradora de Santa María Tonantzin y el guardián del espacio sagrado	201
La serpiente en la tradición oral de Tonantzintla	202
Capítulo VII. Ambivalencias de un personaje, el Diablo o El Señor del Monte	207
El Diablo, una antigua tradición	207
El rostro del Diablo	209
Las transformaciones del Diablo	211
El pacto	212
El Diablo en Cholula	212
Moradas del Diablo	213
Designaciones del Diablo	219
Una nueva imagen del Diablo	220
El pacto	223
Hora de las apariciones	229
El cerro del Diablo es un “encanto”	231
El Diablo y los animales	232
Sucesos extraordinarios	234
Capítulo VIII. Las transformaciones de las brujas	236
Construcción del estereotipo de la bruja	236
La maga en el contexto prehispánico	241
La bruja en la tradición oral actual de Cholula	246
Imposición de la naturaleza de bruja	247
El vuelo y la transformación	248
Alimentación con sangre	251
Conjuros	253
Representación de la bruja	256
Los engaños del Diablo	257
Entrega de cuerpo y alma	257
El reino de Dios y el reino del Diablo	258

Capítulo IX. Santiago Apóstol, divinidad de la “mazorca floreciente”	259
Nuevos rostros, viejos dioses	259
Santiago el mayor	260
Inestable naturaleza de dioses y santos	263
Un “nuevo” Santiago Apóstol	265
Hacer sancionador	273
Hacer protector	275
X. Conclusiones	270
Bibliografía	282

## INTRODUCCIÓN

Los textos –rituales, religiosos, políticos, míticos- constituyen puntos de concurrencia de los miembros de una comunidad social, de frontera al compartir una identidad afín. La elaboración de textos obedece a una intención consciente por aprehender la realidad, transformándola al tamizarla por el sistema de la lengua, por organizar el conjunto de representaciones del mundo elaboradas durante periodos de tiempo prolongados. El ser humano en sociedad construye y reelabora permanentemente sus representaciones del mundo, lo cual deja ver que la realidad es mutable.

A partir del discurso mítico, los pueblos han creado explicaciones en torno a su propio origen o el de las deidades, el inicio del mundo o los arquetipos sociales. En última instancia, el mito da cuenta de las ideas especulativas en torno a los comienzos del mundo y las prescripciones y prohibiciones del comportamiento social. En consecuencia, constituye un texto relevante para aprehender la cultura.

Los mitos actuales de nuestro país, usualmente con sorprendente vitalidad en varias regiones, aún dan forma a explicaciones válidas del mundo. En suma, estos textos ponen en evidencia la preocupación central tanto del individuo actual como de sus antepasados: la organización y estructura del mundo, la geografía sagrada del territorio humano en estrecha conexión con la estructura de la vivienda, y el origen y naturaleza de los seres vivos.

El mundo como es ideado por los habitantes de Cholula posee una enorme carga de sacralidad. Numerosos lugares del paisaje (centros del mundo) conforman vías de comunicación de los seres divinos. Estos seres auxilian o dañan al hombre, según su temperamento o su ámbito de acción particular, tal como deja ver el discurso mítico.

Los mitos recopilados en Cholula conforman un corpus vasto, difícilmente abordable en los límites de este trabajo. Sin embargo, resaltan por su frecuencia de aparición y por el interés de los informantes en abordarlos durante la entrevista, las variantes que dan cuenta de la organización del espacio habitado desde tiempos remotos por sus ancestros. De acuerdo con estas concepciones, el espacio para ser habitado debe ordenarse, adoptando los arquetipos transmitidos en los mitos. Por otra parte, los seres que emergen en días sagrados o durante la vida diaria por estos puntos, son personajes centrales de otro conjunto recurrente de relatos.

La milenaria Ciudad Sagrada de Cholula, afamada por la abundancia de sus templos, debe realmente parte su sacralidad al punto del paisaje de erección de la urbe, el lugar sagrado por excelencia: el centro del mundo. Sus habitantes iniciaron la traza urbana (en el Formativo) porque estructuraron el territorio a partir del centro geográfico y simbólico del valle. Así lo refieren los

mitos de origen y de construcción de su centro ceremonial. Estos mitos, aún con vitalidad en la tradición oral actual, proceden de tiempos inmemoriales. Ya fray Diego Durán ofrece una versión del mito de construcción del centro ceremonial muy antigua, pues así se lo hicieron saber sus ancianos informantes, versión que pervive prácticamente inalterable hasta nuestros días.

El discurso mítico es depositario de la obsesión por organizar el territorio humano en un paisaje cultural construido con una estructura precisa y habitualmente redundante, pues se reitera su forma en múltiples puntos de la geografía.

Nos propusimos como objetivos de investigación conocer la cosmovisión actual de los habitantes de Cholula, producto de la interacción de las culturas occidental y mesoamericana, a través de su tradición oral. El área de trabajo etnográfico elegida fueron los municipios de Momoxpan, San Pedro, San Andrés y Santa María Tonantzintla, Cholula; con entrevistas realizadas en esta zona, dimos forma a un corpus extenso de mitos y relatos. Con todo, la vitalidad de los mitos nos sorprendió, pues a pesar de la erosión de algunas historias o su dispersión en micro-relatos, la vastedad de anécdotas (relatos diferentes, más variantes) revelan a Cholula como una Ciudad Sagrada por sus templos y profunda religiosidad, y por poseer una enorme competencia discursiva, verosímelmente heredada de tiempos remotos, mediante la cual se configura una identidad singularizada por la resistencia a un proceso de colonización y por el apego a creencias y prácticas rituales antiguas.

De igual forma, la abundancia de fiestas y celebraciones litúrgicas, estructuradas alrededor de varios ciclos de fiestas, ocuparon parte de nuestro trabajo de investigación de campo, y nos permitieron complementar la cosmovisión de los habitantes de Cholula; no obstante, dada su extensión, y los estreñimientos de este trabajo, se abordan sólo en algunas ocasiones.

Por otro lado, planteamos como hipótesis de investigación que en los discursos subsistirían concepciones o rastros de concepciones del mundo prehispánico conviviendo con otras visiones, como la occidental. Un inacabado proceso de síntesis y reinterpretación del espacio y los seres que en ella habitan son el resultado de dicha coexistencia de culturas, que se revela en la estructura del mundo, en la representación y acciones de los seres divinos, en la *costumbre* que los hombres deben cumplir puntualmente.

Ordenamos los resultados de la investigación en nueve capítulos. Cabe señalar que al cuerpo de la investigación de adjunta el extenso corpus de mitos y cuentos que dan forma a la *Antología de relatos de Cholula*, la cual se presenta en disco compacto por la dificultad de su edición, pues consta de 935 cuartillas.

A lo largo del primer capítulo abordo los fundamentos teóricos y metodológicos. En cuanto a los principios teóricos desarrollamos, desde la perspectiva antropológica, el concepto de cosmovisión en el contexto de la religión y en la cultura, para proseguir con la tradición oral, y particularmente el discurso mítico. Por lo que respecta a la metodología del trabajo, se inicia el recorrido precisando los contornos del universo de informantes, tipo de entrevista elegida para la obtención de datos empíricos, método de transcripción de las 88 cintas grabadas y clasificación de los relatos. En virtud del enorme volumen de relatos, la conformación de la antología representó un gran trabajo de clasificación, pues hallamos 473 relatos diferentes, más variantes. Por esta razón, confeccionamos un *Índice de relatos*, que comprende la información básica de cada variante. Por ejemplo, el relato denominado “La llegada de la Virgen a Cholula” comprende un total de 81 versiones diferentes mientras “El señor Santiago” cuenta con 23; otros, en cambio, ajustan una o dos variantes. Finalmente, los relatos se organizaron a partir de dos temas rectores: los espacios importantes para la comunidad (cerros, viviendas, templos) y los seres divinos que los transitan ocasionalmente.

Acto continuo, una selección del corpus se hizo necesaria para reconstruir la cosmovisión actual de los habitantes de Cholula.

Por otro lado, un enorme archivo de imágenes etnográficas recabado durante años de seguimiento de los ciclos de fiestas, de rituales y edificios civiles y religiosos acompaña al trabajo.

En el segundo capítulo, *Cholula y el dilema de la modernidad* exponemos de manera breve los datos etnográficos de las comunidades estudiadas, reuniendo nuestras observaciones en un conjunto de actividades rituales y religiosas.

Aplicando a Cholula la propuesta de A. Medina para el estudio de los *ciclos de fiestas* en la Cuenca de México, mostramos la nutrida actividad festiva de San Pedro, Santa María Tonantzintla y San Andrés Cholula. El sistema de cargos de estas poblaciones mantienen a Cholula sumergida en la reactualización permanente de sus ritos, resguardando celosamente sus concepciones, organizada, cohesionada y conservando inalterables sus recursos identitarios y, al mismo tiempo, esa estructura paraliza su inserción en el mundo moderno pues consume sus recursos simbólicos y económicos, indispensables para mantener una posición crítica ante la injusticia de las autoridades que los ha despojado de sus predios.

En *Cholula, “Santuario de todos los dioses”*, tercer capítulo del trabajo, realizamos un recorrido por la ciudad donde fueron venerados innumerables dioses del México antiguo, considerando el momento de su construcción, como acreditan los datos arqueológicos recientes, así como las distintas ocupaciones por grupos como los olmeca-xicalancas, los tolteca-chichimecas o los nahuas y centrándonos en los datos conocidos en torno a su antiguo centro ceremonial, el

*Tlachihualtépetl* y la deidad venerada, conocida como *Chiconauquiáhuitl*, advocación del dios de la lluvia. Durante el recorrido sobre la génesis de Cholula, destacamos su antigua y moderna conformación geográfica, que incluyen a San Andrés y San Pedro Cholula, para rematar con varios rituales del mundo prehispánico.

En *La Montaña Sagrada de Cholula y sus funciones en la cosmovisión*, cuarto capítulo, revelamos cómo la constitución del paisaje cultural ideado por el ser humano constituye una estructura que representa su cosmovisión. La mirada ordenada y jerarquizada del espacio cultural, probable herencia del pasado prehispánico, comprende aún al lugar menos significativo del territorio. En este marco, el punto de mayor significación en la visión del mundo actual es el centro, el ombligo del mundo, usualmente representado por una montaña natural. Al carecer el valle de Cholula de elevaciones geológicas naturales, sus habitantes edifican un “cerro de mano”, una montaña artificial construida colectivamente, a la cual designan como *Tlachihualtépetl*, esto es, “cerro fabricado”. Este punto constituye el centro simbólico de la población desde tiempos inmemoriales. Como reproducción de la montaña sagrada arquetípica, el *Tonacatépetl*, la montaña terrestre o su reproducción concentran sentidos primordiales para la cosmovisión, como “centro del mundo”, “lugar de encuentro de los mundos divino y humano”, “lugar de creación”, entre otros. En este capítulo compendiamos las funciones que actualiza la montaña en la cosmovisión mesoamericana, recurriendo a fuentes históricas y etnográficas para, en otro momento, reconocer aquellas que actualiza el *Tlachihualtépetl*.

A lo largo del capítulo quinto, *La Montaña Sagrada de Cholula*, abordo la constitución de la pirámide como espacio privilegiado del paisaje. Según esto, el centro ceremonial concentra las funciones primordiales de la Montaña Sagrada. Para confirmar esta idea, se exploran varios conjuntos de relatos de la Antología.

Paulatinamente, la pirámide se muestra con todos sus sentidos, porque cada función atribuida a la montaña arquetípica encuentra correspondencias con la pirámide de Cholula; de esta forma se va perfilando el espacio de su erección como el lugar sagrado del valle, y la pirámide como eje conector de cielo, tierra e inframundo. Con el arribo de los conquistadores y sus deidades, quienes se apropian del espacio sagrado y la posición dominante en el ánimo de los fieles, prosigue la prodigiosa historia mítica del centro ceremonial. Sin embargo, a pesar de que las nuevas deidades se adjudican el espacio sagrado con enormes dificultades, los nuevos personajes sagrados mantienen un equilibrio fluctuante, y por ello deben ofrecer, en una suerte de contrato, protección y amparo a sus fieles a cambio de fidelidad y veneración.

En el imaginario actual de Cholula, el centro ceremonial aún conforma un punto dominante del paisaje alrededor del cual ocurren sucesos extraordinarios, como la aparición de una serpiente

de enormes proporciones o de un toro gigante que por las noches devora la vegetación del cerro artificial, la que brota sorprendentemente al día siguiente. La pirámide, como montaña artificial, mantiene además su función mítica como *encanto*.

El capítulo sexto trata sobre la Montaña Sagrada de Cholula, la gran pirámide, eje de circulación de las fuerzas del cosmos, alrededor de la que emergen por sus “puertas”, la cueva y la “puerta” de los cielos, seres divinos y sobrenaturales para convivir con los seres humanos. En sus alrededores se singulariza un sorprendente templo dedicado a la advocación de Santa María y Tonantzin como centro del paisaje. Edificación de enorme belleza arquitectónica barroca, posee en su interior decorados policromos notables y una imagen sagrada que emergió, de acuerdo a la tradición oral, de un árbol sagrado de limón que brillaba durante las noches, anunciando a la población el sitio de erección de su morada. Cuando talan el árbol sagrado y depositan el tronco en las aguas para posteriormente darle forma a la imagen de Santa María Tonantzin, misteriosamente emerge la imagen creada.

En ese momento la población decide edificar el templo, el cual tiene una antigüedad de veinte siglos, de acuerdo a las versiones de los moradores del lugar. Desde ese momento, la divinidad y su guardián, una serpiente, visible solamente por aquellos que poseen un signo especial, residen en el templo y mantienen a la población bajo su protección.

Por las “puertas” de la Montaña Sagrada emergen o ingresan los seres divinos. Durante el ciclo anual, y en momentos particulares del día, usualmente al amparo de las sombras, varios personajes del mundo sobrenatural arriban a la morada humana por la Montaña Sagrada de Cholula o por elevaciones como el Zapotecas, el Iztene, los templos o las encrucijadas de caminos con disímiles propósitos, según su ámbito de acción sagrado: el Diablo, los atene, las brujas o Santiago Apóstol comparten transitoriamente con los hombres un mismo espacio-tiempo.

El Diablo, uno de los seres de mayor presencia en el ánimo de los habitantes de Cholula, habita un cerro designado como Zapotecas, como veremos en el capítulo séptimo. Desde su morada, una enorme y lujosa cueva oculta en las entrañas del cerro, parece compartir sus enormes tesoros con quienes establecen con él un contrato. Con todo, como este personaje suele engañar a sus adeptos, siempre gana el alma de quienes se atrevieron a pactar. Ocasionalmente abandona su cueva y transformado como serpiente, gallo u hombre ataviado con lujoso traje de charro o catrín, se muestra a los caminantes, que engañados o conscientes de su personalidad pactan el intercambio de su alma por bienes y fortuna material. El pacto, por otra parte, comprende la entrega del alma del “compactado”, y en Cholula debe añadirse el propio cuerpo, que desaparece durante el funeral, además de las almas de familiares cercanos (hijos, hermanos, padres). El Diablo, suerte de “Señor del Monte” y poseedor de las riquezas de ese espacio, actualiza nuevos sentidos que lo colocan

próximo al ámbito divino del patrono del cerro, al “Dueño de los animales” y “Señor del Monte”, Tláloc.

En el capítulo octavo abordo la singular imagen de las brujas. Originalmente eran las discípulas del Diablo en virtud de haber pactado, ofreciendo su alma a cambio del saber hacer el *maleficium*. Pero las brujas de Cholula habitan en los cerros, desde los cuales se dirigen en forma de bola de fuego a las viviendas de los cholultecas que tienen hijos recién nacidos o bien viven en la población. Acostumbran transformarse en guajolotes y consumir sus funestas acciones. Se trata de ingresar a las viviendas para succionar la sangre del infante, con la cual deben alimentarse. El disfraz de guajolote facilita el vuelo por la población, y su pico les permite succionar la sangre del niño por la fontanela. Para impedir el daño de las brujas, la población cuenta con innumerables conjuros que protegen sus viviendas y familiares.

En el capítulo noveno, *Santiago Apóstol, divinidad de la “mazorca floreciente”*, se descubre al apóstol en su nuevo campo de acción sagrada, ahora como guardián de los campos de maíz. Santiago adquirió relevancia por el auxilio prestado a los españoles durante la contienda militar contra los árabes, incluso abanderó al conquistador durante las batallas contra los indios. Ahora, abandonando las acciones belicosas, protege sus bienes materiales –originalmente heredados por sus fieles-, en particular sus campos. Por las noches sale del templo para realizar su labor de vigilancia y punición, pues a quien roba los frutos de sus tierras lo sanciona, poniendo en práctica acciones de tipo mágico. Los feligreses comprueban, no sin sorpresa, que el traje del apóstol aparece sucio y sus zapatos empolvados por sus andanzas nocturnas, mientras a su caballo deben cambiarle las herraduras pues las ha gastado.

Indudablemente en los alrededores de la Montaña Sagrada de Cholula ocurren hechos sobrenaturales de forma incesante, y el recuento de los mitos descubre ese mundo misterioso.



## I. Discurso mítico y cosmovisión



## *I. Discurso mítico y cosmovisión*

La cultura y cosmovisión de los pueblos que conforman el México contemporáneo tiene su origen en tiempos muy remotos. Es producto de construcciones intelectuales de grupos diversos, en un intento por adaptarse al medio circundante y dar una explicación a diversos fenómenos, frecuentemente misteriosos e inexplicables, que la naturaleza reproduce de manera cíclica. Cada etapa de la historia, aun la más distante, dejó su huella en el pensamiento de los pueblos que vivieron en esta vasta región, unidos por una historia y una tradición cultural compartida. Incluso puede sostenerse que parte fundamental del pensamiento de los habitantes de la antigua Mesoamérica aún pervive como parte del sustrato de algunas creencias, mitos, costumbres y prácticas rituales, escenificadas en el ciclo festivo anual en todo el territorio del México contemporáneo.

Parte constitutiva del conjunto estructurado de explicaciones sobre el mundo da forma a la cosmovisión, la *imago mundi*, elaborada en sus representaciones básicas desde el Preclásico temprano (2500-1200 a. C.) por los primeros grupos que formaron las sociedades aldeanas, al comienzo de la vida sedentaria en Mesoamérica (López Austin y López Luján, 1997). Cuando esos grupos alcanzaron mayor complejidad sociocultural, cuando se organizaron en sociedades jerarquizadas o en influyentes centros regionales, su cosmovisión fue paralelamente reelaborándose, llegando incluso a emplearse como fundamento para consolidar regímenes militares opresores o para justificar privilegios de gobernantes y clanes en el poder (García Cook, 1995, 12-14). De esta forma, durante milenios se han construido socialmente diversas explicaciones que dan cuenta de la génesis, el sentido y el orden que rigen el cosmos.

El *imago mundi* de los pueblos del México contemporáneo, resemantizada por centurias, proyecta como un haz de luz múltiples voces. Las complejas construcciones ideológicas permiten vislumbrar operaciones intelectuales altamente elaboradas, las cuales dan forma a un pensamiento estructurado (López Austin, 1996, 471-507). Resulta de interés, en este contexto, indagar esa visión actual; para ello, recopilé de la tradición oral de la región de Cholula todo un conjunto de mitos, cuentos, leyendas y micro-historias, hasta conformar un corpus suficientemente amplio para intentar reconstruir la forma de comprender el mundo de los pobladores de la antigua ciudad sagrada. De esta forma, nuestra hipótesis principal plantea que la cosmovisión de los habitantes de esta comunidad resulta de la reelaboración de dos perspectivas e interpretaciones del mundo, la occidental, impuesta desde el momento de la conquista, y la indígena, compartida por varios pueblos en el territorio mesoamericano. Desde un primer momento destacaron ideas sobre la conformación del espacio cultural y su significación, del tiempo y de los seres divinos que moran en

ese mundo estructurado. Cada espacio habitado adquiere significado preciso en un paradigma cósmico más vasto, donde cada punto del paisaje logra sentido en virtud a las relaciones que mantiene con la totalidad.

En el pasado, la organización del mundo mostraba como arquetipo la disposición del cuerpo humano (López Austin, 1980; Broda, 2001, 34). A cada parte del cuerpo correspondía un punto equivalente del espacio. Ese modelo se proyectaba en la conformación del espacio doméstico o la ciudad y alcanzó su desarrollo más acabado en la representación de la geografía cósmica. Había una enorme preocupación por asignar orden y sentido a todo lugar, por hacerlo “habitabile”. Aún ahora, cierta preocupación por la disposición estructurada del espacio y las significaciones asociadas a cada punto tienen presencia en las creencias, particularmente en cuanto se refiere a la orientación arquitectónica de ciudades o templos. En esos puntos del paisaje cultural se fija la residencia de seres divinos o desde ahí inicia el trazo de una ciudad (Bernal-García, 2006, 231-349, Bernal-García y García Zambrano, 2006, 31-113). Todo soporte imaginativo que da cuenta de los hechos del mundo, nace de la observación del espacio circundante y de los fenómenos regulares. Paulatinamente origina sistemas explicativos mediante los cuales diversos grupos étnicos tienden a coincidir (Broda, 1991, 461-500). La cosmovisión congrega esos sistemas elaborados socialmente, atesorados en la memoria y transmitidos por generaciones.

La construcción del concepto de cosmovisión en el sentido de explicación estructurada del mundo es resultado de transformaciones teóricas a lo largo de varias décadas y se ha intensificado particularmente las últimas décadas. Su elaboración, producto de investigaciones etnográficas centradas en algunas regiones de México, así como desarrollos teóricos, cuenta como sus principales exponentes a Robert Redfield, Calixta Guiteras, Alfonso Villa Rojas, Esther Hermite, Evon Vogt, Gary Gossen, Ulrico Köhler, Eugenio Maurer, Alfredo López Austin, María Elena Aramoni, Italo Signorini y Alessandro Lupo, Johanna Broda, Jacques Galinier, por mencionar algunos. Examinaremos los conceptos desarrollados por algunos de ellos.

Robert Redfield, entre otros trabajos, se ocupa de desarrollar investigaciones en Yucatán, extendiéndose después su área de interés a Chiapas y Guatemala, para conocer parte de la cultura de los pueblos mayenses, concretamente los pueblos asentados en Mérida, Tusik, Dzitás y Chankom. Sus investigaciones se prolongan la década que comprende de 1930 a 1940, gracias al financiamiento de la Carnegie Institution of Washington.

Redfield se enfoca en la visión del mundo particularmente en *Proceedings of the American Philosophical Society* (1962). Mientras tanto, dirige sus investigaciones y las de sus discípulos –Charles Leslie, Calixta Guiteras, M. Mendelson- por ese rumbo.

Redfield concibe la cosmovisión como una imagen, una construcción de los pueblos para explicarse su medio. Se trata, en consecuencia, de una idea que han elaborado sobre el universo, y en la cual el propio ser humano ocupa una posición dentro de la totalidad. La imagen del mundo comprende la constitución del cosmos, seres y fuerzas que habitan ese ámbito y la noción de persona.

Pretende que la cosmovisión puede observarse en un “filósofo de la comunidad”, esto es, pensadores que crean ideas sobre la cultura (Redfield, 1962, 270-280). La producción creativa de un filósofo es, desde este punto de vista, objeto de interés de la etnografía. La investigación de campo rigurosa y detallada representa para Redfield un paso necesario para describir las construcciones alrededor del universo y el hombre.

#### *La cosmovisión*

Calixta Guiteras Holmes, discípula de R. Redfield, desarrolla una investigación del mayor interés, siguiendo las indicaciones de su tutor, como puede corroborarse en la comunicación epistolar que mantienen (Guiteras, 1996, 277-299). El trabajo de Guiteras tiene como marco los Altos de Chiapas, territorio inigualable para aproximarse a la cosmovisión con presencia del pensamiento mesoamericano. Como estudiante de la Escuela Nacional de Antropología trabajó, como mencionamos, bajo la asesoría de Redfield y tuvo sus primeras experiencias de trabajo de campo guiada por Sol Tax. Con una sólida formación etnológica se incorpora al grupo de investigación de Redfield en 1952.

El trabajo de Guiteras tiene como escenario Chenalhó, Chiapas, y posee como fuente de datos etnográficos la entrevista de un informante, Manuel Arias, filósofo de la comunidad. Resaltan las entrevistas con Manuel Arias por el nivel de cercanía y confianza entre ambos. El conocimiento de la lengua indígena, el tzotzil, y la convivencia con los habitantes de Chenalhó producen información de primer orden para reconstruir la estructura de la visión del mundo de un tzotzil.

El trabajo de Guiteras, publicado como *Los peligros del alma. Visión del mundo de un Tzotzil*, es una obra compleja pues incluye una etnografía muy desarrollada de San

Pedro Chenalhó, entrevistas con Manuel Arias, datos biográficos del informante, cartas entre Calixta Guiteras, Sol Tax y Robert Redfiel, y la explicitación de la estructura del pensamiento de Manuel Arias en cuanto a su cosmovisión.

La noción de cosmovisión se elabora alrededor de tres conjuntos de ideas: a) en primer lugar, la constitución del cosmos; b) sus representaciones alrededor de las “Fuerzas y seres” y c) La naturaleza de los seres humanos (Guiteras, 1996).

Manuel Arias imagina al cosmos –'Osil-balamil- como un cuadrado –šba-balamil- rodeado por agua y animado por fuerzas y poderes que lo gobiernan; el cielo está detenido por cuatro pilares y rodeado de agua, en el inframundo habitan los difuntos y enanos, la gente que “nunca ha pecado” (Guiteras, 1996, 220-221). Por otro lado, de acuerdo con esta visión, el mal se encuentra en 'Osil-balamil. Destacan en el cosmos como personajes fundamentales el Sol, la Luna y la Tierra. Cuevas y cerros, además, constituyen espacios de residencia del dios de la lluvia y puntos de comunicación del cosmos entero. El dios de la lluvia, sostiene Guiteras, es una divinidad que se concibe como padre de la diosa del maíz y dueño de los mantenimientos, y su morada –el interior de cuevas en los cerros- es un espacio de enorme peligro, pues conduce a un territorio oscuro que puede cerrarse, dejando dentro a quien ingresó. Vinculada a la geografía sagrada del cosmos se encuentran las oposiciones cromáticas: el norte es blanco; el sur, amarillo; el oriente, rojo y el poniente, negro. En las cuevas y cerros deben colocarse las ofrendas para las divinidades dado que, como mencionamos, son puntos de contacto entre dioses y seres humanos (Guiteras, 1996, 222).

En la geografía sagrada expresada por Manuel Arias hallamos los elementos fundamentales del cosmos: forma y función de los estratos cósmicos, disposición de sus partes, organización del plano terrestre y su vinculación con los colores y los rumbos del universo, cerros y cuevas conforman puntos destacados del paisaje, lugar de encuentro y morada de la divinidad de la lluvia. Las construcciones imaginativas en torno al cosmos se expresan de inmediato como un pensamiento ordenado y estructurado, pero poco consciente para el informante.

En cuanto a las fuerzas y seres que habitan el cosmos resaltan, entre otros, la Tierra, madre universal, que alimenta a todas las criaturas y es poseedora de las fuerzas del bien y del mal. Es origen y destino de los seres humanos. Figura de enorme complejidad,

constituye una de las fuerzas más poderosas. En seguida resalta el “Señor de las montañas”, dios de la lluvia, dueño de animales y agua de lluvia, y el padre del Sol, quien hizo posible la vida sobre la tierra, pues eliminó a los jaguares. Dios es Ojoroxtotil, “Nuestro Creador y Hacedor”, uno y plural, otorgó un cuerpo y un ch’ulel (Guiteras, 1996, 225). También las fuerzas malignas tienen presencia en la cosmovisión de Manuel: son el jaguar, el Poslob, y suman trece. La cruz de madera como fuerza concentra funciones múltiples, es “pastor, guardián y centinela del centro ceremonial, los manantiales, los adoratorios y el hogar”, con ella se conjuran las cosas dañinas y durante la siembra deben adornarse con flores, es en última instancia un dios. Los santos son las “cajitas parlantes” las que mediante la palabra vaticinan la verdad.

En cuanto a la naturaleza humana, a la concepción de persona, Manuel sostiene que tiene dos almas –una indestructible y la otra asociada a un animal, indispensable para la vida terrena-, son el ch’ulel y el wayjel. El ch’ulel se sitúa por todo el cuerpo y al morir debe retornar al espacio de la muerte (Guiteras, 1996, 229-231), mientras el wayjel vive en el monte y fenece con el ser humano. La vitalidad variable de cada ser humano corresponde al incremento o decremento del calor, de fuerza. La edad o la realización de la costumbre aumentan el calor. El corazón, “madre de la sangre”, y la mente, “cabeza del corazón”, se relacionan por cooperación o lucha. Existe, asimismo, una naturaleza de las cosas. Según esto, cada cosa posee un alma, un ch’ulel, como también cada animal, cuya alma se reintegra a la tierra para volver a nacer, alternándose entonces los sexos (Guiteras, 1996, 237).

La visión del mundo de Manuel Arias, como va descubriendo Guiteras, es un pensamiento plenamente estructurado, donde cada unidad ocupa una posición en el todo.

En *Ofrendas para los dioses* Evon Vogt ofrece sus ideas en torno a la visión del mundo de los tzotziles de Zinacantán, en los altos de Chiapas. En este caso, también como un pensamiento paradigmático y coherente, con puntos de similitud con las construcciones imaginativas de otros pueblos de Mesoamérica.

Los zinacantecos imagina el mundo constituido por diferentes espacios: la tierra, de forma cuadrada, posee un centro, el “ombbligo”, y se extiende en cuatro direcciones, las esquinas, vinculadas con el camino del sol, separadas del cielo, *Winahel*, “abierto arriba” y del mundo inferior u *‘Olon Balamil* e inframundo, por cuatro dioses a los que denominan

*wa-xakmen*. Sobre la superficie terrestre dominan el Sol, Hch'Ul Totik, "Nuestro Padre Santo", la Luna y las estrellas (Vogt, 1993, 33-34). El Sol, de acuerdo con los habitantes de Zinacantán, representa un importante eje de la cosmovisión y desempeña un rol fundamental en la arquitectura del cosmos, dado que tiene presencia en todo espacio-tiempo. La Luna, por su parte, recorre el mundo y proporciona luz durante la noche. El Sol se ha relacionado por influencia del cristianismo con Dios Padre o Cristo, mientras que la Luna tiene relación con la Virgen María, enfatizando así los opuestos masculino/femenino del pensamiento mesoamericano.

Los cerros y montañas son importantes en la visión del mundo, pues se consideran las moradas de deidades ancestrales, los "padres y madres", a quienes se dedican gran cantidad de rituales en Zinacantán (Vogt, 1993, 34-35). Las deidades ancestrales son los dioses de las cuatro esquinas del mundo, viejos que viven al interior de las montañas para vigilar a sus descendientes y velar por el cumplimiento de la costumbre. El "Señor de la Tierra" o *Yahwal Balamil*, en otra deidad de interés y se encuentra asociada con la abertura en la tierra, una cueva, un pozo, etc. Uno o varios, se le describe como ladino gordo y grande, que suele cabalgar montado en un venado, su residencia se halla bajo el suelo, donde custodia grandes cantidades de dinero y animales. El "Señor de la Tierra" posee los atributos del rayo y la serpiente; son de su propiedad depósitos de agua y dispone de ellos a voluntad. Además de estos personajes sagrados, cuentan con 55 santos, cada uno con personalidad definida (Vogt, 1993, 36). El santo principal es San Lorenzo, venerado en la iglesia central. Resaltan, además, San Sebastián, Santo Domingo, la Virgen del Rosario, el Señor de Esquipulas, entre otros.

Por lo que respecta a la concepción de persona, los zinacantecos la imaginan poseedora de dos ánimas: el alma con la que se nace y un animal compañero. La primera es el *ch'ulel*, resguardada en el corazón y la sangre, colocada por los dioses ancestrales en el embrión e integrada por trece componentes. Puede abandonar el cuerpo hasta la muerte, suele viajar grandes distancias y hasta deja el cuerpo donde reside en momentos de excitación, como el orgasmo. La posesión del alma, por otra parte, no es cualidad exclusivamente humana ya que los dioses, los santos, las viviendas, el fuego del hogar, los instrumentos musicales, el maíz, plantas y animales la poseen de igual forma (Vogt, 1993,

37-39). Las interacciones de mayor trascendencia en el universo se dan entre las almas innatas de personas y objetos materiales.

En cuanto al animal compañero puede decirse que su vinculación con el hombre es estrecha. En Zinacantán se erige un enorme volcán que alcanza los 2500 msnm. Es Bankilal Muk'Ta Witz o "Gran Montaña Mayor", donde moran 11400 animales salvajes compañeros (jaguares, coyotes, ardillas, zarigüeyas), que corresponden uno a cada persona. Los dioses ancestrales alimentan a los animales, supervisados por el Gran Alcalde, contraparte divina del miembro más elevado de la jerarquía religiosa de la comunidad. Su morada se halla dentro de la montaña. Los zinacantecos y su nagual están unidos "por una única alma innata"; las almas se instalan paralelamente en los embriones de personas y animales compañeros. El animal compañero usualmente se descubre durante la infancia o adolescencia mediante un sueño o con ayuda de un chamán. Ante el mal comportamiento social de un zinacanteco (peleas o malos tratos a los familiares, rechazo de cargos religiosos, quien desatiende su milpa o a su consorte, o aún quien no se baña y usa ropa sucia) ocurre la pérdida del alma o su animal puede ser expulsado del corral y vagar por el monte (Vogt, 1993, 39-40). Por otro lado, el ciclo vital humano se sujeta con igual número de rituales: nacimiento, bautismo, matrimonio y muerte.

Finalmente, el concepto de calor es trascendental, pues remite a diversos espacios culturales y se asocia con las nociones de salud y enfermedad. El calor es una cualidad vinculada con el poder. Por ello, poseen calor los gobernantes o quienes desempeñan cargos religiosos, las plantas curativas o el aguardiente.

El concepto de cosmovisión deja ver el paralelismo entre el mundo de los seres humanos y la jerarquía de seres y fuerzas divinas. Asimismo, vincula el poder con las funciones religiosas.

Como ocurre con diferentes culturas de Mesoamérica, los chamulas de San Juan Chamula, en Chiapas, tienen como eje de cosmovisión al Sol. A partir de la determinación de géneros literarios en la tradición oral de los chamulas, Gary Gossen arriba a la cosmovisión de este pueblo, a sus ideas sobre el entorno, los seres y fuerzas y el propio ser humano.

Los chamulas imaginan el mundo como un cuadrado con un punto central situada precisamente bajo el sol. En el centro del paisaje, y dado su marcado etnocentrismo, está situada su comunidad, punto de mayor sacralidad de la tierra. Mientras más lejos se está del



centro del mundo, se incrementan los peligros que amenazan a los chamulas. Existen otras cuatro regiones: las tierras fría y caliente, lo desconocido y los mares circundantes (Gossen, 1979, 37-39). El espacio terrestre puede escindirse a su vez en área común y sagrada. Sobre la superficie terrestre, en el orden de la verticalidad, se halla el cielo, *vinahel*, y el inframundo, *lahebal*, región donde moran los muertos y lugar de las inversiones. El cielo está formado por tres cúpulas: se entiende que el primer nivel está ocupado por la superficie terrestre, mientras en la segunda permanecen luna, estrellas y constelaciones menores y en la tercera cúpula están el Sol, San Jerónimo y constelaciones mayores. En las regiones inferiores, los difuntos se nutren de comida carbonizada y moscas, en tanto su existencia transcurre de forma similar a la del humano.

Quienes fallecieron por suicidio o violencia son quemados por el sol durante su recorrido nocturno. Desde este punto de la geografía sagrada se sostienen los distintos pisos, pues un dios o varios se colocan en las esquinas para sostenerlos. El inframundo y la tierra poseen puntos de interconexión por cuevas y túneles, y se cree que los señores de la tierra que residen en su interior proveen de agua, truenos, nubes y relámpagos (Gossen, 1979, 41-42). Cuevas y túneles están habitadas por los diablos y los amos de la tierra, las serpientes.

El Sol constituye, como mencionamos, un puntal de la cosmovisión de los chamulas, su energía representa la vida misma. De ahí procede su designación como “Nuestro Padre Calor (Día)”, *htotik k'ak'al*. A partir del recorrido solar se fijan el oriente-poniente, y se construye la primacía de la derecha, que orienta las procesiones en sentido inverso a las manecillas del reloj y los rituales en San Juan Chamula (Gossen, 1979, 54-55). Asociado con el Sol, debe resaltarse el concepto de calor en oposición a frío. El calor se articula al ciclo de vida y al prestigio social adquirido por desempeñar cargos religiosos, e incluso las ofrendas destinadas a las divinidades deben interpretarse como partículas de energía vital, así como la luz de las velas, los cohetes, etc. Del mismo modo, el concepto de luz en oposición a la oscuridad es relevante. La luz, asociada al día, tiene vínculos con la existencia, mientras que la oscuridad, relacionada con la noche, evoca la muerte (Gossen, 1979, 61-62). Finalmente, hallamos una tercera oposición binaria inherente a esta cosmovisión, aquella que resalta la masculinidad sobre la condición femenina. Lo

masculino está en línea de significación con la primacía de la derecha, en tanto que lo femenino, con la izquierda.

San Jerónimo ocupa un nicho singular entre las fuerzas y seres que residen en el cosmos, pues es responsable de los destinos de las personas. Habita, al lado del Sol, en el tercer nivel del cielo.

Para concluir, apuntaremos algunas ideas en torno a la noción de persona entre los chamulas. La vida del embrión es fría y, al paso del tiempo, el ser adquiere calor ya en su existencia humana. Ese calor acumulativo debe controlarse, pues si no se regula lleva al alcoholismo o la angustia. La capacidad de procreación es producto del calor, mientras que la esterilidad es fría (Gossen, 1975, 449-450). El individuo posee tres ánimas: *'ora*, que representa la prolongación de la existencia, el *ch'ulel*, compuesto de 13 partes, situado en la punta de la lengua y el animal compañero, *chapul*. Resaltan animales compañeros como el jaguar, el coyote, la comadreja, el ocelote, el tlacuache, el zorrillo y el conejo.

En el contexto de los otomíes, Jacques Galinier nos presenta su concepto de cosmovisión en *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, texto clásico de la etnología. Como ya habían planteado otros investigadores, Galinier observa, desde los mitos y rituales, la correspondencia entre cosmos y cuerpo humano.

Los cerros representan el punto de orientación de los otomíes, y cada comunidad posee el propio. Desde ahí se comunican las partes del cosmos por pequeñas grietas, cuevas, fosas o acantilados. Constituyen la morada divina, la que imita la organización social comunitaria de los otomíes (Galinier, 1990, 552). El acceso a este espacio está proscrito, pues desde ahí se establece contacto con los antepasados míticos. Su construcción se debe a unos gigantes que habitaron la tierra desde épocas remotas, ya desaparecidos en el último diluvio; los cerros son morada del Señor del Viento y el Señor de la Lluvia, el Señor de la Abundancia, representado en las piedras, desde ahí nacen las nubes y las lluvias que harán germinar los cultivos. En este marco resalta el Cerro Napateco, que posee como protector a una serpiente, que devora a quienes se acercan a su alrededor.

El cosmos se dispone en siete niveles, tres representan el cielo, uno la tierra y los tres restantes al inframundo. En el plano terrestre figura la vivienda como microcosmos, es ahí donde suelen efectuarse las prácticas curativas. La comunidad constituye el ámbito del orden, mientras el mundo exterior parece lo peligroso. En el plano terrestre, de forma

rectangular, resalta el eje este-oeste, espacio de circulación del Sol, asociado al 3, principio masculino (Galinier, 1990, 489-490). Los estratos del mundo se enlazan mediante los cerros, punto cardinal del paisaje (como *axis mundi*) y cargado de simbolismos, como aquel que considera el camino a la cima como benéfico, mientras que el que conduce al valle es peligroso. El soporte de los estratos es una ceiba, “símbolo de la fertilidad”. Tiempo y espacio, complejos conceptos de la cosmovisión, se construyen desde el cerro.

En cuanto al alma, puede decirse que los otomíes poseen predominantemente una idea dualista, pues se concibe como soplo-alma o “sombra”, *xuti*, y puede hallarse tanto en el ser humano como en animales o nahuales. El ánima, sostiene Galinier, es considerada diferente a la fuerza vital (1990, 625). En el cuerpo suelen proyectarse abundantes oposiciones, como la que opone el lado izquierdo al derecho, la parte delantera a la trasera o la superior a la inferior. La mitad superior enlaza con el cielo y la parte inferior, con la tierra, la impureza y el pecado.

Un tema a resaltar en la construcción del concepto de cosmovisión entre los otomíes es el de las relaciones sexuales, como la relación entre la siembra y la gestación.

Las fuerzas sobrenaturales están bajo el control de las mujeres. Estas fuerzas, de acuerdo con Galinier, son El Señor del Mundo, el Diablo. Gracias a la concentración de poder se pone en riesgo la unión social y el orden, el cual se atribuye a la acción de los hombres. Estos argumentos justifican la exclusión de las mujeres de los cargos con poder religioso o civil.

Johanna Broda contribuye, como los autores precedentes, de manera decisiva a la construcción del concepto de cosmovisión. Desde la perspectiva etnohistórica de los rituales aztecas de la lluvia, concede un papel relevante al trabajo agrícola, sus creencias y rituales, básicos para la subsistencia del ser humano, particularmente la labor asociada con el ciclo reproductivo del maíz.

Los rituales, como los mitos, representan fuentes de enorme importancia para conocer la cosmovisión de los pueblos antes y después de la conquista, e integran las concepciones religiosas de la comunidad.

Broda sugiere una interrelación estrecha entre concepciones religiosas y pensamientos científicos; ambos puntos de vista en las sociedades mesoamericanas contribuyeron a explicar el origen de todo lo existente. En el terreno de la cosmovisión

parte del estudio de los rituales agrícolas como elemento reproductor de la cosmovisión, pues al reactualizarse, resemantizan las creencias que apelan a un pasado remoto. Su ámbito concreto de reflexión rodea varios pueblos contemporáneos. En cuanto a los rituales, observa aquellos que concentran a la población en torno a cerros, cuevas y depósitos de agua, es decir, los rituales públicos, y los que tienen como eje a los gobernantes y la nobleza de corte militar y guerrera, esto es, los rituales de estado (Broda, 1978, 221-255).

Conforme avanza en sus reflexiones concentra su atención en la observación de la naturaleza, auxiliada por datos como la arqueología y la etnohistoria. En este momento explica la cosmovisión como una visión estructurada, en la cual los habitantes del antiguo territorio de Mesoamérica “combinaban de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que vivían, y sobre el cosmos en que situaban la vida del hombre” (Broda, 1991, 462).

La cosmovisión es producto del pensamiento de los pueblos que habitaron el México antiguo, el cual ha subsistido gracias a que se ha mantenido el sustrato del campesino indígena, especialmente aquel relacionado con el culto de los cerros, la tierra y el agua. Desde esta perspectiva, cerros, montañas y cuevas constituyen puntos medulares de la geografía sagrada de los pueblos. Con estos puntos se relaciona el culto a la cruz, pues tiene nexos con los ritos de la siembra, la lluvia y los propios cerros. En las reflexiones de J. Broda en torno a la cosmovisión debemos resaltar sus ideas que relacionan la estructura del cuerpo humano con la arquitectura del cosmos.

La cosmovisión como concepto teórico se viene construyendo en torno a concepciones sobre la organización del cosmos, sus puntos fundamentales y las oposiciones cromáticas asociadas a esos espacios. Poco a poco vemos una disposición geométrica similar en varios pueblos de la antigua Mesoamérica. De igual forma, advertimos como en los trabajos precedentes se perfilan con gran similitud las fuerzas y los seres que pueblan el mundo divino y el espacio donde reside el ser humano. La Tierra, madre universal, constituye una constante, así como la figura central del Sol o el Padre Sol, la del Creador, los dueños del rayo o del agua, la presencia de los Ancestros en cuevas y túneles de los cerros, la figura del dios patrono protector de los miembros de la comunidad, la presencia de santos y vírgenes prominentes, como San Miguel o la Virgen María, entre otros. Y en

este entramado de especulaciones sobre el mundo debe incluirse la figura del ser humano como persona, las “entidades anímicas” que la componen, la morada del alma cuando sobreviene la muerte, el corazón, las categorizaciones binarias en torno al calor y sus asociaciones con el poder y los cargos religiosos, las nociones de tiempo y su vinculación con el espacio, y el calendario o el trabajo agrícola como eje que concentra la visión del mundo. Nuestros conceptos de enfermedad, fuerza, energía y los rituales curativos, públicos y de Estado comprenden el desarrollo de estas concepciones.

Alfredo López Austin, por su parte, logra importantes desarrollos en torno a esta noción. De enorme influencia teórica en los ámbitos de la antropología, la historia o la lingüística, sus concepciones alrededor del cosmos, el cuerpo y los seres sobrenaturales que pueblas tanto el ámbito divino como el territorio humano pueden encontrarse en gran parte de su obra. Deben destacarse especialmente *Cuerpo humano e ideología*, *Los mitos del tlacuache*, *Tamoanchan* y *Tlalocan*, por mencionar las referencias obligadas en la construcción teórica del concepto de cosmovisión.

Desde la perspectiva de Alfredo López Austin, la cosmovisión debe entenderse como:

un hecho histórico de producción de pensamiento social inmerso en decursos de larga duración; hecho complejo integrado como un conjunto estructurado y relativamente congruente por los diversos sistemas ideológicos con los que una entidad social, en un tiempo histórico dado, pretende aprehender el universo. La religión, con su carácter de sistema ideológico, forma parte de ese complejo (López Austin, 1996, 472).

El conjunto de sistemas constitutivos de la cosmovisión, esa visión integradora del ámbito cósmico, social y humano, permiten interpretar, “leer” el mundo. Esos sistemas de significación tejen “un macrosistema que incluye, sistematiza y explica todos los sistemas que lo componen” (López Austin, 2001, 63). Por esa razón, la cosmovisión asume las dimensiones de una cultura, pues al articular una pluralidad de sistemas admite que diversos grupos se identifiquen y funcionen colectivamente. La cosmovisión es pues una red de enorme complejidad, donde cada sistema establece múltiples puntos de entrecruce. La religión frecuentemente es su eje rector.

En el pasado, los nahuas del Altiplano Central sujetaron todas sus instituciones a la religión, la que regía su existencia cotidiana:

alrededor de la religión, y no había un solo acto de la vida pública y privada que no estuviera teñido por el sentimiento religioso [...]. Regulaban el comercio, la política, la conquista, e intervenía en todos los actos del individuo, desde que nacía hasta que los sacerdotes quemaban su cadáver y enterraban sus cenizas. Era la suprema razón de las acciones individuales y la razón de Estado fundamental (Caso, 1983, 117).

La cosmovisión es, en otros términos, un universo semántico<sup>1</sup> que reúne a los sistemas de valores –religión o política– o a la lengua, en el mundo natural.<sup>2</sup> Cada sistema, desde la perspectiva de la semiótica, es compartido por los integrantes del grupo social (Greimas y Courtés, 1982, 270). La cosmovisión en este contexto representa al macrosistema que nos deja interpretar parte del tejido cultural, tanto al *mundo natural*, culturizado ciertamente, como a la *lengua natural*; es decir, el *universo semántico* que condensa, ordenándolos y articulándolos lógicamente, múltiples estructuras construidas socialmente. En este sentido, el *universo semántico* es un conjunto de vastas proporciones, porque comprende axiologías, ideologías y prácticas sociales significantes de una cultura (Greimas y Courtés, 1982, 99-100). Históricamente esos sistemas se reciben como herencia cultural, pero aun cuando permanecen protegidos del cambio por la sociedad, con el tiempo tienden a reelaborarse e incorporar nuevas significaciones que se articularán al conjunto. El mundo es pues una zona de fabricación y convivencia de sentidos, que durante la vida cotidiana y la actividad productiva se van observando, aprendiendo, reelaborando y sistematizando. El *universo semántico* empieza por un proceso de observación y fragmentación de la realidad para, en un momento posterior, categorizarlo con el respaldo de la *lengua natural*, único sistema capaz de hacer explícitas las categorías semánticas abstractas (Greimas y Courtés, 1982, 271).

La cosmovisión es, por otra parte, obra colectiva, que se halla dispersa entre todos los miembros del grupo; así, cada individuo la posee fragmentada y parcial. El grupo la crea y ocasiona sus cambios y reajustes, también la protege de transformaciones bruscas, porque al encontrarse fraccionada en la colectividad, una iniciativa de cambio personal no la afecta, sino escasamente.

#### *Sistemas de significación rectores de la cosmovisión*

La cosmovisión actual de los grupos de tradición mesoamericana tiene en el mito y el ritual sus instrumentos privilegiados de expresión, como hemos apuntado. Un estudio de ambas manifestaciones textuales constituye una necesidad de investigación primordial para la comprensión del *universo semántico*. En el marco del estudio de la cosmovisión deben incorporarse, en opinión de J. Broda, las nociones acerca de las fuerzas anímicas del hombre<sup>3</sup> y el cuerpo humano como imagen del cosmos o su modelo fundamental. Y dado que el hombre eligió desde tiempos remotos el ciclo vegetal como arquetipo, con sus fases de nacimiento, maduración y muerte, uno de sus núcleos fundamentales giró alrededor del culto a las divinidades que beneficiaron ese ciclo

---

<sup>1</sup> La noción de *universo semántico* suele ser considerada como coextensiva a la de cultura (Greimas y Courtés, 1982, 99-100).

Existen dos formas de universo semántico, el individual y el colectivo; ambos pueden ser interpretados y articulados por un individuo o por una sociedad.

<sup>2</sup> La noción de *mundo natural* es el lugar donde los seres humanos han elaborado una multitud de sistemas semióticos de la cultura, así como el ámbito de ejecución práctica de los mismos. Así, puede entenderse como un mundo signifiante conformado a la vez de lo propiamente “natural” y de la naturaleza culturizada, de la “cultura”.

<sup>3</sup> Sobre las entidades anímicas que integran a la persona consultar López Austin, 1980, 1997.

germinativo: los dioses de la lluvia, de los cerros, de las cuevas (Broda, 2001, 34; 1991) y, en las poblaciones actuales, a santos y vírgenes cristianos, que habitualmente suplen funciones de antiguas deidades. En este sentido, la cosmovisión opera integrando el imaginario colectivo (Báez-Jorge, 2001, 392); esto es, articulando los diversos sistemas significantes, donde cada uno es vehículo de “representaciones, ideas, creencias, gustos, inclinaciones, etc., unidos y delimitados por particulares formas de acción sobre un particular ámbito del universo” (López Austin, 1996, 472).

Como ocurre con el sistema de la lengua, la cosmovisión se halla en permanente transformación y adecuación de unidades nuevas incorporadas por la colectividad. Posee una estructura dinámica, a la cual se han agregado nuevas significaciones, reinterpretaciones, superposición de creencias, resemantización o desmantelamiento de significados. Este estado de permanente construcción le impide alcanzar un nivel total de congruencia, pues permanentemente está en reajuste. Cada uno de sus sistemas conforma un todo coherente, cuyos elementos establecen vínculos de dependencia, relaciones de asociación y diferenciales. En su carácter de macrosistema, la cosmovisión es un producto social e histórico porque se fundamenta en la convención y el acuerdo colectivo; todos sus sistemas comparten una naturaleza afín. Unidades de sentido del sistema perviven por grandes periodos, por lo que en las creencias actuales hallamos restos del pasado. Esas unidades de sentido subsisten en lo que Braudel ha llamado “el tiempo lento en transcurrir” o “la larga duración” –ciclo opuesto a “el instante”– (Braudel, 1999, 63-64). El estudio de la cosmovisión actual muestra las transformaciones y persistencias de las unidades de sentido, porque su naturaleza social y convencional preserva del deterioro sus códigos fundamentales. Una sistemática investigación etnográfica del discurso mítico y ritual de cada comunidad contribuirá a dar forma al relato de la estructura de pensamiento del México actual, y a determinar continuidades o cambios en la concepción del mundo. Paralelamente a la descripción de los “procesos” de los sistemas que conforman la cosmovisión, se hace necesaria la clasificación y ordenamiento de sus elementos, unidades y jerarquías. Esta labor taxonómica es primordial, pues formaliza el principio de organización de los elementos paradigmáticos constitutivos del “sistema”, que adquieren autonomía gracias a la oposición diferencial del tipo masculino/femenino, frío/caliente, cosmos/caos.

#### *Ordenamiento de los seres del mundo*

En el discurso mítico de varias comunidades de nuestro país encontramos un ordenamiento de seres del mundo y cierta organización del cosmos, su categorización mediante estructuras binarias contradictorias. Esta codificación binaria opera cuando se separa el mundo en dos esferas: la esfera

del mundo natural y la esfera del mundo sobrenatural.<sup>4</sup> Los umbrales de ambos espacios son difíciles de precisar en el imaginario colectivo porque aun los seres del mundo natural, como los animales, desempeñan un doble rol. Realmente, lo natural y lo sobrenatural aparecen como componentes indispensables del universo, de un mismo eje de significación.

Los habitantes de Cholula se figuran al mundo poblado por multitud de seres extraordinarios que conviven con ellos diariamente en el espacio doméstico o el templo, los caminos, los depósitos de agua o los “lugares peligrosos”; surgen inesperadamente en el día y especialmente durante la noche, cuando provocan daño. Incluso, mantienen cierta presencia en las revelaciones oníricas o en días concentrados de sacralidad<sup>5</sup> -durante celebraciones litúrgicas o rituales- o en las imágenes veneradas en templos o altares domésticos. Favorecen o dañan porque poseen un temperamento complejo. Esos seres divinos y sobrenaturales muestran dos formas de existencia opuestas: su lado arbitrario y terrible coexiste con una porción indulgente y protectora. Sus actos obedecen a su temperamento mudable, caprichoso e inconstante, o a que pueden reaccionar violentamente motivados por acciones humanas. Los seres sobrenaturales son temidos, y para evitar su ira, la *ira dei* como la designa Otto (1991), debe pagarse la deuda contraída por el regalo de la vida, con veneración, oraciones y ofrendas.

Para el hombre actual, la naturaleza posee múltiples connotaciones religiosas. Según esto, si toda forma de vida fue creada por la mano divina, entonces cada ser u objeto está necesariamente impregnado de sacralidad (Eliade, 1985, 101), de cierta condición numinosa<sup>6</sup> que los seres divinos transfieren a su creación. Vistas las cosas así, todo el cosmos posee una carga sagrada muy marcada, particularmente los lugares “delicados” o el *omphalos*, porque desde ahí se estructura el territorio humano o circulan cíclicamente los dioses. En tal repartición del cosmos, la superficie terrestre constituye un espacio caótico, que cobrará sentido cuando su extensión adquiera una estructuración precisa: cuando se funden espacios sagrados a partir del centro, del *axis mundi*. La superficie terrestre, el paisaje, adquiere sentido cuando recibe forma y estructura:

Los dioses [...] han manifestado las diferentes modalidades de lo sagrado en la propia estructura del Mundo y de los fenómenos cósmicos.

---

<sup>4</sup> Los términos naturaleza/sobrenaturaleza son empleados por López Austin para aludir a los mundos humano y divino. El lugar de la naturaleza posee un tiempo-espacio que le es característico, en él se desarrolla la vida humana y con una periodicidad regular acuden seres divinos para regir sus destinos. El mundo de la sobrenaturaleza posee, asimismo, un tiempo-espacio propio, diferente al humano o terrestre. Los espacios de la sobrenaturaleza suelen estar poblados por seres divinos y su acceso está vedado para el hombre, salvo a chamanes o magos en situaciones de trance. En este trabajo adoptamos esta propuesta para designar el tiempo-espacio divino y humano (López Austin, 1992).

<sup>5</sup> Los días de mayor significación en el ciclo calendárico suelen asociarse a las fiestas religiosas. Son de particular importancia, por mencionar sólo algunos, la celebración de la Santa Cruz, el 3 de mayo, fecha que marca el inicio del ciclo agrícola; las festividades de los Fieles Difuntos y Todos Santos, a fines de octubre y 1 y 2 de noviembre, constituyen el fin del ciclo agrícola y representan el extremo opuesto de la fiesta anterior. De singular importancia son las festividades patronales, la celebración de san Juan, el 24 de junio, la Semana Santa o el fin del ciclo anual.

<sup>6</sup> El palabra “numinosa” la empleamos para designar cierta carga divina, misteriosa y fascinadora que comporta toda creación por provenir de los seres divinos.



Ante todo, el Mundo *existe*, está *ahí*, tiene una estructura: no es un Caos, sino un Cosmos; por tanto, se impone como una creación, como una obra de los dioses (Eliade, 1985, 101).

La Tierra, el Agua, el Cielo, las Montañas, el Sol, la Luna y las Piedras son sagrados porque son obras divinas.<sup>7</sup> En el mundo prehispánico así se imaginó al mundo. En *Historia de México* se cuenta un mito en el cual dos importantes dioses, Quetzalcóatl y Tezcatlipoca, frecuentemente en contienda, crean cielo, tierra y todo lo que existe (108).

Los seres divinos y sobrenaturales viven cerca del hombre para cuidarlo, sancionar a transgresores de preceptos religiosos, beneficiar la siembra o resguardar fuentes y depósitos de agua; disponen de atributos excepcionales, como la invisibilidad, y enormes poderes. Benéficos unos y nefastos otros, pueden penetrar todos los espacios, gracias a sus facultades de transformación. Se introducen en las viviendas por cerraduras o hendiduras de las puertas, habitan las imágenes de templos o altares domésticos, resguardan los templos o cobran forma humana para solicitar veneración a sus fieles y aún exigir templos u ofrendas. Numerosos seres del imaginario actual inician en el mundo prehispánico. Tenemos el caso de *Cihuacóatl*, quien solicitaba alimento de manera singular, mientras La Llorona, probablemente una de sus transformaciones, conserva su función sagrada y la blanca indumentaria característica:

Decían que esta diosa daba cosas adversas como pobreza, abatimiento, trabajos. Aparecía muchas veces, según dicen, como una señora compuesta con unos atavíos como se usan en palacio. Decían que de noche voceaba y bramaba en el aire.

Esta diosa se llamaba Cihuacóatl, que quiere decir “mujer de la culebra”. Y también la llamaban Tonantzin, que quiere decir “nuestra madre” [...].

Los atavíos con que esta mujer aparecía eran blancos, y los cabellos los tocaba de manera que tenía como unos cornezuelos cruzados sobre la frente. Dicen también que traía una cuna a cuestas, como quien trae a su hijo en ella, y poníase en el tiánquez entre las otras mujeres, y desapareciendo dexaba allí la cuna. Cuando las otras mujeres advertían que aquella cuna estaba allí olvidada, miraban lo que estaba en ella, y hallaban un pedernal como hierro de lanzón con que ellos mataban a los que sacrificaban. En esto entendían que fue Cihuacóatl que lo dexó allí (Sahagún, Libro I, Cap. VI, 74).

Los seres divinos, actores de mitos e historias actuales, aún permanecen en el *tlecuile*, el campo de cultivo, alrededor del temascal u ocupando cuerpos de personas débiles o inocentes, como ancianos y niños. Los cerros y cuevas, templos, bosques, lagunas, ríos y ojos de agua aún son sus espacios preferidos. Cuando se encuentran en la tierra adquieren rasgos humanos e incluso su comportamiento mutable evoca a sus criaturas; experimentan los estragos del tiempo, el desgaste y envejecimiento de sus formas, hasta sus atributos divinos pueden perder fuerza o desaparecer. Ni

---

<sup>7</sup> Los ciclos de algunos astros han permitido explicar fenómenos naturales. El simbolismo lunar ha dejado precisar ideas fundamentales como conflicto, dualismo, polaridad, oposición, reconciliación de los contrarios. Asimismo, muestra que la muerte está ligada a la vida, y que a la muerte le sigue una fase de renacimiento. El sol, por el contrario, expresa otra forma de existencia: inmutabilidad, autonomía y fuerza (Eliade, 1985, 135).

absolutamente buenos o malos, deciden la vida y el destino humanos. Por ello, debe establecerse con ellos un contrato, un intercambio permanente. Cada bien proporcionado debe retribuírseles.

En el pasado ocurría algo similar, pues debía pedirse anuencia a las deidades para cada actividad: talar un árbol, cazar un animal o sembrar la tierra. En caso contrario, podía esperarse una sanción:

Es muy usado que cada pueblo tiene señaladas personas para que cuando han de cortar vigas [u] otra madera van al cerro o monte y, antes de entrar en él, hacen una oración a Quetzalcóatl pidiéndole licencia y diciéndole que no les atribuya a desacata y querer sacar madera de su monte, que les de facultad para sacarle de su costado aquella madera, que le prometen de ponerla en parte donde sea venerada por los hombres (Ponce, 378).

### *El discurso mítico*

El estudio e interpretación del discurso mítico, fuente primordial de la cosmovisión, constituye un dominio de investigación legítimo y del mayor interés para el conocimiento de las culturas contemporáneas. Nos interesa conocer cómo piensan quienes habitan en la milenaria ciudad sagrada de Cholula, qué concepciones tienen sobre el mundo y los seres que lo habitan. Sus mitos y rituales son discursos de la ideología por los cuales expresan sus temores y contradicciones primordiales, sus concepciones sobre sí mismos o sus respuestas a dudas fundamentales.

En el marco de los estudios de mitología y religión, G. Dumézil observaba, estudiando las religiones indo-europeas, que el mundo de los seres divinos no es más que el reflejo del mundo humano. La concepción del cosmos, la organización social y política, las relaciones familiares, sirven de modelo para la estructura del mundo sagrado y sus funciones; pero esas concepciones se subliman a una escala superlativa, la dimensión divina. Cada clase social encuentra su correspondencia en la esfera divina, cada régimen de poder tiene equivalencia en el mundo divino. En el contexto del México antiguo, la vida estaba regida por una pareja de gobernantes, en una concepción política dual, modelo que imita la organización de los seres que gobiernan el cosmos: en el cielo *Ometéotl*, y en el inframundo *Mictlantecuhtli* y *Mictecacíhuatl*. En la Cholula antigua en correspondencia había una pareja de gobernantes. Así, el mito guarda modelos de conducta social.

Al examinar cada código actualizado en el mito se estudia la cultura; es entonces cuando la mitología puede adquirir las proporciones de una cultura. En esta concepción, el mito no puede entenderse como fábula engañosa o producto de la fantasía individual o colectiva, sino como un medio figurativo<sup>8</sup> que permite expresar ideas, concepciones o preocupaciones sobre el hombre y sus relaciones en torno al mundo y el orden cósmico. El mito es una ficción construida socialmente y en

---

<sup>8</sup> El término *figurativo* suele usarse en semiótica para designar a un contenido particular de la lengua cuando tiene un correspondiente en el nivel de la expresión del mundo natural (Greimas y Courtés, 1982, 170).

conexión con su cultura; en él, la realidad se ha figurativizado. Como discurso toma la forma de crónica o relato de sucesos, costumbres o creencias que se remontan al pasado remoto.

Las figuras<sup>9</sup> del discurso, articuladas a un sistema de valores, se han organizado en torno a un tema.<sup>10</sup> Vehículos privilegiados de construcciones religiosas dan forma a mensajes sobre actitudes antropológicas, contenidos religiosos precientíficos, tribales, folclóricos o simplemente anecdóticos, que son aceptados como verdades. Cada cultura expresa su visión del mundo en sus mitos, por eso difícilmente puede hablarse de un único tipo de mito (Kirk, 1990, 261).

Las investigaciones en torno a la tradición oral, cuyo impulso está en deuda con los folcloristas del s. XIX,<sup>11</sup> revelan la dificultad de separar al mito de otros textos, como la leyenda o el cuento popular. El mito, por un lado, y el cuento y la leyenda, por otro, comparten además la presencia de personajes: dioses, seres sobrenaturales o maravillosos (gigantes, animales extraordinarios, brujas). La irrupción de lo sobrenatural, lo mágico o milagroso no supone una condición exclusiva de su trama, pues la tradición oral nos ofrece historias impregnadas de sucesos extraordinarios, de relatos en donde los personajes son interpretados por vírgenes, santos, héroes o personas comunes, cumpliendo acciones maravillosas o milagrosas. Ni acciones ni personajes aportan criterios suficientes para distinguir estructuralmente a estas formas textuales.<sup>12</sup>

Las investigaciones de Dumézil, centradas en el contexto indo-europeo, le permitieron comprender al mito no como simples obras de la imaginación, sino como constructos humanos altamente complejos, con estructuras discursivas heterogéneas en cada cultura, que pueden exteriorizarse apelando a varias fórmulas: discursos históricos en Roma, leyendas en Irlanda o episodios de una época en la India. La religión, según esto, es la ideología que permite a una comunidad comprenderse a sí misma con todos sus complejos tensionales (Greimas, 1985, 1).

En la mitología amerindia, Lévi-Strauss lleva a cabo contribuciones desde la antropología estructuralista que han modificado la comprensión general acerca del mito y de la cultura en general. Lévi-Strauss mantiene que el mito puede leerse de dos maneras: horizontalmente—como

---

<sup>9</sup> Hablamos de figuras del contenido, las que corresponden a la expresión del mundo natural. Un ejemplo de las figuras en los mitos mesoamericanos serían los dioses y sus advocaciones, asociadas a valores concretos, como los dioses Quetzalcóatl y Cihuacóatl vinculados a la creación de la humanidad.

<sup>10</sup> La noción de “mito” ha sido elaborada por etnólogos, antropólogos y estudiosos de la literatura. En algún tiempo designó la historia no verdadera, la ficción o el hecho ilusorio (Eliade, 1983, 7-8), e incluso fue considerado como opuesto a la razón o logos o estuvo vinculado con conceptos de falsedad o simulación (Schwimmer, 1982, 51-52). El mito tuvo, como vemos, reputación de fábula engañosa o mentirosa. En el contexto de los estudios de sociedades arcaicas, eran estimados como explicación ingenua del universo y del hombre, o simplemente como descripción simplista de la creación (Campos, 1982, 24).

Eliade sostiene que el mito es una “historia, usualmente de origen desconocido, y una mínima parte tradicional”, vinculada generalmente con los rituales, “relatos que ostensiblemente explican eventos y algunas prácticas, creencias, instituciones o fenómenos naturales, y en especial están asociados con rituales religiosos y creencias” (*The New Encyclopaedia Británica*). De esta forma, los mitos constituyen “modelos de comportamiento humano, instituciones o condiciones universales”.

<sup>11</sup> Durante los siglos XIX y XX varios folcloristas centran su interés en las creencias, cuentos y mitos transmitidos oralmente. Resalta el filólogo alemán Theodor Benfey, quien realiza estudios de corte contrastivo, e influye en estudiosos como Andrew Lang o el antropólogo James G. Frazer. Durante las primeras décadas del siglo XX resalta Antti Aarne, que realiza un índice de cuentos populares en 1910, el cual fue ampliado por S. Thompson en 1928 en su obra *Tipos de cuentos populares*.

organización sintagmática-, en que parecerá un relato con significación transparente aun cuando un poco trivial; verticalmente –como organización paradigmática-, descubre estructuras de significación bien organizadas, sistemas lógico-simbólicos binarios, como vida/muerte, cielo/tierra. La lectura paradigmática hace ver al mito confuso, difícilmente descifrable pero portador de sentidos trascendentes. Muchos mitos descubren en su trama, desde la óptica de Lévi-Strauss, el camino recorrido por el hombre desde un estado de naturaleza al peldaño de la cultura. El cuento, por otro lado, fue señalado por Lévi-Strauss como producto de la desemantización o degradación del mito, (1989); es una especie de “mito erosionado”. Debemos reconocer entonces la existencia de estructuras míticas en otros relatos, clasificados comúnmente como cuentos, leyendas y micro historias. En el conjunto de relatos recopilados en Cholula hallamos una muestra de estos discursos.<sup>13</sup>

En el estudio de la mitología en nuestro país resaltan los materiales recopilados en comunidades actuales. En estos textos, se descubren restos de costumbres y creencias pasadas, revestidas por la religión cristiana superpuesta por el conquistador. El pensamiento de los pobladores actuales de Cholula se hará evidente a partir de sus estructuras míticas, producto de un imaginario en el que conviven dos tradiciones culturales, la católica y la mesoamericana; ambas se han confundido a tal punto, que dan origen a una visión distinta, pero heredera de ambas concepciones. Mitos, cuentos y leyendas son documentos de primordial importancia para observar las creencias actuales de esta antigua comunidad. Pretendemos reconstruir la cosmovisión partiendo de estructuras míticas dispersas.

Desde la perspectiva metodológica, pretendemos a reconstituir la cosmovisión empleando elementos míticos aislados, obtenidos en investigación etnográfica para, finalmente, colocarlos en una secuencia estructural restaurada. Se trata de reorganizar la lógica del pensamiento en cuanto a las representaciones del cosmos (estratos, centro, rumbos, oposiciones cromáticas) y las fuerzas y seres malignos y benignos que interactúan en su entorno (el dios patrono, los gigantes, enanos, santos y vírgenes, el guardián del cerro, el diablo, las brujas o la Llorona). En esta reconstrucción del discurso mítico hallamos tantos residuos de creencias anteriores, de costumbres persistentes, tanto como elementos de la religión católica dominante. El mito, por otro lado, se enuncia generalmente en forma de relato y se transmite oralmente por generaciones, de abuelos a padres, de padres a hijos, entre familiares políticos y aún entre amigos y vecinos. De esta forma, los mitos adquieren y transmiten permanentemente los sentidos trascendentes de cada cultura. En Cholula, la

---

<sup>13</sup> Otros estudiosos, desde disciplinas alejadas de los asuntos literarios folclóricos o antropológicos, han incorporado en sus explicaciones ideas interesantes, pero que no aclaran su estructura. Para Freud, el mito es un testimonio simbólico de los sentimientos inconscientes de la humanidad, mientras para Jung representa un arquetipo del inconsciente colectivo (del paraíso, del salvador, del héroe, de las nociones del bien y del mal), base fundamental de la psique humana.

cadena de transmisión resulta tan vital que niños de cuatro o cinco años pueden referir las historias más significativas del imaginario popular. La significación, transmitida mediante una estructura binaria, de opuestos complementarios (masculino/femenino, cielo/tierra) se conservan verosímilmente desgastados por el transcurso de milenios o renovados por la imaginación popular.

En Cholula los mitos aparecen como construcciones imaginativas que toman forma de relato, generalmente oral, y que se produce en un ámbito religioso. Conforman un discurso narrativo, de carácter figurativo, cuyos personajes cumplen determinadas acciones en un tiempo y espacio precisos. Generalmente refieren hechos concernientes a la creación (de humanos, animales, alimentos, espacios sagrados). Su estructura difiere de otros discursos en que:

a) sus personajes poseen cualidades que los sitúan en lo supra/infra humano, en el más allá de lo humano y en el otro tiempo. El espacio del mito, el paisaje donde ocurren las acciones, está anclado en lugares socialmente definidos por la cultura. En Cholula hablamos de la pirámide, antiguo templo prehispánico cubierto de tierra, pero también pueden ser templos cristianos, sembradíos de maíz, cerros, cuevas, barrancas o la casa.

b) el mito es una estructura que excede los límites del discurso pues en su trama hay una referencialización a lugares sociales que coinciden con lugares narrativos.

c) el mito, por otra parte, configura un modelo de comportamiento social. Entre la realidad social y el mito hay relación de interdependencia. El mito influye y modifica la realidad social; íntimamente encadenado con la cultura, crea sus propios códigos semánticos.

d) el mito remite la práctica social al terreno de la narratividad.

e) Pone al día categorías semánticas heterogéneas, todas en relación de oposición y complementariedad. El mito puede transformar su discurso superficialmente, pero las relaciones básicas de los opuestos permanecerán constantes en el tiempo y el impacto de la creatividad humana. A pesar de la heterogeneidad de los opuestos, esto es, que provengan de varios micro-universos y no reflejen la realidad, el mito los afirma como verdaderos.

f) El mito activa múltiples códigos: el culinario, el acústico, el cosmológico. La presencia simultánea de estos códigos deja ver una estructura lógica subyacente, la que apunta a la naturaleza del espíritu humano. Marcel Détienne extendió el concepto de mitología al de la cultura, dada la amplitud de códigos de su organización.

g) Los valores contenidos en el discurso mítico se obtienen de la taxonomía, del sistema de valores de la cultura, los cuales se relacionan sintácticamente.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> Los conceptos expuestos concentran aportaciones a la discusión en torno al mito de estudiosos del discurso. *Cfr.* Greimas y Courtés, 1982, 340, 165-167 y Greimas y Courtés, 1991, 164 y 165.

Con la conquista del territorio y la destrucción parcial de la cultura, se impusieron otras formas narrativas para significar las concepciones sagradas, que se desarrollan paralelamente con las preexistentes. Sin ahondar excesivamente en el problema de los géneros literarios de tradición escrita u oral, revisaré en este trabajo algunos relatos con partículas míticas de ambas culturas:

a) Los *cuentos orales* son diferentes medios de preservación del discurso mítico. En ese caso, estaríamos hablando de mitos dessemantizados, cuya anécdota se ha erosionado. La acción principal parece girar alrededor de un tema trivial, pero pueden incrustarse elementos míticos de enorme interés. Como ejemplo tenemos un cuento muy extendido en la tradición oral de México que muestra a una virgen o a un santo venido de España habitando su templo (edificado regularmente cerca de un centro ceremonial). Cuando deciden trasladarlos a su tierra original valiéndose de engaños, se ponen “pesados” o se desvanecen misteriosamente para impedir la acción. El cuento, cuando proviene del mito desgastado, tiene personajes que han mudado su nombre original (Kirk, 1990, 52).<sup>15</sup> Nos referimos “el charro negro” o “el compadre”, para apuntar al Diablo. Un reto importante para el estudioso del mito radica en analizar esos cuentos como mitos degradados, reconocerlos, leerlos e interpretarlos para restituir el nombre perdido a sus personajes, reconstruir sus funciones como seres divinos y restablecer, cuando menos parcialmente, su estructura (Greimas, 1985, 21).

b) Los *micro-relatos* aparecen en la tradición oral concentrando escasas concepciones sobre el mundo, pero en ellos también afloran porciones mínimas de mitos. Adoptan forma de leyendas –relatos ficticios pero con sustrato histórico-, relación de creencias e historias “verdaderas”. A diferencia del cuento, los micro-relatos poseen solamente partículas dispersas de mitos; centran su argumento en describir un suceso extraordinario, un hecho histórico o las acciones de un ser mítico. Estos discursos son documentos valiosos para conocer la forma de pensar, las concepciones y el sistema de valores de sus productores. Para comprender el relato mítico, destinatario y estudioso deben compartir el mismo código.<sup>16</sup> Por ello se hace necesario, además de un corpus exhaustivo, un diccionario mitológico que permita su lectura. Algunos mitólogos sostienen que el código por sí mismo es capaz de generar, en último término, los relatos.

Paralelamente al estudio del mito debe tomarse en consideración el ritual. El rito, basado en un comportamiento somático exteriorizado mediante gestos y movimientos estereotipados del cuerpo, permite a la comunidad significarse a sí misma empleando, en este caso, textos no verbales. Los rituales se cumplen en ciclos de fiestas, costumbres y prácticas religiosas o civiles, danzas,

---

<sup>15</sup> Por su temática, pueden clasificarse en cuentos de fábulas de animales, de fantasmas, de aparecidos, religiosos o maravillosos.

<sup>16</sup> Término de la teoría de la comunicación que designa al conjunto de signos o unidades y las reglas o procedimientos que regulan su articulación y disposición. Según esto, la combinación de ambos componentes da origen a la producción de los mensajes. Si la lengua es el conjunto de rasgos pertinentes mínimos, semas, el inventario de estas categorías, sus reglas de construcción y de proyección de isotopías discursivas, conforman un código semántico susceptible de manifestarse en un diccionario (Greimas y Courtés, 1982, 57-58).

juegos, rituales de trabajo, etc. Como los mitos, los comportamientos rituales también se han desesemantizado y su forma actual impide precisar los umbrales que distinguen cada variante (Greimas, 1985, 23).

Mitos y rituales, como hemos venido apuntando, constituyen la expresión por excelencia de la cosmovisión y la cultura, son vías de acceso al pensamiento de un pueblo.

#### *Metodología y materiales de la investigación*

Como parte sustancial de la investigación se incluye la *Antología de relatos de Cholula*, la cual concentra un corpus extenso de tradición oral obtenido durante un prolongado trabajo de campo. Inicialmente decidimos mostrar la cosmovisión de los habitantes de Cholula empleando como fuente etnográfica su tradición oral, pues pensamos que conserva virtualmente la impronta de su rico pasado prehispánico, que la colocan como ciudad sagrada del México antiguo. Nuestras expectativas muy pronto fueron superadas por un conjunto extenso de mitos y cuentos que, con singular vitalidad, subsisten en el imaginario de la región.

El territorio seleccionado para la recopilación comprende San Pedro, Santa María Tonantzintla, San Andrés Cholula y Momoxpan. Sin embargo, en Santa María Tonantzintla y San Andrés aparecieron la mayoría de mitos y relatos. Algunas entrevistas se llevaron a efecto con informantes notables de la comunidad, personajes señalados por sus conocimientos sobre la cultura y socialmente acreditados. Del mismo modo, incorporamos a nuestro universo de informantes a otras personas, quienes accedieron a concedernos entrevistas de duración variada. Como parte del grupo contamos con informantes de tres generaciones: a) de 18 a 34 años, b) de 35 a 54 años y c) de 55 años en adelante. Incluimos, por lo demás, informantes de menos de 18 años y aún de niños que revelaron conocimientos de la tradición oral de Cholula.

En la investigación de campo empleamos métodos y técnicas de la antropología social y cultural, recurrimos a la observación participante para introducirnos en cada comunidad. Así, presenciamos directamente las costumbres cotidianas, las labores domésticas y del campo, los complejos ciclos de fiestas, el sistema de cargos de cada población. Llevamos a cabo varios periodos intensivos de recopilación de material, especialmente de 1993 a 1998. Aún hoy –de 1999 a 2007- concurrimos como observadores de los ciclos de fiesta, cambios de mayordomía o para realizar alguna entrevista.

Para obtener la información empírica se usó la entrevista directa libre, la que se grabó en cinta magnetofónica. Los testimonios obtenidos comprenden 88 cintas grabadas, con duración de 60 minutos cada una. Paralelamente, recogimos un extenso acervo fotográfico y digital de fiestas y ritos de Santa María Tonantzintla, de San Andrés Cholula y de San Pedro Cholula, así como

imágenes de templos y edificios civiles, tomadas desde 1993 hasta la fecha. El acervo comprende transparencias, negativos y archivos digitales. Debemos mencionar que los ciclos de fiestas son tan amplios que aún no presenciamos todas las celebraciones; sin embargo, registramos fiestas patronales, cambios de mayordomía y algunas festividades de santos importantes durante varios años consecutivos (*cf.* el capítulo II. *Cholula y el dilema de la modernidad*). Incluso asistimos en fechas especiales, como el 25 de diciembre o el 1 de enero. Ciertamente, los habitantes de Cholula refieren que diariamente celebran una fiesta a algún santo o virgen.

Paralelamente a la recolección de datos primarios, transcribimos la información obtenida. Optamos, como criterio rector, trasladar textualmente el discurso oral al escrito, usando los signos de puntuación convencionales, señalando silencios, respetando el sociolecto, la sintaxis, los giros característicos del habla, las repeticiones y aun falta de concordancia. De manera ocasional describimos significativos gestos del informante. A cada hora de grabación corresponden treinta horas de transcripción aproximadamente: alrededor de veinticinco para la primera versión, más ocho horas para su revisión. Cada entrevista se transcribió íntegramente y le fue asignada una clave para su clasificación. En seguida, ubicamos y posteriormente segmentamos los mitos y relatos de cada entrevista. Les asignamos nombre, tomando para ello una frase del relato, y un número para sistematizarlo. El total de mitos y relatos, con extensiones variables entre una ocurrencia y otra, asciende a 476. Algunos relatos poseen numerosas variantes, como “La llegada de la Virgen [de los Remedios] a Cholula” que cuenta con 81.

Una vez concluida la fase anterior, elaboramos una *Clasificación general de mitos y relatos*. En ella, cada variante posee un registro con datos como el nombre, edad, procedencia y ocupación del informante, además de su clave de transcripción y localización exacta de cada ocurrencia. Esta información facilitó la fase final, de conformación de la antología.

Consumadas las etapas anteriores, procedimos a integrar los mitos y relatos en un archivo que los reuniera íntegramente, la *Antología de relatos de Cholula*.

#### *Criterios de compilación de mitos y relatos*

Un corpus tan extenso implicó serias dificultades para su clasificación. La estructura del relato era insuficiente para diferenciar, en este momento, los mitos, cuentos, leyendas y micro-historias. Dispusimos por ahora las variantes en archivos en los cuales prevalece un criterio semántico. Inicialmente distribuimos los relatos en dos archivos: uno agrupa a la tradición oral de Momoxpan, San Pedro y San Andrés Cholula, mientras el otro, las historias de Santa María Tonantzintla. Optamos por esta segmentación preliminar puesto que tomamos en consideración diferencias temáticas de la tradición oral de cada población. Los textos del primer archivo comprenden 359



historias, más variantes; mientras el archivo de Santa María Tonantzintla posee 114 historias, con sus respectivas variantes.

Como los lugares donde se desenvuelven las acciones y surgen los personajes coinciden con puntos del paisaje determinados socialmente por la cultura, dado que la referencialización a esos puntos coinciden con los lugares narrativos, tomamos el espacio como eje rector de nuestra compilación. En el caso del archivo de Cholula, localizamos 18 puntos del paisaje básicos: I. La pirámide de Cholula, II. El cerro de mano, III. El Zapotecas, IV. El Acozac, V. El Istenene (Estenénetl o Ixtenene), VI. Otros cerros, VII. Caminos, VIII. Puentes y cañadas, IX. El agua, X. Los pozos, XI. La cárcel, XII. La casa, XIII. El cuerpo, XIV. Los sueños, XV. Los templos, XVI. La tierra, XVII. El cielo y XVIII. El infierno; además de un Cajón de sastre, en el casillero XIX, donde congregamos relatos inclasificables. Las historias de Santa María Tonantzintla giran alrededor de nueve espacios: XX. La iglesia de Tonantzintla, XXI. El cerro de San Isidro, XXII. Caminos y campos, XXIII. El arcángel Miguel, XXIV. El cielo, XXV. La pirámide de Cholula, XXVI. El Popocatepetl, XXVII. Los templos y XXVIII. Seres sobrenaturales. En el archivo XXIX, Retazos sueltos, incluimos relatos variados.

En los archivos alusivos a espacios sociales y narrativos, agregamos nuevas entradas para ordenar los numerosos relatos; por ejemplo, el archivo de Cholula en torno a la pirámide contiene, a su vez, 90 relatos diferentes con sus variantes. Las carpetas están organizadas alrededor de los personajes sobrenaturales que actúan en esos espacios. De esta forma, compilamos cada historia – simple o compleja- recopilada en Cholula. La estructura global de la antología quedó de esta forma:

### *Antología de relatos de Cholula*

Primera parte:

#### I. La pirámide de Cholula

- a) La Virgen de los Remedios (42 relatos)<sup>17</sup>
- b) El cacique profanador del templo (2 relatos)
- c) La víbora (37 relatos)
- d) El arcángel Miguel (1 relato)
- e) Los gigantes (3 relatos)
- f) Los carboneros (1 relato)
- g) El toro (1 relato)
- h) Los brindadores (2 relatos)

#### II. El cerro de mano

---

<sup>17</sup> El número incluye las historias diferentes, al cual se añaden las variantes de cada una.

- a) El cerro<sup>18</sup> (25 relatos)
- III. El Zapotecas
- a) El Zapotecas (44 relatos)
- IV. El Acozac
- a) El Acozac (6 relatos)
- V. Istenene
- a) El Istenene (3 relatos)
- VI. Los cerros
- a) Los cerros (11 relatos)
- VII. Caminos
- a) La Llorona (1 relato)
  - b) El Diablo (10 relatos)
  - c) Animales (5 relatos)
  - d) La víbora (1 relato)
  - e) Los nahuales (4 relatos)
  - f) Los muertos (2 relatos)
  - g) Soldados (1 relato)
  - h) Hombres (1 relato)
  - i) La Virgen de Tzocuila (1 relato)
  - j) El señor Santiago (23 relatos)
  - k) La diosa del maguey (1 relato)
  - l) Santiago Matamoros (1 relato)
  - m) La encarnación (1 relato)
  - n) Campanas (3 relatos)
  - ñ) Santos (2 relatos)
  - o) Reyes (1 relato)
  - p) Encantos (1 relato)
  - q) El oro (1 relato)
  - r) Calles (1 relato)
  - s) Caminos (2 relatos)
  - t) Túneles (6 relatos)
  - u) Escaleras (1 relato)
  - v) Iglesias (1 relato)

---

<sup>18</sup> En este punto consideramos al “cerro de mano” como actor.

VIII. Puentes y cañadas

- a) Puentes y cañadas (4 relatos)

IX. El agua

- a) El agua (9 relatos)

X. Los pozos

- a) Los pozos (5 relatos)

XI. La cárcel

- a) La cárcel (1 relato)

XII. La casa

- a) Las brujas (7 relatos)
- b) El Diablo (21 relatos)
- c) Animales (7 relatos)
- d) Los muertos (4 relatos)
- e) Los niños (1 relato)

XIII. El cuerpo

- a) El cuerpo (3 relatos)

XIV. Los sueños

- a) Los sueños (2 relatos)

XV. Los templos

- a) Los templos (36 relatos)

XVI. La Tierra

- a) La Tierra (7 relatos)

XVII. El Cielo

- a) El Cielo (11 relatos)

XVIII. El Infierno

- a) El Infierno (2 relatos)

XIX. Cajón de sastre (48 relatos)

Segunda parte:

XX. La iglesia de Tonantzintla

- a) La Virgen de Tonantzintla (12 relatos)
- b) La víbora (7 relatos)
- c) La iglesia (10 relatos)
- d) Santo Entierro (4 relatos)

e) Encantos (1 relato)

XXI. El cerro de San Isidro

- a) El cerro de San Isidro (2 relatos)
- b) El tianguis de Tonantzintla (1 relato)
- c) El Diablo (4 relatos)
- d) El charro del cerro de San Isidro (1 relato)

XXII. Caminos y campos

- a) Tiemperos (8 relatos)
- b) El Diablo (2 relatos)
- c) Las brujas (4 relatos)
- d) El nahual (1 relato)
- e) El mal aire (3 relatos)
- f) Las calles (2 relatos)
- g) La recta a Cholula (1 relato)
- h) La víbora (1 relato)
- i) Los animales (3 relatos)
- j) Campesinos (3 relatos)
- k) Seres sobrenaturales (1 relato)

XXIII. El arcángel Miguel

- a) El arcángel Miguel (3 relatos)

XXIV. El Cielo

- a) El diluvio (1 relato)
- b) Jesús (1 relato)
- c) El pecado original (1 relato)
- d) Adán (1 relato)
- e) Dios (2 relatos)
- f) El alma (1 relato)

XXV. La pirámide de Cholula

- a) La Virgen de los Remedios (4 relatos)
- b) Los gentiles (1 relato)
- c) El cerro de mano (2 relatos)
- d) La víbora (1 relato)

XXVI. El Popocatepetl

- a) El volcán (7 relatos)

b) El charro (1 relato)

#### XXVII. Los templos

a) Los templos (6 relatos)

#### XXVIII. Seres sobrenaturales

a) La diosa del pulque (2 relatos)

b) Hidalgo (1 relato)

c) El águila (1 relato)

d) La sirena (1 relato)

e) Dioses indios (2 relatos)

f) Cuates (gemelos), 2 relatos

g) El Diablo (2 relatos)

#### XXIX. Retazos sueltos

a) Retazos sueltos (3 relatos).

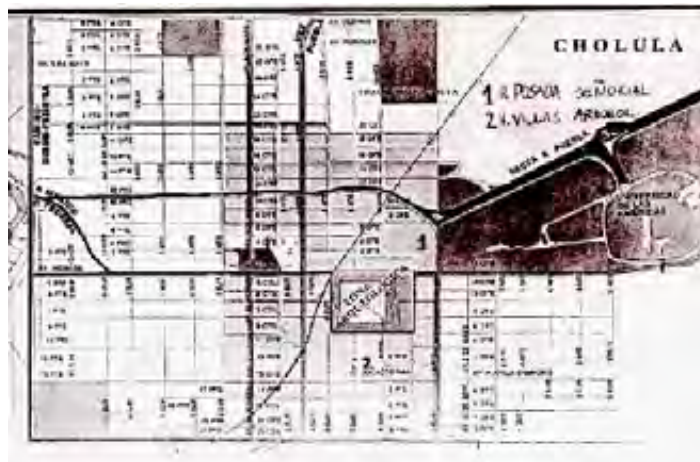
#### *Selección de relatos para la investigación*

Para esta fase se utilizó una parte mínima del extenso corpus. Elegimos historias en torno a espacios del paisaje como la pirámide de Cholula y el templo de Tonantzintla; de igual forma, elegimos seres sobrenaturales representativos del entorno, como la Virgen de los Remedios, la víbora, el Diablo, las brujas o Santiago Apóstol.

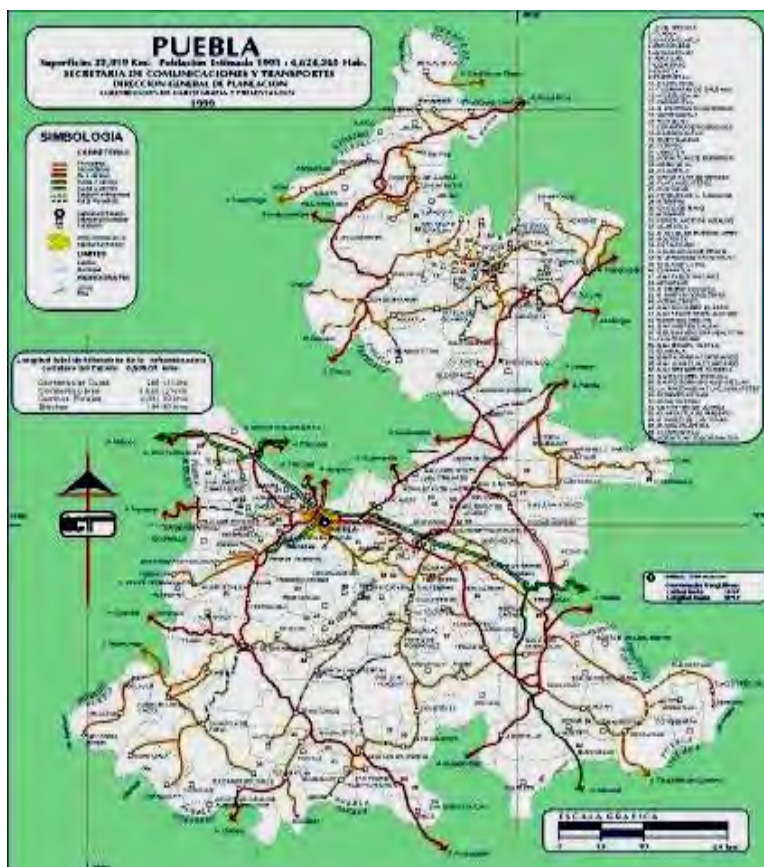
En el capítulo *La montaña sagrada de Cholula* empleamos el mito que revela la construcción de la pirámide de Cholula. Este mito, disperso en varios textos, comprende variantes de los archivos *La pirámide de Cholula* (Los gigantes, La víbora, El cacique profanador del templo, Los carboneros, entre otros) y *El cerro de mano*. Para la historia de la llegada y permanencia de la Virgen de los Remedios a Cholula, recurrimos a los 42 relatos que dan cuenta de su ciclo, más las historias de *La víbora* y *El Arcángel Miguel*. De la misma forma, incluimos las variantes de *La Virgen de los Remedios*, *Los gentiles*, *El cerro de mano* y *La víbora* que corresponden al archivo de Tonantzintla.

Para el capítulo *Santa María Tonantzin, modelo del cosmos* recurrimos al apartado XX en torno a *La iglesia* (La Virgen de Tonantzintla, La víbora, La iglesia, entre otros). Para la representación del Diablo en Cholula elegimos relatos de los apartados *El Zapotecas*, de los *Caminos* y *la Casa*, así como historias del *Cerro de San Isidro* y *Caminos y campos* de la tradición oral de Tonantzintla. Mientras que para integrar el estereotipo de la bruja empleamos historias de *La Casa* de Cholula y *Caminos y campos* de Tonantzintla.

En cuanto a la figura de Santiago Apóstol, tomamos los 23 relatos comprendidos en el apartado de *Caminos* del archivo de Cholula.



Mapa 1. Cholula. Fuente: INAOE



Mapa 2. Estado del estado de Puebla.  
Fuente:  
Secretaría de Comunicaciones y Transportes.



## II. Cholula y el dilema de la modernidad



## II. Cholula y el dilema de la modernidad

San Pedro, San Andrés y Santa María Tonantzintla, Cholula, son poblaciones sorprendentes por su extraordinaria capacidad de adaptación a nuevas estructuras socio-culturales por periodos históricos de larga duración. Su conformación se singulariza por la pluriculturalidad, pues esta región fue poblada, entre otros grupos, por *olmeca-xicalancas*, *tolteca-chichimecas*, grupos *nahuas*, europeos y, en la actualidad, está habitada fundamentalmente por mestizos. Este mosaico de pueblos, lenguas, concepciones del mundo y formas de vida probablemente permitan explicar la creación de recursos de adaptación a novedosos sistemas culturales que justifican su pervivencia ininterrumpida más allá de dos mil quinientos años.

Paralela a esta capacidad de adaptación, observamos un singular apego a la tradición, a la “costumbre” heredada por sus ancestros, que refrendan, generación tras generación, los mismos discursos míticos, parecidos rituales curativos o de propiciación a las divinidades, reproducción de estructuras de organización socio-religiosa para mantener a la población cohesionada y compartiendo recursos identitarios afines. Las estructuras socio-religiosas datan del mundo prehispánico pues, como sostiene Guillermo Bonfil, durante el rápido proceso de evangelización de Cholula, los franciscanos, quienes arribaron al inicio del proceso de conquista a la región (1523-1524), emplearon gran parte de la estructura religiosa nativa. Ahora son las mayordomías, entidades de orden religioso que en Cholula mantienen una estructura a cargo de fiscales y mayordomos, pero que durante el proceso de instauración de la religión cristiana aún recibían los apelativos de su antigua organización religiosa: *tepixque* o *tequitlatoque* (Bonfil, 1988, 168-172). Los evangelizadores de la misma forma reutilizaron los lugares de culto y peregrinaje para edificar conventos e iglesias, pues eran ya espacios sagrados para la población, puntos de contacto entre hombres y dioses. El templo a Quetzalcóatl fue destruido para edificar en su espacio y con los mismos materiales el convento franciscano dedicado a San Gabriel, alrededor de 1549; más tarde, construyen encima del templo a *Chiconauhquiáhuítl*, un santuario a la Virgen de los Remedios en 1594. Probablemente el culto se destina a las antiguas deidades reinantes. En este encadenamiento de continuidades, descubrimos mitos arcaicos sobre el origen de un importante centro ceremonial, el *Tlachihualtépetl* o “cerro fabricado”, cuyas primeras fases constructivas lo sitúan en el periodo Formativo. Según esto, la memoria mítica ha pervivido en sus visiones del mundo, salvo por adiciones debidas a la inventiva personal. El discurso mítico oral, el discurso ritual y la organización religiosa mantienen su hegemonía en el imaginario como auténticos soportes de historicidad, de conservación de explicaciones del origen del mundo.



Tanto San Pedro como San Andrés Cholula cuentan con una organización socio-religiosa tradicional, la cual permite la reproducción constante de complejos y costosos ciclos festivos a lo largo del año. Esta estructura socio-religiosa mantiene vivos signos de la organización tradicional milenaria, como la creencia en el dios patrono, la ofrenda a base de alimentos prehispánicos o la estructura de fiestas por barrio, el cual evoca al *calpulli* del México antiguo.

Las mayordomías en Cholula, por otro lado, me parece que desempeñan un doble rol en la organización social vigente: condensan, por un lado, un “espacio social” único para preservar la herencia cultural, es un lugar de protección de saberes tradicionales; por otra parte, y dada la abundancia de los ciclos de fiesta, representan una conveniente forma de distracción de los conflictos políticos y desigualdades sociales del país y la región, ya que cumplir con las actividades de veneración a las divinidades y desempeñar las funciones de preparación de cada fiesta, consume la actividad y el recurso no solo de los miembros de la mayordomía en funciones, sino de otros colaboradores del barrio.

#### “Las tres Cholulas”

Mediante la designación de “Las Cholulas” se alude a la terna integrada por San Pedro, Santa Isabel y San Andrés. Históricamente muestran mayor cercanía San Pedro y San Andrés, aún cuando resulta evidente cierta pugna entre ambas, particularmente por la hegemonía del centro ceremonial prehispánico y un innegable resentimiento por alcanzar un desarrollo desigual.

A lo largo de este trabajo centramos nuestro interés en San Pedro y San Andrés Cholula, así como en Santa María Tonantzintla, pueblo perteneciente al municipio de San Andrés; nos interesan, como mencionamos en el capítulo precedente, mitos, cuentos y leyendas de la tradición oral, discursos singulares por su especial resistencia al deterioro natural del tiempo, necesarios para profundizar en su cosmovisión.

San Andrés y San Pedro colindan en su extensión territorial, pues solamente los divide una vía de tren. No obstante, la división real tiene sus raíces en diferencias étnicas y aún por cierta rivalidad que puede documentarse desde tiempos remotos. En la *Historia tolteca-chichimeca* consta el origen de la pugna: la llegada de los tolteca-chichimecas a la región de Cholula en el año 1 *tecpatl* o 1168 de nuestra era, territorio habitado en ese momento por los olmeca-xicalancas. Después de un lapso de varios años de álgida convivencia, los tolteca-chichimecas logran la hegemonía del territorio. Entonces los olmeca-xicalancas se asientan en la zona sur de la gran pirámide, hoy San Andrés Cholula, mientras los tolteca-chichimecas ocupan el espacio del actual San Pedro Cholula. Otro desacuerdo entre ambas poblaciones radica en el reconocimiento de la mayor antigüedad y por contar entre sus antepasados a los constructores de la pirámide y aún la

“propiedad” legal de la misma. El conflicto entre San Pedro y San Andrés subsiste, pero es innegable que los trabajos arqueológicos colocan a San Andrés como el lugar originario, y a los olmeca-xicalancas como factibles constructores del añoso centro ceremonial, asentado en sus límites territoriales.

Estos municipios se localizan en la parte centro oeste de la ciudad de Puebla, y por su extensión territorial corresponden 51.03 kilómetros cuadrados a San Pedro, mientras San Andrés posee una superficie mayor, de 68.89 kilómetros cuadrados. Ambas ciudades están asentadas en un terreno plano, en el sector principal del valle poblano. En la planicie, no obstante, pueden distinguirse dos cerros conocidos como El Zapotecas, cuya altura no es mayor a 200 metros sobre el nivel del valle (2190 snm), al centro, y el cerro Tecajete, cuya altura asciende a 210 m, al poniente. Ambas elevaciones geológicas, por otro lado, representan puntos importantes del paisaje simbólico, particularmente el primero, pues es reconocido como morada del Diablo. Asimismo suele identificarse a la pirámide de Cholula con un cerro, al cual se designa como cerro de los Remedios o “cerro de mano” que, como sabemos, alberga el antiguo centro ceremonial conocido como *Tlachihualtépetl*, en cuya cúspide domina el santuario a la Virgen de los Remedios.

Las cabeceras municipales son San Andrés y San Pedro. Ambas cuentan con importantes localidades, algunas con presencia prehispánica, mientras otras se formaron durante la Colonia, congregando caseríos dispersos a lo largo del valle (Rubial, 1991, 23). San Andrés, con 21 localidades, comprende, entre otras, a Santa María Tonantzintla, afamada por su templo colonial dedicado a la advocación de Santa María-Tonantzín, San Bernardino Tlaxcalancingo o San Luis Tehuiloyocan; San Pedro, con 22 localidades, resalta a Santiago Momoxpan, Santa María Acuexcomac o San Matías Cocoyotla. Aún es posible hallar presencia indígena, particularmente de antiguos grupos nahuas; no obstante, predominan los mestizos y el uso del español como lengua dominante. Bonfil destaca la posición geográfica estratégica de Cholula en el mundo prehispánico y en el México contemporáneo pues, sostiene, que fue y sigue siendo “enlace, punto de tránsito obligado entre la cuenca de México y las tierras del sur (rumbo a Oaxaca)”, así como “de la costa atlántica (Veracruz y el sureste)” (Bonfil, 1988, 22).

Las fértiles tierras de cultivo de la zona, en su mayoría de temporal y con buena presencia de riego, se dedican al cultivo del maíz y frijol, avena, chile y alfalfa; en hortalizas se observan plantaciones de cebolla, cilantro o rábanos; en fruticultura, dado el clima templado, predominan los árboles de pera, durazno, chabacano, manzana, capulín, y en cuanto a la floricultura se siembra alhelí, “perritos” o “boca de dragón” de colores variados, flor de cempasúchil, entre otras. La actividad agrícola, por otro lado, fue relevante desde el inicio de la época prehispánica (Bonfil, 1988, 22-26).

La mayoría de las viviendas aún con muros de adobe durante la investigación de Guillermo Bonfil a fines de los años setentas (García Díaz, 1979, 66-67), paulatinamente se han sustituido por construcciones con ladrillo rojo. No obstante, la distribución, similar en ambas poblaciones, sitúan los cuartos alrededor de un patio central o un jardín. Usualmente, la vivienda cuenta con corral, pues además del cultivo en las parcelas, suelen criarse aves variadas o ganado, particularmente vacuno o porcino. De acuerdo con el *II Censo de Población y vivienda 2005* del INEGI, San Pedro cuenta con 20,500 viviendas habitadas, mientras San Andrés posee 10,700. Como puede observarse, el desarrollo poblacional marca una tendencia de mayor crecimiento hacia San Pedro Cholula. No obstante, la mancha urbana actual ha decrecido si la comparamos con la gran ciudad que describe Hernán Cortés en su Segunda Carta de Relación, en la cual reseña una ciudad de enormes dimensiones, pues contaba con 40,000 casas y más de cuatrocientos templos,<sup>1</sup> extensión inusual de las ciudades europeas. Cholula en sus cerca de tres milenios de vida ha experimentado sucesivos periodos de crecimiento y decrecimiento, tanto de la población como de la extensión territorial ocupada. Los servicios básicos de agua potable, drenaje y luz eléctrica, muy escasos en los años setenta, se han incrementado sensiblemente en tiempos recientes. De esta forma, encontramos que las poblaciones de San Andrés poseen energía en un 97.9 %, agua potable en un 42% y drenaje en un 92.6%; San Pedro, por su parte, cuenta con un 98.7 de servicio de electricidad, 69.2% de agua y 90.8 de drenaje. Asimismo cuentan con gran extensión de calles pavimentadas o adoquinadas.

La población se ha incrementado en los últimos años, pues por su cercanía con el municipio de Puebla la mancha urbana inminentemente incorpora ambos municipios, además de que sus tierras se han convertido en terreno fértil de nuevos asentamientos de familias de poblanos y de otras regiones del país. De acuerdo con los datos del INEGI,<sup>2</sup> San Pedro cuenta con una población de 113.436 habitantes (54.218 hombres y 59.218 mujeres); en San Andrés la población asciende a 80.118 (38.738 hombres y 41.380 mujeres).

El crecimiento poblacional y económico del municipio de Puebla ha generado severos conflictos de límites territoriales con Cholula, particularmente con San Andrés. Inmensas extensiones del fértil valle de San Andrés se han expropiado por gobiernos actuales para fines de “utilidad pública” despojando injustamente a los campesinos de tierras de cultivo heredadas por sus antepasados y necesarias para su endeble economía. La historia de pérdida de tierras es una constante en la historia de Cholula, pues existen documentos que apuntan a litigios internos por venta o herencia de tierras o por repartición de grandes extensiones pretextando tierra realenga y, en consecuencia, sujeta a asignación. Recordemos que las tierras de los habitantes de esta región han

---

<sup>1</sup> Cabe señalar que la mención de Hernán Cortés de más de cuatrocientos templos parece una apreciación difícilmente aceptable.

<sup>2</sup> *II Censo de población y vivienda 2005*.

pertenecido a los cholultecas desde hace tres mil años y que el municipio de Puebla se formó durante la colonia gracias a las donaciones territoriales de San Andrés. En la supuestamente globalizada economía mexicana, “exclusivas” zonas habitacionales, cuyos predios se han comercializado en dólares, se erigen en las tierras de los depauperados campesinos de San Andrés. La “utilidad pública” que justificó la expropiación territorial constituye un nuevo engaño de la élite política y jurídica mexicana a los pueblos originarios de esta región. Ante el despojo, venta o fraccionamiento de las tierras de cultivo e incluso la sobreexplotación de sus mantos freáticos y manantiales, la base de su organización económica ha variado velozmente en el lapso de veinte a treinta años.<sup>3</sup> Las labores del campo decrecieron y hallamos nuevas ocupaciones, como obrero, empleado bancario, dependiente en algún comercio o empresa asentada en Puebla o Cholula. De esta forma, la población de Cholula está en transición hacia el urbanismo, pues el poseedor de una parcela aún cultiva maíz, frijol, chile, flores u hortalizas, y en el ámbito doméstico es frecuente criar aves de corral o ganado pero trabaja en grandes empresas y posee bienes electrónicos y tecnológicos. Es pues una cultura en pleno proceso de reelaboración. Existe continuidad e innovación en las formas de vida social y económica que hacen adaptable a Cholula a los nuevos tiempos, pero también subsisten estructuras heredadas de su pasado colonial y aún de una intensa herencia prehispánica, formas de vida que dificultan su inserción plena a un mundo económico y socialmente globalizado, en el cual como sostiene García Canclini, se intercambien signos universales con los que nuestro país no contribuye (García Canclini, 1999, 28). A pesar de que los habitantes de Cholula han adoptado signos del mundo moderno para explicar su existencia, perviven sin conflicto aparente concepciones pretéritas, frecuentemente antinómicas.

#### *Orígenes culturales e históricos de Cholula*

En las cabeceras municipales de San Pedro y San Andrés Cholula predomina el grupo mestizo, pero en algunos pueblos hay presencia de grupos nahuas. Este mestizaje resulta de la interacción de dos culturas: por una parte, la mesoamericana y, por otra, la presencia del mundo europeo. La raíz mesoamericana principia con la cultura *olmeca-xicalanca*, la primera asentada en el fértil valle. Los primeros pobladores edificaron sus viviendas alrededor de una laguna en la actual Santa Catarina, en San Andrés Cholula. Con el tiempo, edifican un pequeño centro ceremonial dedicado a una advocación del dios de la lluvia, *Chiconauhquiáhuítl*, actualmente denominado como la “Conejera”. Esta deidad tutelaba las lluvias y la fertilidad, tan importante para los grupos campesinos. Durante

---

<sup>3</sup> En cuanto a los cambios en el paisaje urbano o la estructura económica tenemos como punto de referencia los trabajos de Guillermo Bonfil o de Agripina García Díaz, quienes retratan en el caso particular de San Pedro Cholula a una población predominantemente campesina, carente incluso de agua potable y sistema de drenaje y una zona urbana fraccionada notablemente en un “centro”, habitada por familias prestantes de Cholula, y los barrios de la periferia, residencia de los antiguos pueblos originarios de la región, carentes hasta de pavimentación.

mil años se superponen al templo original, *Tlachihualtépetl* o “cerro fabricado”, tres nuevas fases constructivas; con cada una incrementa su volumen, hasta llegar a una base de cuatrocientos metros por lado y una estructura piramidal de 65 metros, aún cuando Ignacio Marquina supone que de haberse concluido la edificación hubiera alcanzado una altitud de 100 m. Por razones aún desconocidas, los *olmeca-xicalanca* abandonan la última fase de construcción del *Tlachihualtépetl* y cubren el templo con una espesa capa de tierra, simulando una elevación geológica. Durante el arribo de los *tolteca-chichimecas* en 1168 encuentran el templo abandonado y cubierto, pero aún con muestras de culto.

Los *tolteca-chichimecas* implantan el culto a la serpiente emplumada. Erigen un templo donde se venera a esta importante deidad del México Antiguo y su culto convive con las creencias de los olmeca-xicalancas. Con el tiempo, se suman las ideas religiosas de los nahuas que tuvieron presencia importante en Cholula y Huejotzingo. Era tan considerable la actividad religiosa en la región, que cobró fama como Ciudad Sagrada.

Con la llegada de los españoles y su paso por Cholula descubrimos nuevos datos sobre la naturaleza sagrada de la ciudad. Cortés menciona en su Segunda Carta de Relación la abundancia de templos, mientras Fray Juan de Torquemada indica que en Cholula había tantos santuarios que todos los dioses del mundo antiguo eran venerados en cada uno. Probablemente de esta inalterable religiosidad provenga la creencia actual, infundada por cierto, de que en Cholula existen tantas iglesias como días tiene el año. En 1786-1789 Antonio de Alcedo en su *Diccionario geográfico-histórico de las Indias occidentales o América* consigna la existencia de 300 templos:

La capital es la ciudad del mismo nombre, fundada desde la gentilidad del Imperio Mexicano, cuando se estableció esta nación contra la chichimeca: fue una de las más populosas, pues tenía 30 vecinos y 300 templos y sirvió de freno y antemural a Moctezuma, para hacer frente a la República de Tlaxcala.

Resulta discutible imaginar tal volumen de edificaciones religiosas, ya sea en el mundo prehispánico o en la época actual, pero sí debemos reconocer en Cholula a una ciudad sagrada viviendo intensamente sus creencias religiosas y recordando antiguos mitos de un pasado sagrado. Una ideología religiosa tan vital, mantiene prácticamente inalterables formas de organización socio-religiosas cuya función radica en mantener la “costumbre”. Nos referimos a la nueva “costumbre”, producto de la síntesis de las tradiciones prehispánica y católica. En este marco, la cofradía o mayordomía es una organización social que concentra gran fuerza, al punto que su sistema de cargos –fiscales en San Andrés y Santa María Tonantzintla o mayordomos en San Pedro– participan de las relaciones de poder para contender por las posiciones dirigentes de sus alcaldías.

En algunas poblaciones, como Santa María Tonantzintla, el Fiscal concentra *de facto* mayor autoridad que el presidente municipal. Esta concentración de fuerza puede observarse como un fenómeno individual y no incorpora a la totalidad de la mayordomía.

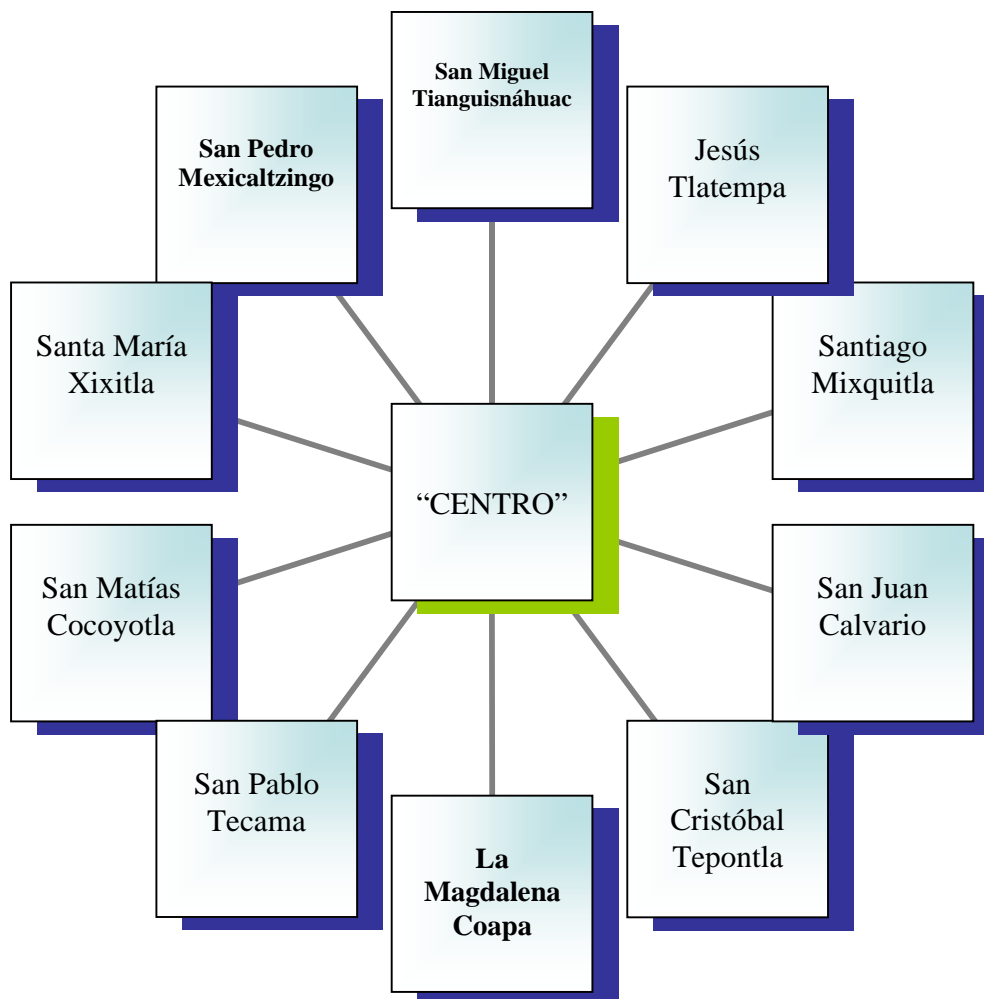
La organización posee una estructura con poco espacio para las transformaciones o adiciones. Esto hace que la mayordomía no cambie sus estructuras con las adaptaciones de la comunidad a la vida urbana, pues admite innovaciones mínimas. De igual forma, la mayordomía, como hilo conductor del comportamiento social y religioso, impacta la organización colectiva y su respuesta ante la injusticia y desigualdad. Mantiene de cierta forma el equilibrio social y un *statu quo*.

Sin pretender agotar la estructura religiosa de San Pedro y San Andrés Cholula analizaremos su organización y modo de operación. La organización religiosa de Cholula ha sido estudiada en San Pedro por Guillermo Bonfil Batalla (1988) y Agripina García Díaz (1979), no así las mayordomías de San Andrés y Santa María Tonantzintla. No obstante, tanto en San Andrés como en San Pedro son asociaciones que concentran a la población y se ocupan de la organización de lujosas y onerosas festividades a lo largo del año.

La mayordomía es una institución que reúne a los miembros de la comunidad mediante un lazo religioso. La de mayor relevancia está asociada al santo patrono de la localidad, pero los santos de otros templos suelen tener a su servicio mayordomías “menores”, particularmente en los barrios, los antiguos *calpulle*. Su labor radica en preservar la fe; sus miembros, además, consiguen ascender socialmente mediante la ejecución de cargos. Los evangelizadores tomaron de las fiestas indígenas algunos ritos, como la procesión, cantos y danzas para atraer la atención del indígena a la fe católica, pero magnificando su esplendor y aún teatralizando el culto. Cierta coincidencia en el calendario festivo facilitó la reelaboración de la estructura ritual indígena. En la actualidad funciona como en la Colonia, pues se mantiene su estructura de gobierno y las funciones de sus miembros en la celebración de fiestas y rituales.

### *San Pedro Cholula*

Este municipio puede fraccionarse en dos grandes secciones. La primera, conformada por el “centro”, es una zona que comprende la antigua pirámide (la que comparte en su cuidado con San Andrés Cholula), el área comercial, las instalaciones municipales, el convento de San Francisco, la Capilla Real, el mercado, y la periferia”, integrada por diez barrios:



El Santo Patrón es San Pedro Apóstol y su fiesta se celebra solemnemente el 29 de junio. A ella acuden los mayordomos de todos los barrios portando sus símbolos de cargo (cetro y plato) y los fiscales de pueblos cercanos con sus varas de mando.

En el calendario ritual anual se suman innumerables fiestas, a tal punto que los habitantes de Cholula comentan que cada día del año se destina a un santo o virgen.

Las fiestas religiosas pueden segmentarse en ciclos, con fiestas perfectamente ordenadas en un conjunto, atendiendo a la propuesta de A. Medina, de organizarlas en “una tipología de ciclos festivos”: ciclo de fiestas patronales, ciclo mesoamericano, ciclo de la cuaresma, ciclo de invierno, peregrinaciones y ciclo de fiestas cívicas (Medina, 2007, 35-59). En este contexto, proponemos incorporar dos ciclos nuevos que contengan abundantes celebraciones litúrgicas relativas a la

Virgen de los Remedios y a otras fiestas católicas. En este capítulo nos ocuparemos de las fiestas religiosas únicamente.

#### *El ciclo de fiestas patronales*

Este ciclo concentra diez fiestas patronales. Resalta la celebración de San Pedro Apóstol el 29 de junio, santo patrón “general” en San Pedro Cholula, cuya fiesta religiosa ocurre en la Parroquia. Debemos incluir las ceremonias individuales de los santos patronos, celebradas con gran solemnidad y con la presencia de los “hijos del barrio”. Estos santos patronos son: San Matías Cocoyotla, celebrado el 24 de febrero; Jesús Tlatempa, el domingo de Pascua; San Juan Calvario, el 24 de junio; San Pablo Tecamac se celebra en julio, aún cuando la fiesta corresponde al mes de junio; la Magdalena Coapa, el 22 de julio, San Cristóbal Tepontla, 15 días después de la Bajada de la Virgen de los Remedios (mayo); Santiago Mixquita, el 25 de julio, Santa María Xixitla, el 22 de agosto y San Miguel Tianguisnáhuac, el 29 de septiembre.

#### *El ciclo mesoamericano*

Este ciclo descubre una enorme complejidad, pues hallamos restos de fiestas prehispánicas, como *Altepeilhuitl*, o celebraciones que coinciden con el calendario ritual católico, como la veneración de las cruces en mayo, pero cuyo ritual rememora el pasado indígena.

El ciclo mesoamericano inicia el 2 de febrero con la festividad de La Candelaria, que en Cholula consiste en la bendición en el templo o el atrio de semillas, ceras y cerillos, además de los Niños Dios; prosigue con la Santa Cruz y la bendición del agua en los depósitos o pozos y en torno a los campos de cultivo, el 3 de mayo, reuniendo a miembros de todos los barrios, quienes acude a “parar la cruz”; durante este día suele celebrarse misa solemne en el cerro Zapotecas. Continúa una gran celebración conocida como Fiesta del Pueblo o *Altepeilhuitl*, el primer domingo después del jueves de Ascensión, también en mayo. Tanto Sahagún como Durán consignan el antecedente de esta fiesta destinada al culto a los cerros. Durán menciona el culto al “más principal cerro de todos los cerros”, el Popocatepetl, (Durán, cap. XVIII, 164) en la fiesta *Tepeilhuitl*, “fiesta de cerros”. Además eran venerados otros cerros: en Tlaxcala, Matlalcueye y Tlapaltecatl; en Ocuituco y Tetela, el Teocuicani, y en Cholula un cerro hecho a mano, el *Tlachihualtépetl* (Durán, cap. XVIII, 165-168). Durante la fiesta confeccionaban pequeños cerros antropomorfos de “masa de bledo” para rendirles culto. Esta fiesta era en honra de Tláloc y los difuntos por rayo o agua (Sahagún, cap. XXXII, t. I, 239-241).

Hoy acuden a la Fiesta del Pueblo o *Altepeilhuitl* los santos patronos, representando probablemente a los cerros. Concurren al templo de San Gabriel desde sus barrios, ricamente



ornamentados con arcos decorados con frutas, semillas, flores y panes de trigo y luciendo vestimentas de gala.

Continuamos con el carnaval, regularmente el primer domingo posterior al miércoles de ceniza; el carnaval escenificado frente a la presidencia municipal proviene de Huejotzingo. Incorpora batallones de soldados, negros y charros que recapitulan el rapto de la hija del Corregidor por el bandido Agustín Lorenzo, un matrimonio indígena y la “quema del jacal” donde se refugió la pareja.

El ritual a Quetzalcóatl ocurre el 21 de marzo, durante el equinoccio de primavera. Se acompaña de rituales curativos, como limpiezas y obtención de energía alrededor de la Pirámide de Cholula.

Otra festividad del ciclo mesoamericano es la *Tlahuanca* o “fiesta de la borrachera”, el cuarto lunes de cuaresma. Finalmente, la conmemoración de Todos Santos y los Fieles difuntos, 1 y 2 de noviembre. En el ciclo mesoamericano hallamos los extremos de un nuevo periodo vinculado a la actividad agrícola. Comprende el lapso que va del 3 de mayo a la conmemoración de los Fieles Difuntos, en noviembre. Es el momento de inicio de las lluvias y la conclusión de la cosecha.

#### *El ciclo de la cuaresma*

La cuaresma principia en febrero, con el miércoles de ceniza, celebración que paulatinamente ha cobrado importancia en San Pedro, hasta convertirse en una fiesta concurrida con abundante actividad comercial. En abril se bendicen las palmas el domingo de ramos y se reza misa al Santo Entierro. El ciclo culmina con los ritos solemnes de Semana Santa, en presencia de una enorme concurrencia.

#### *El ciclo de invierno*

La conmemoración de Muertos representa un momento relevante del ciclo. Se colocan ofrendas para los antepasados en forma de túmulo y se acude al camposanto. El ciclo de invierno comprende asimismo las festividades católicas de la Noche Buena, la Navidad y el Año nuevo. Las ceremonias del ciclo comprenden la asistencia al templo para escuchar misa o “misa de gallo”.

#### *Peregrinaciones*

Son tradicionales dos peregrinaciones que parten de Cholula. La peregrinación al Santuario del Señor de Chalma, y otra más, muy numerosa, al santuario de la Virgen de Guadalupe en la ciudad de México.

### *El ciclo de la Virgen de los Remedios*

Proponemos integrar el ciclo de la Virgen de los Remedios, como señalamos antes, para reunir un conjunto de celebraciones. Este ciclo comprende las “bajadas de la Virgen” de su santuario a San Pedro a lo largo del año, así como su fiesta y feria en septiembre.

La Virgen de los Remedios o Virgen Conquistadora posee un santuario edificado alrededor de 1594 en la cúspide de la pirámide de Cholula. El santuario regularmente ha estado a cargo de los franciscanos y se ha tenido que reconstruir pues ha sufrido daños por temblores. La población de San Andrés ha costeado sus reconstrucciones, como se consigna en una placa en el templo.

Por otra parte, la Virgen de los Remedios goza de influencia macro-regional, pues su ámbito de acción excede a San Andrés o San Pedro. A su santuario acuden fieles desde lugares distantes.

La Virgen de los Remedios se invoca en casos “difíciles”, como sequías, epidemias y aún en conflictos políticos. Pese a ello, su función numinosa fundamental gira alrededor de la fertilidad, particularmente cuando la sequía castiga los campos de cultivo, y además porque domina el espacio sagrado del dios de la lluvia, el cerro fabricado “a mano”, adjudicándose sus funciones. En su actividad protectora o sancionadora se apoya, de acuerdo con los cholultecas, de una serpiente enorme que brilla por las mañanas o se enrosca alrededor del cerro. Esa serpiente cumple puntualmente las sanciones que la Virgen destina a transgresores del espacio sagrado o a quienes acuden sin devoción al templo, pero encarna también al dios prehispánico Quetzalcóatl, tal como dan cuenta los discursos míticos que recopilamos, con quien la Virgen entra en contienda por la hegemonía del lugar sagrado.

En mayo y en fecha movable (primer viernes después de la Fiesta del Pueblo o *Altepeílhuitl*) se verifica la “Feria chica”, momento de bajada de la Virgen a San Pedro Cholula, una vez que Santa Bárbara, divinidad relacionada con rayos y tormentas, sube a peinarla y acicalarla. Todos los santos patronos de los barrios acuden a las faldas de la pirámide para recibirla y juntos recorrer en procesión los barrios. He observado en repetidas ocasiones este ritual, maravillada de la magnificencia de la procesión pues asisten visitantes de la región, pobladores del centro y los barrios, cada mayordomo con sus símbolos de poder (cetro y plato) y las imágenes de los santos patronos.

La fiesta “grande” de la Virgen se celebra el 1 de septiembre con misas a lo largo de la jornada en la cúspide del cerro; pero la verdadera fiesta ocurre ocho días después, en la “octava”. Consiste en “Mañanitas” en la madrugada, misas, danzas y ofrendas. Con la fiesta, se instala una Feria regional; el tianguis indígena, con actividad comercial de trueque en la explanada de la Plaza Mayor; una Feria ambulante, con juegos mecánicos y venta de productos variados se extiende a lo

largo de las calles, desde las faldas del cerro hasta la Plaza Mayor. El ambiente festivo incorpora a los habitantes de la ciudad de Puebla y comunidades vecinas, quienes acuden para celebrar a la Virgen y proveerse de cerámica, ropa, víveres, etc. por dos semanas.

Durante el año, la Virgen de los Remedios baja de su santuario para permanecer algunas semanas en pueblos vecinos y recibir el culto de sus fieles. Son tan numerosos sus compromisos, que debe auxiliarse por ayudantes, las llamadas coloquialmente “mandaderas”, copias fieles de su imagen. Estas bajadas incluyen a San Andrés Cholula, entre otras poblaciones. Cada bajada origina una fiesta religiosa de grandes proporciones en cada pueblo o municipio.

El segundo fin de semana de septiembre “baja” nuevamente de su santuario a San Pedro, particularmente al barrio de Santiago Mixquitla.

### *El ciclo de fiestas católicas*

Un nutrido conjunto de fiestas especialmente relacionadas con el santoral católico, difícilmente clasificables en los ciclos precedentes, complementa este recorrido por la religiosidad de San Pedro Cholula. Sin pretender agotar la lista de ceremonias, consignamos algunas.

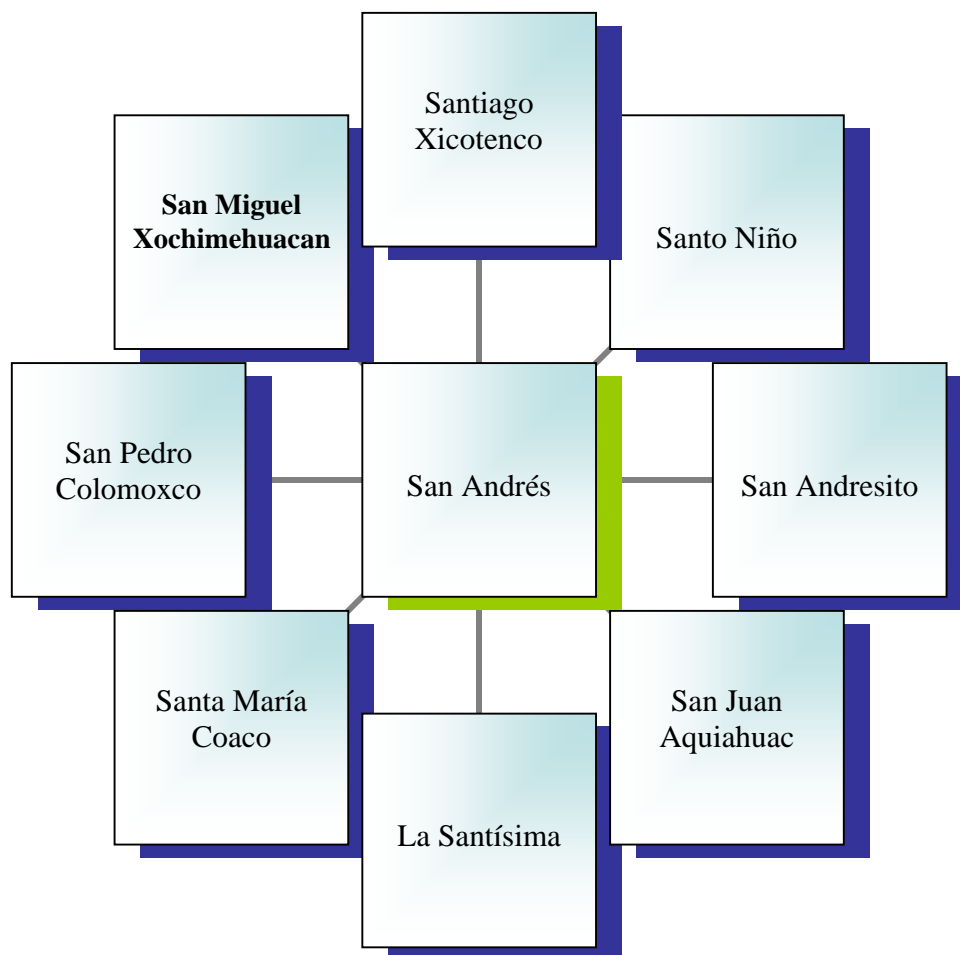
La Epifanía del Señor, efectuada con misas, el 8 de enero; el Bautismo de Jesús, el 9 de enero; San Antonio Abad, que se celebra con misas en cada barrio para bendecir los animales el 17 de enero; San Blas, momento en el que se acude a la Parroquia ante el cura o seminarista para que le “ponga las velas” y así bendecir las gargantas. La Virgen de la Encarnación se celebra el 25 de marzo en la Capilla Real y con una misa el 25 de cada mes. La Virgen de Dolores recibe una misa en su capilla en marzo, el viernes de dolores. La Coronación del Niño Dios ocurre el 30 de abril; la celebración del mes de María contribuye con un rosario diario, en mayo; el mes del Sagrado Corazón de Jesús en junio, celebrado con un rosario diario; la celebración a la Virgen del Carmen, el 16 de julio; el Tránsito y Asunción de la Virgen María, los días 13, 14 y 15 de agosto; la Virgen de Tzocuilac, el 15 de agosto.

Las creencias y prácticas religiosas de los habitantes de Cholula son una constante. Este pensamiento sagrado procede de épocas tempranas, cuando los primeros pobladores de la región edificaron un templo que, después de siglos, se muestra como una amalgama de creencias, punto de encuentro de *Chiconauhquiáhuítl*, de la Virgen de los Remedios, de Quetzalcóatl y de una serpiente enorme, auxiliar de la divinidad regente del espacio. Un conjunto de ciclos de fiestas tan nutrido permite confirmar que la religiosidad de Cholula es parte fundamental de la identidad comunitaria.

*San Andrés Cholula*

Los ciclos de fiesta en San Andrés y Santa María Tonantzintla no desmerecen ni en abundancia ni en fastuosidad comparadas con las de San Pedro. Incluso el discurso mítico recopilado para este trabajo debe a este municipio el mayor número de relatos y variantes, particularmente en cuanto a los mitos de origen del centro ceremonial, la historia de la Virgen de los Remedios o de santos y vírgenes, brujas o el Diablo.

San Andrés Cholula tiene como santo patrón “general” a San Andrés Apóstol. Su fiesta patronal ocurre el 30 de noviembre. No obstante, los santos de los barrios se festejan puntualmente. Cuenta con ocho barrios, cada uno con su templo:



### *El ciclo de fiestas patronales*

La fiesta patronal de mayor relevancia es, como mencionamos, la de San Andrés, el 30 de noviembre. Su celebración se acompaña de festejos como misas, cohetes y feria. Por lo que respecta a los barrios, a Santo Niño se le rinde culto el 2º domingo de febrero; a San Juan Aquiahuac, el 24 de junio; a San Pedro Colomoxco, el 29 de junio; a Santiago Xicotenco, el 25 de julio; a Santa María Coaco y a La Santísima, el 15 de agosto; a San Miguel Xochimehuacan, el 29 de septiembre y, finalmente, a San Andresito, el 8 de diciembre.

### *El ciclo mesoamericano*

El ciclo mesoamericano de San Andrés Cholula comprende la veneración de la Santa Cruz, el 3 de mayo, momento de bendición de las cruces, así como de asistir a la misa solemne en el cerro Zapotecas. Antiguamente existió el carnaval, pero por los excesos cometidos en ese lapso, de acuerdo con comentarios de los sanandreseños, fue suspendido; el ritual a Quetzalcóatl en la pirámide el 21 de marzo, celebración acompañada de limpiezas y diversas prácticas curativas, así como de toma de energía en las inmediaciones del templo. La bendición de la Santa Cruz que marca el inicio del ciclo de lluvias (y el inicio del ciclo de temporal) y la conmemoración de los Muertos, una vez levantadas las cosechas, conforman un ciclo vinculado a la actividad agrícola.

### *El ciclo de la cuaresma*

Este momento inicia con la toma de ceniza, al comienzo de la cuaresma. Continúa con la bendición de palmas en abril y concluye con procesiones durante la Semana Mayor, momento en que los santos salen de sus templos para escenificar la Pasión de Cristo.

### *El ciclo de invierno*

Inicia con la conmemoración de los Muertos, el 31 de octubre y 1 y 2 de noviembre, momento de “llegada” de los difuntos, a quienes se espera con una ofrenda en forma de túmulo. Noche Buena y Navidad son fiestas que suelen celebrarse en el seno familiar y recordando el nacimiento del Niño Jesús. El Año Nuevo se festeja en compañía de amigos y familiares con menor solemnidad religiosa.

### *Peregrinaciones*

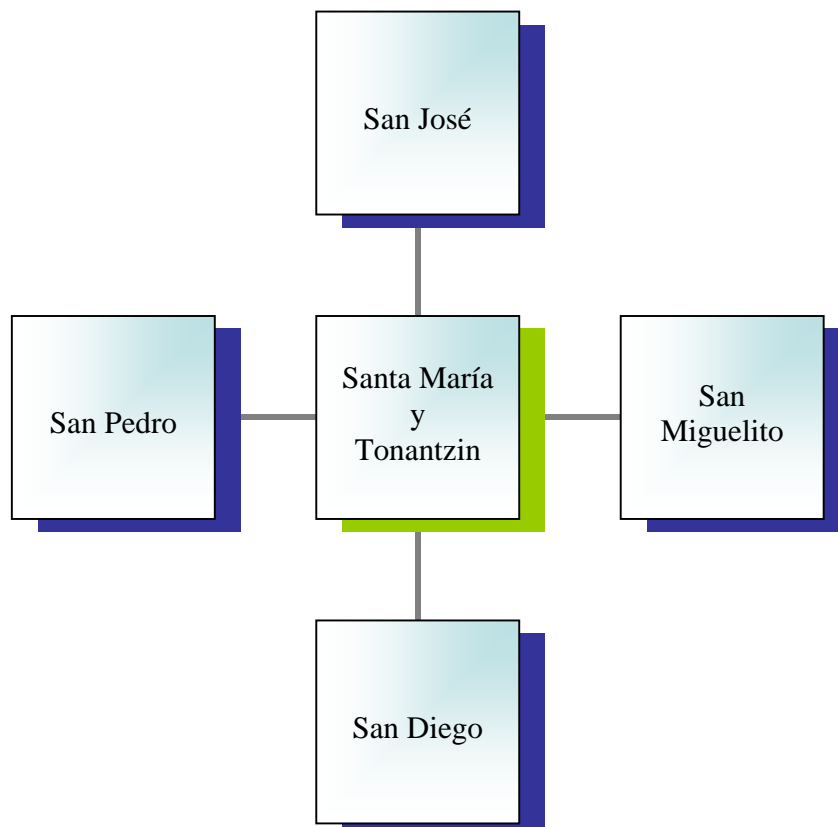
Dos peregrinaciones concentran a los fieles de San Andrés Cholula. En primer lugar, la peregrinación al santuario del Señor de Chalma, a la cual se acude probablemente desde antes de la Conquista. Finalmente, la peregrinación a la Villa de Guadalupe en el Distrito Federal.

*El ciclo de la Virgen de los Remedios*

Principia con la “bajada” de la Virgen al templo de San Andrés, un día después de la celebración del Corazón de Jesús, en junio. Esta celebración se realiza con mayor magnificencia y concurrencia de fieles que la fiesta del santo patrón, San Andrés. Con mañanitas y misas se celebra a la Virgen el 1 de septiembre, y gran fiesta el 8 de septiembre. Se organiza feria, tianguis, juegos mecánicos y venta de productos. La celebración se comparte en organización con San Pedro Cholula, y ha sido motivo de no pocas diferencias.

*Santa María Tonantzintla*

Santa María Tonantzintla pertenece a San Andrés Cholula. Se distingue por poseer un templo barroco dedicado a la Virgen María y a Tonantzin, al cual acuden fieles de todo el mundo por la belleza y singularidad de su ornamentación. Tonantzintla está organizada en cuatro barrios, cada uno con su santo patrón:



### *El ciclo de fiestas patronales*

Cada barrio de Santa María Tonantzintla celebra a su santo patrono, independientemente de la festividad “mayor” a la Virgen María, el 25 de diciembre, con feria, fiesta, misas, abundancia de cohetes y flores. San José tiene su fiesta el 19 de marzo; San Pedro, santo cuya presencia está en todos los barrios de la región, recibe culto de sus fieles el 29 de junio; San Miguel, el 29 de septiembre y, finalmente, San Diego, el 13 de noviembre.

### *El ciclo mesoamericano*

El ciclo mesoamericano de celebraciones en Santa María Tonantzintla tiene un claro lazo con la actividad agrícola y la fertilidad.

Principia con la bendición de animales (de corral, bovinos, mascotas, etc.) durante la misa a San Antonio Abad, el 17 de enero. Días después, y con el pretexto de bendecir los Niños Dios, se acude al templo el día de la Candelaria, el 2 de febrero, para santificar las semillas que próximamente se ocuparán para la siembra (maíz, frijol, chile, flores). Se aprovecha la ocasión para consagrar ceras para “alumbrar”, cerillos y algunas hierbas curativas, como romero; el 3 de mayo de la Santa Cruz, preámbulo de la temporada de lluvias, se verifica una procesión alrededor del templo a Santa María-Tonantzín, el cual se adorna con banderas de papel blanco y azul. En seguida los mayordomos y algunos fieles acuden a un pozo cercano a bendecir el agua. Días después se lleva a cabo otra celebración relacionada con el 3 de mayo, pero de mayores proporciones. La población se congrega en el templo de Santa María Tonantzín para acompañar la solemne procesión del “Santo Entierrito” con dirección a un terreno en las afueras del pueblo, donde se ha instalado un manteado y el altar donde el cura ofrece misa a la nutrida concurrencia, para proseguir con una comida colectiva ofrecida por el mayordomo. Finalmente, la imagen es acompañada al templo, dando por concluida la ceremonia. Esta celebración contrasta con la sobriedad y escasa concurrencia de la bendición de cruces el 3 de mayo. La procesión del Santo Entierrito parece suplir la petición de lluvias a las cruces y la imagen representa, desde nuestro punto de vista, el momento de la muerte de Jesús, previo al resucitar, fenómeno similar al observado en ese lapso en la naturaleza.

### *El ciclo de la cuaresma*

Como en los casos precedentes, la cuaresma inicia con la toma de ceniza el miércoles, al inicio de febrero; prosigue con la Bendición de palmas, muy celebrada en Tonantzintla pues las traen desde cerros distantes, y culmina con una gran representación popular, con actores originarios de la población, de la Pasión y Muerte de Cristo durante la Semana Mayor, en abril.

### *El ciclo de invierno*

La conmemoración de los muertos representa un momento relevante del ciclo. Se colocan ofrendas para los antepasados en forma de túmulo. De igual forma, comprende el festejo de la Noche Buena y la Navidad, así como la celebración del Año Nuevo.

### *Peregrinaciones*

Peregrinaciones regulares al Santuario de Chalma y al Santuario de la Virgen de Guadalupe en la ciudad de México.

### *El ciclo de la Virgen María y Tonantzin*

Mención aparte requieren las festividades de la “patrona” de Tonantzintla: Santa María-Tonantzin. Durante mayo se reza cotidianamente un rosario en su honor. En agosto, los días 13, 14 y 15 comprenden los preparativos para la conmemoración del tránsito y ascunción de la Virgen María a los cielos; esta gran festividad paulatinamente ha cobrado importancia y ahora se acompaña de la Feria del Queso, a la cual acuden pobladores de municipios cercanos. La fiesta patronal se celebra el 25 de diciembre con gran fastuosidad. Prosiguen sus celebraciones con la Natividad del Niño Jesús, la cual se acompaña de una misa solemne y fiesta en los hogares de cada vecino. Finalmente, el cambio de mayordomía ocurre en ceremonia y misa solemne en el templo el 1 de enero.

Cabe mencionar que la Virgen de los Remedios no hace “bajada” en Santa María Tonantzintla.

### *La organización comunitaria para los ciclos de fiestas*

Los ciclos de fiestas en Cholula que hemos expuesto constituyen un entramado de punto cerrado, que puede cumplirse a condición de tener un soporte organizativo bien definido y con funciones claramente establecidas. Ese soporte organizativo se encuentra en la mayordomía, la que consiste en un sistema de cargos rotatorio entre los habitantes nativos de cada población. La mayordomía puede concebirse como sistema en virtud de poseer unidades de mando, los cargos, que entran en un juego de jerarquías. Como organización a cargo de lo divino tiene antecedentes en el mundo prehispánico, pero indudablemente también es producto de la labor evangelizadora, que en la región se verificó de forma rápida, y tiene su referente en las cofradías, organizaciones gremiales españolas de tipo religioso y con presencia desde la Edad Media.

Para formar parte de la organización religiosa en Cholula se requiere ser “Hijo del barrio”; esto es, haber nacido ahí, cubrir las cuotas regulares para la organización de las fiestas y ser casado por el civil y la Iglesia. Aún cuando el cargo lo desempeña el hombre, hemos observado



frecuentemente que la esposa cumple la mayor parte de las funciones, incluso se les nombra “mayordomas”. Pertenecer a la jerarquía de los mayordomos proporciona estatus social y reconocimiento de toda la comunidad. A mayor cantidad de cargos, como es de suponerse, mayor prestigio e influencia se adquiere en la población.

El escalafón de cargos se inicia con puestos menores que duran un año, como “Invitado” o “Padrino” de un mayordomo, continúa como “Diputado”, “Mandón” o “Menor” y en seguida se asciende a cargos de la fiesta del Padre Jesús, a las mayordomías “chicas”, se prosigue como “Mayordomo del Santo Patrón” del barrio o “Mayordomo de la circular” (mayordomía de la fiesta del Pueblo, la cual se rota entre los mayordomos de los barrios en San Pedro Cholula) y, finalmente, el rol de mayor prestigio, el cargo de “Principal” y el “Principal Mayor”, vitalicio.

Durante la ceremonia de “cambio de mayordomía” se reciben como signos del cargo “Plato y cetro”, y se adquieren un conjunto de obligaciones que pueden cumplirse con el apoyo de otros miembros de la mayordomía y de los “hijos del barrio”. Asimismo, se entrega al nuevo mayordomo un “Juramento”, especie de bastón de mando. El “Principal” es una suerte de *Tlatoani* que cumple adecuadamente la costumbre. A este respecto sostiene García Díaz:

a ellos toca decir la forma correcta de realizar las ceremonias de acuerdo a la tradición; se reúnen en juntas periódicas para designar a los futuros mayordomos, así como de los demás cargos menores; deben de estar presentes en todos los actos ceremoniales importantes del barrio, pues ante ellos se desarrollan las ceremonias rituales del “Pedimento”, “Recibimiento” y “Cambio”. Los “Principales” entrega el plato y centro, símbolo de la mayordomía al nuevo mayordomo haciéndole recomendaciones para que desempeñe con toda devoción el cargo” (García Díaz, 1979, 140-141).

Las fiestas religiosas en Cholula consumen los recursos financieros de los mayordomos y su tiempo laborable. En líneas generales, las celebraciones consisten en el rito de la misa, precedido de “mañanitas” al santo o virgen en la madrugada, procesiones acompañadas de bandas de música y cohetes. El templo se adorna profusamente con arreglos florales y en ocasiones se confeccionan alfombras de aserrín. La presencia de juegos mecánicos y el baile no deben faltar, así como la comida en casa del mayordomo, la cual se compone regularmente de arroz, mole poblano, frijoles y bebidas alcohólicas, refrescos y cigarros. Las mayordomías en San Andrés y Santa María Tonantzintla presentan mínimas diferencias, pues la fastuosidad de los rituales no desmerece y su organización y dinámica corresponde a similares estructuras del sistema de cargos. En ambas “Cholulas” la mayordomía ejerce gran control de la vida social de los miembros de cada barrio.

La estructura del sistema de cargos contribuye, como en el caso precedente, a otorgar prestigio social a quien ha ocupado distintos puestos. Parte de ese prestigio se debe a la pesada labor de organización de los variados ciclos y al oneroso gasto requerido para organizar las fiestas.

Hemos corroborado que en algunos casos, el Fiscal, máxima autoridad de la mayordomía, prosigue su carrera personal, ocupando puestos políticos, como el de Presidente Municipal. En el caso de Santa María Tonantzintla se han opuesto a peticiones de autoridades del Gobierno del Estado vinculadas a la iglesia.

Algunos estudiosos como E. Wolf suponen la mayordomía como una forma de nivelación de riqueza entre los miembros del barrio; no obstante, algunos fiscales consumen sus economías y comprometen su patrimonio para cumplir la costumbre.

Los cargos duran un año y paulatinamente las responsabilidades aumentan conforme ascienden en la jerarquía. Puede iniciarse como “Portero” del templo que, en el caso de Santa María Tonantzintla, se ocupan de limpiar el templo y permanecer al cuidado de las instalaciones día y noche durante una semana. El rol circula entre tres porteros. El *Topil* auxilia al Fiscal durante las fiestas, en seguida el escalafón asciende a “Cera mayordomo”, responsable de la cera durante las ceremonias y procesiones, le sucede el Teniente y, finalmente, el rango de Fiscal, responsable del cuidado del templo y la correcta ejecución de los rituales. En última instancia encontramos también a los “Principales” en la cúspide jerárquica del sistema de cargos, auxiliares para la correcta ejecución de los rituales y son quienes finalmente designan al Fiscal en la mayordomía; es pues un personaje de enorme influencia socio-religiosa en la comunidad.

Indudablemente el sistema de cargos constituye una organización alrededor de la cual se construye la identidad comunitaria. Representa una institución que ha gozado de prestigio y credibilidad entre los cholultecas por centurias y, por otra parte, subsiste con una vitalidad insólita, dado que poco ha cambiado con el tiempo a pesar que Cholula prácticamente se integra a la mancha urbana de la ciudad de Puebla, participando de la modernidad de múltiples formas.

La figura central del Principal tiene a su cargo el cumplimiento puntual de los ritos y la transmisión de creencias apegadas a la costumbre. Este personaje innegablemente juega un rol central en la conservación de la estructura, pues a pesar de vivir inmersos en un mundo globalizado, cercado de información de todo el orbe, en aparente contradicción prosigue conservando estructuras ideológicas que escasamente responden a los problemas que plantea la vida actual. No obstante, otros miembros de la mayordomía asimismo juegan un rol básico en la conservación del *statu quo* de las ideas y prácticas religiosas. Guillermo Bonfil ya había notado en sus investigaciones en Cholula este choque de dos temporalidades, de dos visiones del mundo coincidiendo en la época actual, además de la poca movilidad ideológica del sistema de cargos y sus repercusiones en la vida social de los habitantes de esta región.

Puede asegurarse que en las últimas cuatro décadas Cholula ha alcanzado un grado de desarrollo vertiginoso, incorporando a su cultura claros signos de globalización. No obstante, aún mantiene su esfera de acción concentrada en la religión, el cuidado de los rituales y la conservación del patrimonio artístico de los templos, imágenes, retablos y pinturas. Incorpora elementos del mundo moderno a sus fiestas, pero se mantiene al margen en la exportación de signos de la modernidad para el mundo globalizado. Por otra parte, esa estructura religiosa no se modifica y mantiene cerrada su organización, impidiendo el paso de la esfera religiosa a otros órdenes de la actividad, como la economía, la política o la educación. Esta inercia ante el cambio probablemente constituya la causa de la religiosidad de esta región, pues como mencionamos, Cholula se singularizó desde épocas remotas por el apego a la religión.

La estructura religiosa de estas tres comunidades, si bien mantienen a Cholula inmersa en un ciclo reproductivo de creencias e ideologías que la ligan con su pasado ancestral, impide a la población asignar a esa organización funciones inéditas, de orden socio-político que le posibiliten para enfrentar como colectividad los abusos de los gobernantes en funciones y el desequilibrio social.

La experiencia de comunidades del Estado de México y del Distrito Federal en cuanto a sus organizaciones religiosas y ahora políticas y administrativas, reseñada por Andrés Medina, constituye un arquetipo del mayor interés. Diversas comunidades unidas en torno a la celebración de sus ciclos festivos aprovechan su organización para crear frentes de defensa ante autoridades arbitrarias, que depredan zonas boscosas o agrícolas desposeyendo a los campesinos de su sustento. Sólo mediante la unión colectiva se preservarán sus tradiciones, sus formas de vida y su espacio vital y sagrado.



III. Cholula, "Santuario de todos los dioses"

### III. Cholula, “Santuario de todos los dioses”

Los cholulas comenzaron un *teucalli* extremadísimo de grande [...], el cual comenzaron para le hacer más alto que la más alta sierra de esta tierra, aunque están a la vista las más altas sierras que hay en toda Nueva España, que son el volcán y la sierra blanca, que siempre tiene nieve. Y como éstos porfiasen a salir con su locura, confundiólos Dios, como a los que edificaban la torre de Babel, con una gran piedra que en figura de rana cayó con una terrible tempestad que sobre aquel lugar vino, y desde allí cesaron de más labrar en él.

Fray Toribio de Benavente, *Historia de los Indios de la Nueva España*

Cholula, gran urbe del México prehispánico, alcanzó notoriedad como Ciudad Sagrada en el Valle Poblano-Tlaxcalteca, el Altiplano Central y extensas regiones del territorio mesoamericano. Recibió la denominación de *Tollan*, empleado usualmente para referirse a grandes urbes como Teotihuacan y Tula e incluso adquirió el rango de *Huey altépetl*, destinado para las cabeceras de un altépetl complejo (Reyes, 2000). Posee una tradición cultural milenaria y persistió un largo período sin rivalizar con otra metrópoli como centro religioso y urbano, e incluso compitió con Teotihuacan, por poseer un templo colosal –la pirámide de Cholula– mayor en su base a la Pirámide del Sol. La preeminencia macro regional de Cholula obedeció a varias razones: destaca su condición de Ciudad Sagrada, como mencionamos, pues en ella eran reverenciadas importantes divinidades por los cholultecas y peregrinos que llegaban desde remotas tierras; por su enorme centro ceremonial, rico en simbolismos; por su poderío como centro económico y comercial, pues concentraba un sinnúmero de productos de la región para su comercialización e intercambio en su *tianquiztli*; por la rica influencia cultural que ejerció, producida por una compleja composición pluriétnica y pluricultural y, finalmente, porque en su centro ceremonial eran confirmados en el mando los gobernantes de otras ciudades de Mesoamérica por los sacerdotes de Cholula.

Sin duda, Cholula puede definirse por una profunda e inmutable religiosidad. En ella veneraron durante siglos importantes dioses de la religión prehispánica, fue “santuario de todos los dioses”, como aseguró Torquemada, a quienes se rindió culto en numerosos templos. Esa religiosidad, aún en el mundo actual, le confiere condición de centro religioso; numerosas peregrinaciones acuden a Cholula a venerar a los nuevos dioses, impuestos durante la conquista espiritual y militar del México antiguo, momento de destrucción de las instituciones religiosas y de asignación de un nuevo culto. Justamente las creencias religiosas constituyeron un medio conveniente para ejercer control social, económico y político sobre la población (Ricard, 1995; Gruzinski, 2000, 337-340; Bernard y Gruzinski, 2001, 149, 174-187). En algunas poblaciones los propios indígenas construyeron templos católicos sobre los vestigios de sus centros ceremoniales,

“unos indios, de grado o por fuerza, se ponen a construir sobre las ruinas paganas sus nuevos lugares de culto: tal fue el caso de la capilla real de Cholula” (Bernard y Gruzinski, 2001, 338); la imposición de nuevas estructuras religiosas, altamente coercitivas, produjeron magníficos resultados para organizar y dominar, además de ofrecer un culto que dio continuidad a antiguas creencias. Los fieles participaron activamente en el ceremonial católico mediante rotación regular de cargos de una complicada mayordomía (García Díaz, 1979, 75-149), la cual aseguraba el sostenimiento del rito y la prolongación de las creencias. Han transcurrido cinco siglos desde la conquista, y esas instituciones siguen cumpliendo cabalmente su rol de control y cohesión social. La Independencia, la Revolución, los avances científicos del mundo contemporáneo globalizado no han impedido a la religión perdurar, pero esa religiosidad, tan persistente en la población actual, resguarda al menos dos tradiciones religiosas: la prehispánica y la católica. Hoy se venera a los santos cristianos con rituales parecidos a las fiestas prehispánicas y aún se cree en la presencia de la divinidad en sus imágenes. Ambas religiones han atravesado un proceso de síntesis tal, que puede hablarse ahora de una nueva tradición.

La presencia tan intensa de las creencias se descubre en la tradición oral aún con asombrosa vitalidad: mitos, cuentos, leyendas y micro-historias permiten conocer el pensamiento actual de los cholultecas sobre la historia mítica y sagrada de su pirámide, la sacralidad atribuida a sus templos cristianos, las acciones representadas por seres divinos o las complejas concepciones que construyeron en torno al cosmos y su propia morada.

#### *Cholula durante la época prehispánica*

Cholula se ubica al oriente de México, en el Valle Poblano-Tlaxcalteca. Región fértil, de clima templado y abundante periodo de lluvias durante el verano, está bañada por numerosos ríos y manantiales, algunos originados alrededor de montañas colosales como el Popocatepetl y la Iztaccíhuatl. Resalta el río Atoyac, relacionado con múltiples manantiales y arroyos que hacen de Cholula un territorio apropiado para la edificación de un asentamiento urbano (Bernal-García, 2006, 262). También hacia el oriente corre el río Zahuapan, el cual contribuyó a percibir el valle como un territorio privilegiado por su fertilidad.

Cholula está integrada a una región. Conforman una zona natural privilegiada para asentamientos humanos, cuya presencia en el valle se remonta a épocas tempranas, más de veinte mil años en la zona de Valsequillo, Puebla (García Cook, 1995, 12).

Los primeros pobladores de la región, grupos de cazadores-recolectores, se desarrollaron hacia el sedentarismo, la agricultura y la tecnología, e idearon creencias religiosas y rituales muy sofisticados alrededor del 2000 a. C. Algunos asentamientos importantes del Valle Poblano-

tlaxcalteca, que se remontan al Formativo, (1000 a. C.), son Tlalancaleca, Los Gorozpe, Coapan, Amozoc o Nopalucan La Granja, en Puebla, y La Laguna, Atlantepec o Cuxtlapanga, en Tlaxcala. Tiempo después (1000-500 a. C.), los habitantes del valle fundaron centros regionales de mayor importancia urbana en enormes extensiones territoriales, como Tlalancaleca, Totimehuacan, Zacatepec, San Francisco Coapa o Amalucan, en Puebla, y San José Tetel, La Laguna o Chaucingo en Tlaxcala. Estos centros urbanos mostraban calles bien trazadas, plataformas escalonadas, templos y juegos de pelota, como el de Amozoc, en Puebla. Con el tiempo, los pobladores del valle edificaron magnas capitales, destacando decisivamente Cholula (García Cook, 1995, 13).

Como ocurre con numerosos centros urbanos de Mesoamérica, desconocemos la historia de Cholula en su conjunto, dado que existen grandes periodos herméticos por escasez de fuentes documentales (Kirchhoff, 1967, 2). A pesar de ello, es posible conocer ciertos lapsos por fuentes (directas o indirectas) o por aportaciones de trabajos etnohistóricos, arqueológicos y etnográficos.<sup>1</sup> Conocemos mejor la historia de Cholula a partir del siglo XII de nuestra era, gracias a la *Historia tolteca-chichimeca*, *La Relación de Cholula* de Gabriel de Rojas y algunas fuentes coloniales, como la *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme* de fray Diego Durán, *Teatro mexicano* de fray Agustín de Vetancurt, el *Códice Franciscano* o la *Historia de los Indios de la Nueva España* de fray Toribio de Benavente.

Cholula fue un importante centro macrorregional que destacó, entre otras razones, por un enorme centro ceremonial que aún subsiste. Las primeras exploraciones del sitio datan de 1931; pero esas excavaciones han continuado hasta nuestros días. Las excavaciones arqueológicas comenzaron con los trabajos Emilio Cuevas, Ignacio Herrera y Mariano Gómez en 1931. Resaltan las excavaciones arqueológicas realizadas bajo la dirección de Ignacio Marquina en los años setenta, que permitieron situar el inicio de la construcción del centro ceremonial en el Preclásico Medio, 500 a 200 a. C., (Marquina, 1970, 36-39), aun cuando la zona tuvo ocupación desde el Formativo. Puede aseverarse, en consecuencia, que la población se asentó en el valle en épocas tempranas, alcanzando un notable desarrollo sociocultural y tecnológico que le permitió edificar la Gran Pirámide en cuatro etapas constructivas durante diez siglos, para convertirse paulatinamente en un influyente centro supraétnico.

La evidencia arqueológica de la primera estructura piramidal del centro ceremonial de Cholula, confeccionada a base de piedras redondas y asientos de limo, hace suponer que la

---

<sup>1</sup> Los periodos mejor conocidos de Cholula, en opinión de P. Kirchhoff, son cuatro: a) La llegada a la meseta central de un grupo de emigrantes, b) Migración de algunos grupos hacia el Bajío, c) Regreso de los emigrantes a las zonas de donde habían salido y d) Las luchas de la Triple Alianza por incrementar su territorio, incluyendo el Valle Poblano-tlaxcalteca (Kirchhoff, 1967, 1-2).

En la actualidad otras investigaciones han contribuido al conocimiento del pasado y el presente de Cholula. Debemos mencionar las investigaciones de Geoffrey G. McCafferty (2001, 279-316), Sergio Suárez Cruz (2002, 69-75), Carlos Serrano, Guillermo Bonfil (1988), entre otros.

población de dos pequeñas aldeas se estableció en torno a una laguna y un río pequeño (Müller, 1973, 20; 1970): se trata de Santa Catarina, área dependiente del municipio de San Andrés Cholula. Esa primera estructura estaba orientada hacia el oeste, y ya apuntaba hacia proporciones monumentales: reposaba en una superficie de 14,400 m<sup>2</sup>, mientras las estructuras religiosas fueron distribuidas en una planta cuadrada de 120 metros por lado. Su cuerpo piramidal alcanzó 17 metros de altura, y probablemente más, pues el peso de asentamientos posteriores con seguridad hundió los primeros edificios. La construcción del centro ceremonial destaca por su núcleo, que no es de barro como en Teotihuacan o Cuicuilco, sino de adobes bien dispuestos, con aplanados de cal, aún desconocidos en otros sitios (Marquina, 1970, 36-39). A este edificio superpusieron otras tres construcciones, cada una mayor a la anterior, hasta erigir el centro ceremonial más grande en su base de Mesoamérica, pues alcanza 400 m por lado.

Durante nuestro trabajo etnográfico en San Pedro y San Andrés Cholula advertimos una rivalidad añeja entre ambos municipios por ser reconocidos como los pobladores originarios de la región y propietarios genuinos de la Gran Pirámide o *Tlachihualtépetl*, “cerro fabricado”. El desarrollo socio-económico de ambos municipios ha sido desigual, favoreciendo por razones históricas y políticas a San Pedro. Aun cuando en la práctica ambas ciudades comparten el centro religioso, los habitantes de San Andrés atribuyen su edificación a los “antigua”, como suelen decir, sus antepasados remotos, a quienes designan como “antes abuelos”, los *olmeca-xicallanca*. San Andrés posee el prestigio histórico pues Santa Catarina, sitio de los primeros asentamientos, se ubica en su territorio.

Mercedes Olivera y Cayetano Reyes, investigadores del *Proyecto Cholula*, trabajo interdisciplinario realizado en la zona y dirigido por Ignacio Marquina, obtuvieron testimonios históricos según los cuales antiguos moradores de Cholula cooperaron para erigir el *Tlachihualtépetl*, “junto al *Axoloquitla*, ‘lugar de agua’, que era como una pequeña laguna que nacía al pie de la pirámide” (Olivera y Reyes, 1969, 248). Nuestros datos etnográficos sólo rememoran la cooperación de pueblos vecinos (Tlaxcalancigo, San Andrés y otros), para edificar el santuario de los Remedios, edificado sobre la pirámide, o para ejecutar reparaciones por daños sufridos por temblores.

Los descubrimientos arqueológicos permiten inclinarse por San Andrés Cholula como la comunidad de originaria pues es heredera de la tradición cultura de los *olmeca-xicallancas*, y a sus habitantes como constructores de la pirámide, lo que refuerza la memoria de sus pobladores y la verosimilitud de sus testimonios. San Andrés cobra autoridad como señorío una vez aparecidos los grupos tolteca-chichimecas, en el siglo XII de nuestra era, pero la evidencia arqueológica apunta



una presencia humana en su territorio desde 1700 a. C., por lo que parece factible que sus antepasados construyeran el *Tlachihualtépetl*.

Asentamientos tempranos en torno a la laguna *Axoloquitla* permitieron incorporar nuevos cultivos a la actividad agrícola, que enriquecieron la dieta de los cholultecas. Con estos asentamientos inicia simultáneamente una incipiente producción cerámica, así como cierta actividad religiosa y ritual que apoyaba el trabajo agrícola. De ese modo, Cholula emprende una carrera ascendente como centro urbano en el Preclásico (alrededor de 500 a. C.) y un siglo después, en plena expansión territorial, ya comprende un área de 65 hectáreas (García Cook, 1995, 14). En este momento (alrededor del 200 a. C.), se edifica el primer cuerpo piramidal del *Tlachihualtépetl*, denominado La Conejera, formado por una plataforma baja con tres cuerpos de talud, más una escalera dirigida al oriente. Mientras tanto, la población crece lentamente. Durante los dos primeros siglos de nuestra era, Santa Catarina permanece como la única zona habitada del valle de Cholula, como lo confirma la evidencia arqueológica (Müller, 1973, 20).

Apenas un siglo después, la urbe se ha expandido y prepara ya el dominio del valle y áreas colindantes. Rivaliza en este momento con Teotihuacan y Monte Albán, si bien perduran antiguas dependencias con Coapan. Cholula vive un momento notable de esplendor de su prolongada historia:

Desde este momento [finales de la era anterior, hasta el siglo VI d. C.] Cholula fue el centro macrorregional que controló todo el valle poblano y grandes extensiones hacia el sur, oriente y norte del mismo [...]. En Cholula están presentes rasgos culturales tanto del Golfo central, como de Oaxaca y, en menor escala, de Teotihuacan (García Cook, 1995, 14).

Ahora es plenamente una urbe, esto es, posee una arquitectura desarrollada, grandes templos y plazas; su patrón de expansión siguió una disposición radial en cuatro direcciones, son los puntos cardinales donde se asentaron los *calpulli*. Paulatinamente el “centro del control religioso y cívico” va recayendo en otros pueblos (además de Santa Catarina), como San Andrés, San Pablo Tecama, Jesús Tlatempa, Santiago Mixquitla, San Miguel Tianquisnahua, San Juan Calvario y Santa María Xixitla, de acuerdo con Florencia Müller (1973).

Al esplendor de Cholula prosiguió un periodo de cierta decadencia, en opinión de algunos arqueólogos, ocurrido alrededor de 500-700 d. C. Este declinar de la urbe coincide, curiosamente, con el ocaso de Teotihuacan. Se trató de una reducción drástica del territorio habitado (en el norte, sur y poniente del valle), pues los restos cerámicos sólo se hallan en la zona central, que comprende el área de la pirámide, San Pablo Tecama, Santa Catarina, Santa María Xixitla y San Miguel Tianquisnahua. La extensión mínima de Cholula puede situarse en ese periodo (700 y 900 d. C.), durante el Epiclásico. Este momento es significativo para la historia del valle, pues la escasa cerámica en torno a la Gran Pirámide indica abandono de la construcción, trabajo que por las

dimensiones del sitio debió ser continuo e incluyente de gran parte de la población (Solanes, 1995, 26); en este momento también parece abandonarse el lugar como centro de culto. Asimismo, decreció radicalmente la población, pues sólo comprendía mil habitantes.

Alrededor de 800-900 d. C. sólo estaban habitadas San Andrés y San Pablo Tecama (Müller, 1973, 21) por los grupos que controlaron el valle, los olmeca-xicalancas, quienes dominaron gran parte de la región Puebla-Tlaxcala, y cuya presencia se observa hasta Cacaxtla, la cual se convierte en capital regional, pero dado el acentuado militarismo de la época, producto de conflictos sociales y políticos, es un centro urbano fortificado, que denota su carácter eminentemente militar, a diferencia de Cholula, la cual se distinguió como Metrópoli Sagrada. Otras ciudades fortificaron su territorio por el belicismo del momento, como Cantona, “urbe compleja y magnificente, la más grande para aquel momento en todo el Altiplano central” (13 km<sup>2</sup> y 80,000 habitantes), con probables nexos con Cacaxtla, y en quien además recae el control regional, como en otros señoríos menores (García Cook, 1995, 14).

Cuando la Gran Pirámide de Cholula fue abandonada a fines del Clásico, contaba con tres ampliaciones. El segundo edificio piramidal presenta una disposición diferente al anterior, muy parecido a las estructuras de tipo II de Teotihuacan. En sus tableros se hallaron pinturas al fresco, que resaltan porque en un fondo negro se crean figuras de chapulines con cara de calavera, en rojo y amarillo.

La tercera construcción, aún mayor, mide 180 m por lado, exceptuando las plataformas al oriente; su superficie total asciende a 32,400 m<sup>2</sup> y alcanza una altura de 35 m. El estilo arquitectónico difiere de las estructuras anteriores; se adicionan edificios nuevos al cuerpo piramidal, destacando detalles constructivos como bajadas de agua laterales. La cuarta y última superposición del *Tlachihualtépetl* no alcanza a cubrir todas las estructuras del tercer edificio, pues se observa un abandono paulatino. El templo descansa en una superficie basal de 400 m por lado y “la altura proporcional [de los edificios] hubiera sido de más de 100 m, lo que parece que nunca llegó a suceder”<sup>2</sup> (Marquina, 1970, 39-41), pues únicamente alcanzó 65 m.

La arquitectura de la pirámide y los restos cerámicos dejan suponer que entre Cholula, Teotihuacan, el Golfo (El Tajín), Oaxaca y Monte Albán hubo marcadas influencias culturales (Marquina, 1970, 102; Müller, 1979, 131-139).

Al inicio del Posclásico Medio (900-1325 d. C.) sobreviene un segundo momento de apogeo. Cholula nuevamente crece con el mismo patrón radial precedente; las poblaciones que habían decrecido, resurgen ahora con notable vitalidad. Se descubrieron restos arqueológicos que

---

<sup>2</sup> Los hallazgos de las diferentes superposiciones del *Tlachihualtépetl* fueron estudiados mediante 8.000 m de túneles excavados en su interior. El cuerpo del centro ceremonial se excavó de norte a sur y de oriente a poniente, y se dejó al descubierto sólo una mínima parte. También se estudiaron las estructuras que rodean a la pirámide. La exploración se realizó en dos periodos (Marquina, 1970).

confirman el desarrollo urbano en San Andrés, San Miguel Tianquisnahua, Santa María Xixitla, Santiago Mixquita, San Pablo Tecama, Jesús Tlatempa y la Magdalena Coapa (Müller, 1973, 21). Ahora Cholula retoma nuevamente el control del valle. El grupo étnico dominante por entonces era el olmeca-xicalanca, al mando de dos gobernantes, dos *tlatoque*: el *tlatoani Tlalchiyach Tizacozque*, y el *tlatoani Aquiyach Amapane* (*Historia tolteca-chichimeca*, F. 8v., párrafo 125, 149). Este sistema dual de gobierno subsiste por mucho tiempo, pues Muñoz Camargo en la *Historia de Tlaxcala* sostiene que a la llegada de los españoles a Cholula:

governaban y reinaban dos señores que se llamaban Aquiach y Tlalchiach, que siempre los que en este mando sucedían eran llamados de este nombre, que quiere decir el mayor de lo alto y el mayor de lo bajo del suelo (Muñoz Camargo, 207).

Es probable que el *tlatoani Tlalchiyach Tizacozque*, ataviado con manta roja, estableciera vínculos con la tierra, lo femenino, frío y oscuro (“el mayor de lo bajo del suelo”); habitaba en *Tecaxpan tlatzintlan* y tenía por arma un tigre. Mientras el *tlatoani Aquiyach Amapane*, con manta azul, tenía relaciones con la lluvia y, probablemente, con las zonas celestes, lo masculino, cálido y luminoso (“el mayor de lo alto”); su arma era un águila y residía en el *Tlachihualtépetl*, de acuerdo con la *Historia tolteca-chichimeca*, (Kirchhoff, Paul, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García, 1989, F. 8v, párrafo 127, 150), templo al dios *Chiconauhquiáhuítl*, “Nueve Lluvia”, asociado a la fertilidad y la lluvia, advocación del propio Tláloc. Gabriel de Rojas reafirma que el *Aquiyach Amapane* establecía nexos con el águila, en tanto que el *Tlalchiyach Tizacozque* se relacionaba con el tigre. Al dios del *Tlachihualtépetl* solían ofrendarle niños mediante el sacrificio. Precisamente en la pirámide abundan las representaciones del agua, “en las decoraciones serpentina de los cuerpos piramidales del *Tlachihualtépetl*” (Olivera, 1970, 212). Cholula, como gran metrópoli, también recibía el nombre de su centro ceremonial, el *Tlachihualtépetl*, “cerro fabricado” o “cerro de mano”, como lo designan los pobladores actuales de la región. Bernal-García propone que el *altépetl* de Cholula recorrió varias etapas en su historia milenaria, a las que designa como “transfiguraciones”, pues el paisaje, las construcciones religiosas y las estructura sociopolíticas evolucionan. Primero, el *altépetl olmeca-xicallanca*, que permanece desde el periodo Formativo y concluye en el siglo XII; el *altépetl* de los tolteca-chichimecas, el que inicia a partir del dominio tolteca-chichimeca, el año 2 calli, correspondiente a 1169 y el *altépetl* colonial, que comprende los primeros años de la conquista y llega hasta nuestros días (Bernal-García, 1997, 85-102; 2004, 103-119; 2006, 231-349; Bernal-García y García Zambrano, 2006, 31-113). En la etapa previa a la conquista la urbe era designada como *Tollan Cholollan Tlachihualtépetl*, “la gran ciudad de la huida donde está el cerro fabricado” (Kirchhoff, Paul, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García, 1989).

### *El Tlachihualtépetl*

Los testimonios orales actuales que recopilamos en la región sugieren que la celebridad de la Gran Pirámide estriba en sus monumentales dimensiones, en su innegable condición de lugar sagrado donde eran veneradas antiguas divinidades protectoras de la lluvia y el agua y, por extensión, de la fertilidad y la agricultura. Es un lugar con enorme fuerza simbólica por el sinnúmero de significados que concentra.

Durante los diez siglos que duró la construcción del “cerro fabricado” (200 a. C.- 800 d. C.), fue el templo fundamental para los grupos que habitaron la región. A la llegada a Cholula de los tolteca-chichimecas, en el siglo XII de nuestra era, ya había transcurrido cierto tiempo desde el abandono de su construcción. No obstante, aún perduraba como símbolo religioso del Valle Poblano-tlaxcalteca, e incluso funcionó como punto de orientación para el asentamiento de nuevos grupos, pues representó un centro geográfico y simbólico. Cholula era, en opinión de los tolteca-chichimecas, la “tierra divina”, por la cual abandonaron su lugar de origen (Kirchhoff, Paul, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García, 1989).

Como mencionamos, la pirámide es producto de cuatro sucesivas edificaciones superpuestas, las que conocemos parcialmente por excavaciones arqueológicas en el sitio. Podemos distinguir el Edificio F o el Patio de los Altares, el Mural de los bebedores o diferentes estelas, como la 3, que muestra labrados serpentinicos. Todo el edificio fue cubierto con enormes cantidades de tierra, por razones desconocidas, procurándole apariencia de cerro natural, como puede notarse en la actualidad.

Cortés, en su Segunda Carta de Relación del 30 de octubre de 1529 (Cortés, 1971 [1523], 31-100) sólo habla de las supuestas cuatrocientas mezquitas que avistó, sin hacer mención de la Gran Pirámide. Bernal Díaz del Castillo, soldado de las huestes de Cortés, por su parte, no menciona nada acerca del centro ceremonial, por entonces ya cubierto y con forma de cerro (Díaz del Castillo, 1974).

Gabriel de Rojas en *La Relación de Cholula* que hace a la Corona española en 1581, advierte sobre el *Tlachihualtépetl*:

En un cerro que hay en esta ciudad [...], en lo alto de él, en una ermita que allí tenían hecha estaba un ídolo llamado *Chiconauhquiauitl*, que quiere decir el que llueve nueve veces porque al llover llaman *quiauitl* y al número de nueve dicen *chiconahue*. A esta hacían oración cuando tenían falta de agua y le sacrificaban niños de edad de seis a diez años, que capturaban y compraban para este efecto porque este era su abogado de las lluvias y cuando querían sacrificarlos subíanlos al cerro como en procesión donde iban unos viejos cantando y delante de aquel ídolo abrían al niño con una navaja por medio del cuerpo y sacábanle el corazón y sahumaban el ídolo y después enterraban la criatura allí delante del ídolo, esto hacían siempre que tenían falta de agua para sus sementeras y fuera de esto le hacían una fiesta general cada año, donde concurría todo el pueblo [...].

Había por toda ella [Cholula] bien ochocientos ídolos menores en sus iglesuelas o ermitas por todos los barrios [...], y estos ídolos tenían también unos cerrillos menores hechos a mano a modo del sobredicho con su ermita en lo alto llamada Teucalc [...], estos cerrillos duran hoy dos que

están cerca del cerro grande que tienen a cuarenta varas de alto hechos de adobes y aún hay por toda la ciudad reliquias de otros muchos menores que con los edificios de las casas han ido gastando como lo hacen hoy de los que hay.

En esta ciudad no hay más fortaleza que un cerro antiquísimo que está dentro de ella, hecho a mano, todo de adobes que antiguamente estaba hecho en redondo y agora, con las cuadras de las calles estaba cuadrado. Tiene el pedestal debajo dos mil y cuatrocientos pasos comunes. Tiene de alto este pedestal 40 varas, encima del cual pueden caber diez mil personas. Después va subiendo el cerro en redondo de en medio de este pedestal otras cuarenta varas, de manera que todo su altor son ochenta varas a la su mitad del cual puede subir un hombre a caballo. En lo alto de él está una placeta muy llana en que pueden caber mil hombres y en medio de esta placeta está puesta una cruz grande de madera, con su pie y gradas hecha de calicanto, en el propio lugar que en tiempo de su gentilidad estuvo el ídolo *chico-nauhquiáuitl* como está dicho. En el cerco que hace esta plaza, se descubre un cimientito de piedras que parece haber sido de algún pretil o reparo que allí estuviese hecho. Este es el cerro tan nombrado y celebrado, así por haberse hecho solamente para asiento de aquel ídolo como por ser una fábrica de tanta grandeza. Todo lo más alto de la ciudad, que es la iglesia y los dos cerrillos que están cerca de este, está al piso de las cuarenta varas del pedestal y así tiene toda la ciudad a caballero de donde se parece toda que es una hermosa vista por haber dentro de ella tantos nopales y arboledas.

Antes que los españoles ganaran esta tierra no se remataba este cerro en llano sino en forma convexa, y los religiosos lo hicieron allanar para poner allí aquella cruz, la cual a más de cuarenta años fue dos veces derribado de rayos (Gabriel de Rojas, 162, 168).

Gabriel de Rojas apunta a numerosos sacrificios humanos de niños destinados a propiciar a *Chiconauhquiáhuítl*, “Nueve Lluvias”; no obstante, los enterramientos de sacrificados hallados en torno al centro ceremonial conocidos hasta ahora son escasos. Llama la atención que durante el Preclásico, época que coincide con la construcción del templo, sólo se encontró uno; mientras que del periodo Clásico ascienden a 26, y ya cerca del proceso de conquista los restos óseos aumentan notablemente, pues se hallan 406. Este incremento en el sacrificio es consistente con las cifras de toda Mesoamérica. Segmentos corporales encontrados en los entierros del centro ceremonial, probablemente de sacrificados, también estaban dispuestos a manera de ofrenda. Fuera del sitio arqueológico ciertamente aparecieron enterramientos masivos de sacrificados (López Alonso, Zaid Lagues y Carlos Serrano, 1993, 43-45).

La deidad del agua que acompaña una representación del *Tlachihualtépetl* en una de las láminas de la *Historia tolteca-chichimeca* es una gran rana. El animal está colocado encima del *Tlachihualtépetl*, (lámina 1) ya cubierto de tierra, flanqueada por un sauce blanco y tules, planta asociada con el poder gubernamental, la esencia del dios supremo, la metrópoli, la vida y la muerte (Heyden, 1983, 139-153). Bernal-García ha estudiado la iconografía del “cerro de mano” y los elementos artísticos que acompañan varios logogramas,—como los signos de la rana, el tule y el sauce blancos—, así como las narrativas correspondientes de la *Historia tolteca-chichimeca*, y ha dado cuenta de las transformaciones del *altépetl* durante tres milenios de existencia de la ciudad (Bernal-García, 1997, 85-102; 2004, 103-119; 2006, 231-349).



Lámina 1. *Historia tolteca-chichimeca*, F. 14 r.

En torno a la rana, fray Toribio de Benavente nos ofrece una interpretación muy particular en *Historia de los Indios de la Nueva España*. Según su versión, el animal de piedra fue enviado por divinidades cristianas para impedir la construcción del enorme templo:

Los chololas comenzaron un *teucalli* extremadísimo de grande, que sólo la cepa de él que ahora parece tendrá de esquina a esquina un buen tiro de ballesta, y desde el pie a lo alto ha de ser buena la ballesta que echare un pasador; y aun los indios naturales de *Cholola* señalan que tenía de cepa mucho más, y que era mucho más alto que ahora parece; el cual comenzaron para le hacer más alto que la más alta sierra de esta tierra, aunque están a vista las más altas sierras que hay en toda la Nueva España, que son el volcán y la sierra blanca, que siempre tienen nieve. Y como éstos porfiasen a salir con su locura, confundiólos Dios, como a los que edificaban la torre de Babel, con una gran piedra que en figura de sapo cayó con una terrible tempestad que sobre aquel lugar vino, y desde allí cesaron de más labrar en él. Y hoy día es tan de ver este edificio, que si no pareciese la obra ser piedra y barro, y a partes de cal y canto, y de adobes, nadie creería sino que era alguna sierra pequeña. Andan en él muchos conejos y víboras, y en algunas partes están sementeras de maizales (51-52).

La presencia de la rana de jade en la representación del *Tlachihualtépetl* provee de dos nuevos nombres al edificio templario (lámina 2): *Chalchiutamazolin*, “Rana de jade” y *Chalchiatepec*, “Cerro de jade” (Kirchhoff, Paul, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García, 1989, f 9 v y 10 r).



Lámina 2. *Historia tolteca-chichimeca*, F. 9 v y 10 r.

Como se ha visto, era tan vasta la extensión del templo que fue comparado por fray Toribio de Benavente con la Torre de Babel. Al construir el centro ceremonial, los cholultecas tenían como propósito restablecer contacto con las regiones superior e inferior, con la morada divina, probablemente en un intento por recuperar el “paraíso perdido”, como tendremos ocasión de comentar adelante.

La pirámide era rodeada por otros templos porque en Cholula “tenían tantos templos como días tiene el año [...], se contaron en su principio cuatrocientas [torres], y sobre todas era señalada la del Templo Mayor”, de acuerdo con Torquemada. Varios gobernantes de Mesoamérica tenían un templo en Cholula, y junto a él una casa para su cuidado:

teniendo por deífico aquel lugar [Cholula], todas las gentes de esta tierra ordenaron todos los Señores de ella, tener en él un templo, y así los había muchos y muy suntuosos, y junto a cada uno de ellos, las casas del Señor, cuyo templo era. En medio de esta gran poblazón se comenzó aquel gran Cu y Altar, que se quedó comenzado como la Torre de Babel. Es un edificio tan grande, que admira haber de creer que a mano se hubiese hecho, porque considerado y visto es un cerro muy grande, que debe de tener de ruedo y falda mas de un cuarto de legua, y de alto bien más de cuarenta estados. Fue hecho de adobe y piedra, todo puesto por muy gran concierto; y aunque luego que lo iban haciendo y

levantando, debía de estar con forma de relejes<sup>3</sup> y gradas, bien concertado, ahora no las tiene; pero echase bien de ver que en otro tiempo las tuvo. Está de presente a manera de cerro natural, lleno todo y cercado de yerba y otros matorrales y plantas. El intento que tuvieron en hacerlo debió de ser mostrar la grandeza de su poder, y que pues el lugar era deífico, le hiciesen altar tan alto, que pareciese que de él podía ser fácil subir al cielo. Esta obra no llegó a colmo y así se quedó en sus cimientos, que según su traza, sin duda lo era para un muy gran edificio (Torquemada, tomo I, libro III, cap. XIX, 281-282).

El *Tlachihualtépetl*, según fuentes históricas coloniales, incorpora significados míticos. Uno de ellos permite verlo como arquetipo de la Montaña Sagrada. Según esto, puede atribuirse su confección a seres sobrenaturales, pues es casa del dios de la lluvia, personaje indispensable para el quehacer agrícola:

En Cholula tenían un cerro hecho a mano, al cual, por ser hecho a mano, le llamaban *Tlachihualtepetl*, que es lo mesmo que “cerro hecho a mano”. Llamábanle así porque dicen que fue el cerro que los gigantes edificaron para subir al cielo, el cual (cerro) está agora medio desbaratado. A este cerro tenían en mucho y en él era la ordinaria y continua adoración que hacían, y plegarias y grandes sacrificios y ofrendas y muertes de hombres (Durán, Tomo I, cap. XVIII, 166).

Los cerros eran imaginados entonces por los pueblos del México antiguo como depósitos de agua, grandes ollas llenas de agua, punto de unión con las zonas sagradas del cielo e inframundo y refugio de enormes tesoros, “muchas riquezas que en todos estos cerros están escondidas, de oro y plata y piedras de mucha riqueza” (Durán, tomo I, cap. XVIII, 166); eran objeto de veneración como paradigmas de la Montaña Sagrada, particularmente el Popocatepetl o *Popocatzin*, “el cerro humeador”, o “el humeador”.

Los antiguos moradores de México rendían culto a los cerros en una fiesta muy concurrida, en la cual molían semillas de amaranto y maíz para confeccionar las figuras de cada monte; a cada imagen le colocaban ojos y boca, proporcionándole carácter antropomorfo. En seguida, cercaban uno de los cerritos con otros más pequeños, que personificaban importantes dioses del agua o la fertilidad, como Cihuacóatl, Tláloc, Chalchiuhtlicue o Iztac Tépetl. Cada cerrito concentraba la esencia del ser divino y su carácter, era la deidad que mediante la ingesta ritual posterior, pasaba a formar parte de la esencia humana:

dos días [...] les ofrecían ofrendas y hacían algunas ceremonias [a los cerros]. Donde el segundo día les ponían unas mitras de papel y unos sambenitos de papel pintados. Donde, después de vestida aquella masa, con la misma solemnidad que mataban y sacrificaban indios, que representaban los dioses, de la misma manera sacrificaban esta masa que había representado los cerros, donde después de hecha la ceremonia, se la comían con mucha reverencia (Durán, tomo I, cap. VIII, 165).

El *Tlachihualtépetl*, cerro artificial, y otras elevaciones naturales establecen contacto con cielo, tierra e inframundo, según suponían los antiguos pobladores de Cholula y sus habitantes actuales. En los lugares privilegiados por su sacralidad, adquirida mediante rituales especiales o actos hierofánicos, eran edificados los templos para resguardar las aguas primigenias (Muñoz Camargo,

---

<sup>3</sup> Declives.



1998, 208-9) fundamento de toda forma de existencia, y para aislarlas del hombre, quien provocaría su destrucción.

Por otro lado, Cholula era conocida por varias designaciones vinculadas al centro ceremonial. Algunas en alusión a particularidades del lugar, en cambio otras concentran connotaciones míticas difícilmente descifrables. Resaltan en los topónimos tanto el sauce como el tule blancos, representados en la iconografía flanqueando al centro ceremonial. De esos tules y sauce derivan tres nombres: *Iztac uexotl yacacan*, “Donde se Alza el Sauce Blanco”; *Iztac tollin ymancan*, “Donde está el Tule Blanco” e *Iztac tollin yxeliuhcan*, “Donde se divide el Tule Blanco”. Otras designaciones atribuidas al “cerro fabricado” son: *Tlachihualtépetl ycatcan*, “cerro fabricado que está levantado”, *Atlayayauhcan*, “En el Agua prieta”; *Quetzaltototl yacacan*, “Paradero del Pájaro Quetzal”; *Iztac zollin inemoxouayan*, “Rescadero de la Codorniz Blanca”; *Apechtli yyonocan*, “Lecho de Agua”; *Xochatlahuhtli ipilcayan*, “Colgadero de la Barranca Florida”; *Ecoztlan*, “Subida”; *Iztac quauhtli itlaquayan*, “Comedero del Águila Blanca”; *Temamatlac*, “Escalera de Piedra”; *Couoatl ypilhuacan*, “Ahijadero de la Culebra”; *Calmecac*, “Hilera de Casas”; *Atliztac imancan*, “Donde está el Agua Blanca”; *Ozomacouatl yneumollocan*, “Donde la Serpiente Simiesca remuda la Piel”; *Iztacxalli yyonocan*, “Donde está la Arena Blanca” (Kirchhoff, Paul, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García, *Historia tolteca-chichimeca*, 1989, párrafo 120, 146; párrafo 121, 146; párrafo 259, 179; párrafo 265, 180-181; párrafo 273, 186).

#### *Ocupación tolteca-chichimeca de Cholula*

Durante el siglo XII de nuestra era, de acuerdo con la *Historia tolteca-chichimeca*, Cholula había recobrado su esplendor y gozaba de un periodo de opulencia. Gobernaban la región los olmeca-xicalanca, poderoso grupo étnico gobernado por dos *tlatoque*, *Tlalchiyach Tizacoque* y *Aquiyach Amapane* (Kirchhoff, Paul, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García, *Historia tolteca-chichimeca*, 1989, F. 8v., párrafo 125, 149), bajo un régimen probablemente teocrático. Ambos *tlatoque* establecían vínculos con el cosmos, por lo que puede deducirse de su nombre y funciones en el gobierno evidentemente dual. El *Aquiyach*, como “mayor de lo alto”, se relacionaba con las regiones superiores, mientras el *Tlalchiyach* estaba asociado con el plano terrestre, pues era “el mayor de lo bajo del suelo” (Kirchhoff, Paul, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García, 1989). Observamos cómo la dualidad cósmica constituía un paradigma para la organización socio-política de los cholultecas. Ambos gobernantes encarnan la dualidad, y concentran significaciones cósmicas de gran peso para la cultura, como se consigna en la *Historia tolteca-chichimeca*:

<i>Aquiyach:</i>	<i>Tlalchiyach:</i>
“Mayor de lo alto”	“Mayor de lo bajo del suelo”
cielo	tierra
masculino	femenino
caliente	frío
día	noche
águila	tigre

*Aquiyach* y *Tlalchiyach* reproducen en el plano terrestre a *Ometéotl*, la dualidad, Tloque Nahuaque, divinidad de la cual dependen los destinos, y quien domina las fuerzas contrarias del universo. El *Aquiyach*, cercano al cielo, habita en el *Tlachihualtépetl*, donde se manifestó la fuerza celeste divina al enviar una turquesa en forma de rana (Kirchhoff, Paul, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García, 1989). El cielo es, en la cosmovisión de los pueblos que habitaron el área mesoamericana, el “lugar de la turquesa”. Al enviar los dioses a Cholula esa piedra preciosa, dispensan al lugar una condición sagrada excepcional.

Durante el año Uno Pedernal, que corresponde a 1168 d. C., los *tolteca-chichimecas*, quienes habían tenido serios conflictos en Tula (Hidalgo), deciden emigrar a otras tierras (Kirchhoff, Paul, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García, 1989, 135-138). Eligen, por indicaciones de Quetzalcóatl, como lugar de asentamiento a Cholula, habitada por los *olmeca-xicalancas*. De esa forma, envían emisarios a explorar el terreno, quienes realizan una prolongada travesía por diferentes sitios, para arribar finalmente a Cholula. Estas acciones son motivadas por su divinidad, Quetzalcóatl. Dirigidos por Couenan, los tolteca-chichimecas arriban al *Tlachihualtépetl* para obtener tierras y asentarse en el fértil y rico valle.<sup>4</sup>

Los tolteca-chichimecas viajan más o menos 36 años para llegar a Cholula. Constituidos en dos grandes grupos, los *calmecaactlaca*, “gente del Calmecac”, reconocidos como conquistadores, y los *calpolleque*, “los que tienen calpulli”, después de muchos trabajos alcanzan Cholula. Humildemente al principio, ruegan a los tloque que los reciban. Quienes acogen a los tolteca-chichimecas fueron varios *tloque*, guiados por *Tlalchiyach Tizacosque* y *Aquiyach Amapane* y otros personajes masculinos y femeninos, que provienen de diez lugares de Cholula. Ya en la

<sup>4</sup> De esta manera se relata la partida de Couenan:

partió [de Tollan] el *tlamacazqui* Couenan, vino a hacer penitencia a Tlachihualtepetl ycatcan en Cholollan, vino a hacer penitencia por su pueblo [...] y cuando miró, vio que era un lugar muy bueno y perfecto donde estaba el pueblo, y que los habitantes, los *tloque Tlalchiach* y *Aquiach*, eran muy ricos. Luego invocó al Ipalnemouani, diciéndole: -¡Oh Tloque! ¡Oh Nauaque! ¡Oh Ipalnemouani! Te ruego, ¿acaso aquí nos haces merced, nos das tu agua, tu cerro? ¿Cuál es tu voluntad? Ten misericordia de nosotros, tus *maceualli*, que en ti confiamos.

El *tlacatecolotl* Quetzalcouatl le respondió, le dijo:—¡Oh Couenan, oh *tlamacazqui*! ¡No sufras, aquí será nuestro hogar, nuestra casa! Haremos que los habitantes abandonen su pueblo, yo lo sé. No olvides nada de mis palabras, has alcanzado merced; márchate (Kirchhoff, Paul, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García, 1989, *Historia tolteca-chichimeca*, párrafos 82, 83 y 84, 142-143).

ciudad, se reparten el territorio: los *calmecactlaca* se sitúan en el centro de la urbe, mientras los *calpolleque* ocupan la periferia.

Olivera y Reyes relacionaron algunos asentamientos de los tolteca-chichimecas con poblaciones actuales de Cholula situadas al norte y sur de la pirámide, es decir, correspondientes a los actuales municipios de San Pedro y San Andrés Cholula (1969, 252). Algunas poblaciones han desaparecido, mientras otras se congregaron durante la Colonia.<sup>5</sup>

El panorama socio-económico que refleja Cholula como puede deducirse de la *Historia tolteca-chichimeca* es de una población rica, bien organizada en aspectos religiosos, políticos y económicos. La ciudad, por lo demás, estaba geográficamente bien dispuesta. La relación entre olmeca-xicalancas y tolteca-chichimecas fue complicada desde el primer contacto. Los tolteca-chichimecas no fueron aceptados con agrado, limitando sus labores a servidumbre, restringiendo de esa forma una mejor integración socio-económica. La población se burlaba de ellos, haciendo complicada su estancia, (Kirchhoff, Paul, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García, 1989, párrafo 129, 152). Fueron oprimidos por casi cinco años, hasta insubordinarse por instrucciones de Tezcatlipoca, quien inicia la guerra y el despojo de la ciudad a los olmeca-xicalancas, recurriendo a complicados subterfugios para destruirlos y alejarlos definitivamente de Cholula (Kirchhoff, Paul, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García, 1989, párrafo 131, 152-153).

La organización social y territorial tolteca evoca la geografía cósmica, concretamente la disposición de la tierra, con un centro y cuatro esquinas.

La cabecera, según Mercedes Olivera (1970, 213), conformaba una unidad de carácter político, económico y religioso. A su vez, estaba constituida por varios calpullis, cada uno con su dios tutelar y su templo, en donde rendían culto a sus dioses familiares o tribales. Varias familias emparentadas o unidas mediante lazos matrimoniales controlaban una parte de la región y daban cuerpo a la población del calpulli. Esta organización se observa durante varios siglos, persiste a la llegada de los españoles e incluso en la época actual pervive, como hemos podido comprobar, por medio de un conjunto de tradiciones (como el cambio de roles de la mayordomía atendiendo a su ubicación por barrios).

---

<sup>5</sup> Los topónimos y sus correspondencias son:

1. Tenanticpac, Tozatepec y Ce Ocota yacacan no han sido localizados, pero proponen identificar a Tenanticpac con la actual Santa María Tonantzintla.

2. Tecaxpan Tlatzintla o "al pie de Tecaxpan" es la montaña conocida como El Tecajete.

3. Tlachiualtepetl es la Gran Pirámide.

4. Axocotitlan es un lugar próximo a la Pirámide en la población actual de Tlaxcalancingo.

5. Xaltepec existen cinco en Cholula y están en San Luis Tehuiloyocan, próximo a Santa Clara Ocuyucan, cerca de Atlixco, al noroeste de la pirámide y al sur de Cuapan.

6. Tlaquaqueloc se sitúa al norte de Cuapan.

7. Tizatepetitlan es una pirámide al este de Cuapan.

8. Olman podría identificarse con Almecatla.

(Olivera y Reyes, 1969, 252-254).

Cuando los tolteca-chichimecas conquistaron el poder, la ciudad se llamó *Tollan-Cholollan-Tlachihualtépetl*, “la gran ciudad de la huida donde está el cerro fabricado” (Bernal García, 2006, 233, 253).<sup>6</sup> Sin embargo, si la organización territorial varió poco y la organización socio-política no se modificó sustancialmente, la vida religiosa se afectó por la imposición de nuevas deidades. El culto gira ahora en torno a Quetzalcóatl en un imponente templo erigido en su honor. Curiosamente, los nuevos gobernantes conservan las figuras de *Tlalchiyach Tizacosque* y *Aquiyach Amapane*; ambos personajes mantienen a su cargo el gobierno de la metrópoli, así como la confirmación de “todos los gobernantes y Reyes o caciques” que venían a Cholula para presentar ofrendas a Quetzalcóatl. A cada gobernante le perforaban nariz, orejas o labio inferior, de acuerdo a su rango, “con lo cual quedaban confirmados en sus señoríos y se volvían a sus tierras” (Rojas, 160-162).

El templo a Quetzalcóatl, de distribución armoniosa y gran belleza, estaba edificado sobre una plataforma piramidal a la que se arribaba mediante gradas, como puede apreciarse en la *Historia tolteca-chichimeca* (Kirchhoff, Paul, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García, 1989, folios 26 v y 27-r). Lo rodeaban varios palacios, aderezados con columnas, donde residían los sacerdotes o principales de Cholula, como sostiene Gabriel de Rojas. Por su parte, Durán puntualiza que para ascender al templo, debían remontarse sesenta gradas. En la cúspide había un patio:

muy encalado, de mediana anchura, donde tenía una pieza toda redonda, que, aunque era grande, era a hechura de horno, y la entrada era como boca de horno, ancha y baja, que para entrar era menester inclinarse mucho. Tenía por techo una copa redonda, pajiza, que ellos llaman *xacalli*, (Durán, T. I, cap. VI, 64).

Alrededor del templo estaba dispuesto un espacioso patio, donde eran escenificados cíclicamente ritos y danzas a Quetzalcóatl. Las procesiones usualmente eran acompañadas “de mucha cantidad [de] trompeteros y atamboreros que tenían cargo de ir tocando delante de los sumos sacerdotes sus instrumentos” (Rojas, 162). Las procesiones actuales en Cholula, ya no a Quetzalcóatl sino a santos cristianos, aún mantiene una estructura afín, pues no se entiende una fiesta, rito o ceremonia religiosa, sin la presencia de la música, que usualmente preside el evento.

El templo de Quetzalcóatl (lámina 3), como antes el *Tlachihualtépetl*, se transformó en un importante recinto de veneración, destino de peregrinaciones de numerosos grupos de creyentes provenientes de lugares remotos:

[Cholula] Fue la madre general de la supersticiosa religión de esta Nueva España. Veníanse a ella de ciento y doscientas leguas en romería, de todas aquellas gentes de reinos y provincias convecinas; y en ella y cumplían sus votos y promesas, conforme ellos entonces tenían de su falsa e idolátrica adoración [...]. Hallaron los castellanos en esta ciudad pobres mendicantes, cosa hasta entonces no vista en toda esta Nueva España, en otra parte y entendiése que iban en romería por la devoción de los templos. Su mayor dios era Quetzalcohuatl, que quiere decir, culebra de plumaje (y no Dios del Aire como dice Herrera) aunque era dios de el Aire (Torquemada, tomo I, libro III, cap. XIX, 281-282).

---

<sup>6</sup> *Cholollan* también puede significar “lugar del salto”.



Lámina 3. *Historia tolteca-chichimeca*, templo de Quetzalcóatl, F. 26 v.

Usualmente el templo estaba muy adornado con metales preciosos, una gran variedad de joyas y piedras, además de plumas muy bellas de aves diversas:

Este ídolo Quetzalcoatl estaba en un templo alto, muy autorizado en todos los lugares de la tierra, especialmente en Cholula [...]. Estaba este ídolo en una ancha y larga pieza, puesto sobre un altar, aderezado todo lo posible, pues todo aderezo era de oro y plata, joyas, plumas, mantas muy bien labradas y galanas [...]. La fiesta de este ídolo celebraban los naturales a tres de febrero [...], de ellos muy festejado y solemnizado, tanto que el día en que se celebraba su fiesta, como ellos eran mercaderes y gente rica, y la generosidad y franqueza nace con los hombres en esta tierra para no estimar el oro ni la plata en nada, ni las piedras preciosas, cuando se ofrecen en qué señalarse los hombres de ella, y no solo los que tienen buena pasadía, pero los muy tristes indiezuelos, siéndoles tan natural la magnanimidad y franqueza, la generosidad de ánimo para desprenderse de cuanto tienen y honrarse con ello, y que no se les sienta flojedad ni flaqueza, como le es natural a la fuente manar agua y a la tierra producir frutos.

Así, estos cholultecas hacían este día una soberbia y costosa fiesta a este ídolo llamado Quetzalcoatl (Durán, tomo I, cap. VI, 61-63).

El templo a Quetzalcóatl recibía el nombre de *Xiuhcalco*, “Casa de Turquesa”.<sup>7</sup> En el recinto celebraban abundantes fiestas y ritos, destacando una celebración escenificada cada cuatro años.

<sup>7</sup> Bernal García traduce el nombre del templo Xiuhcalco como “Lugar de la Casa del año” (2006, 298).

Iniciaba ochenta días antes con severos ayunos de los sacerdotes en el templo y aposentos de los patios; los sacerdotes se situaban bordeando las paredes para velar los primeros sesenta días en que dormían solamente un par de horas. Solían castigarlos duramente si los vencía el sueño punzándolos con agujas de maguey. A la media noche se bañaban y aplicaban tizne, y concluían el ritual cotidiano sangrándose las orejas con puntas de maguey. Los últimos veinte días dormían más y el autosacrificio era menos frecuente. La víspera de la fiesta tornaban a sus casas, donde se ataviaban con “mantas nuevas muy pintadas” y regresaban al templo para celebrar “como en pascua” (Motolinía, Tratado I, cap. 11, 48-49). Quetzalcóatl, importante divinidad de Mesoamérica, enseña a los cholultecas varios oficios, implanta el autosacrificio y solicita ofrendas de aves, alimentos, flores y perfumes. Afamado como hombre casto y honesto, permanece en Cholula varios años (20 ó 30),<sup>8</sup> hasta que parte a *Tlillan Tlapallan* para autoinmolarse. Hombre barbado, blanco y de gran altura, dotado de enormes cualidades morales:

Quetzalcóatl fue el mas celebrado y tenido por mejor y mas digno sobre los otros dioses [...]. Era hombre blanco, crecido de cuerpo, ancha la frente, los ojos grandes, los cabellos largos y negros, la barba grande y redonda: a este canonizaron por sumo dios y le tuvieron grandísimo amor, reverencia y devoción, y le ofrecieron suaves, devotísimos y voluntarios sacrificios [...], enseñó el oficio de la platería que nunca hasta entonces se había sabido ni visto en esta tierra [...], nunca quiso ni admitió sacrificios de sangre de hombres ni de animales, sino solamente de pan y de rosas y flores, y de perfumes y olores [...], vedaba y prohibía con mucha eficacia la guerra, robos y muertes y otros daños que se hacían unos a otros [...]. Fue castísimo y honestísimo, y en muchas cosas moderadísimo: era en tanta manera reverenciado, tenido y visitado con votos y peregrinaciones de todos estos reinos por aquellas prerrogativas, que aun los enemigos de la ciudad de Cholula se prometían de ir allí en romería, y cumplían sus promesas y devociones, y venían seguros, y los señores de las otras provincias y ciudades tenían allí sus capillas y oratorios, y sus ídolos o simulacros [...], cuando juraban o decían Nuestro Señor, se entendía por Quetzalcóatl y no por otro alguno (Mendieta, cap. X, 92).

Venerado como Ehécatl, “Viento”, en una de sus advocaciones, presidió como dios patrono a comerciantes y mercaderes, “de quien relatan grandes virtudes y hechos heroicos en cosas de comprar y vender y de labrar joyas y piedras”. Le ofrendaban un día especial de la semana llamado “*ehécatl*” (Durán, T. I, cap. XIX, 170). Los pobladores de este territorio creían que esta deidad hablaba en el viento (Durán, t. I, cap. XIX, 170), provocándoles gran temor. Le ofrendaban su sangre para obtener de la deidad sus dones:

Luego andaban a las ofrendas y los sacrificios a Ehecatl para aplacarle, y los ayunos y las oraciones, rogándole no estuviere enojado, a costa de su sangre, la cual por momentos la derramaban, unos de las orejas, otros de las lenguas, otros de los pechos, otros de los molledos, otros de las espinillas y muslos, según los ritos de sus templos y estatutos (Durán, t. I, cap. XIX, 170).

Los cholultecas le solicitaban “buenos temporales, salud, sosiego y paz en su república” (Rojas, 161). Los ritos para glorificar a esta deidad permitieron a los grupos tolteca-chichimecas que

---

<sup>8</sup> Gerónimo de Mendieta afirma que “aunque algunos diga que de Tula”, Quetzalcóatl “vino [...] a la ciudad de Cholula” (Cap. X, 92).

convivían en Cholula suavizar las pugnas, que por muchos años los mantuvieron combatiendo (Kirchhoff, 1947, XXIX). El papel social que la religión ha jugado en la cohesión social en Cholula es incuestionable.

En cuanto a la composición social de Cholula, puede decirse que estaba integrada por múltiples grupos étnicos, los cuales podían coexistir porque habían pactado alianzas. Dentro de su territorio se ordenaban en cabeceras, barrios o *calpullis* y estancias. Cinco años después de su llegada a Cholula, los *tolteca-chichimecas* dominaron la zona, como consta en la *Historia tolteca-chichimeca*. Los *olmeca-xicallancas*, por otro lado, parecen congregarse en dos cabeceras, San Pablo y San Andrés Colomochco. Las cuatro cabeceras de filiación tolteca y las dos *olmeca-xicallancas* parecen integrar los seis señoríos que subsisten hasta el siglo XVI. A pesar de la imposición de los *tolteca-chichimecas* en el valle, probablemente continuaron ciertas pugnas con los grupos dominados. De esta forma, para consolidar el proceso de conquista, los grupos en el poder deciden partir hacia *Chicomoztoc*, “Las siete cuevas”, para solicitar apoyo a los chichimecas. Los toltecas consiguen que siete grupos se unieran; de esta forma, salieron de Chicomoztoc los Malpantlaca, los Texcalteca o Tlaxcalteca, Cuauhtinchantlaca, Totomiuaque, Acolchichimeca, Tzauhteca y Zacateca. En conjunto, parten hacia Cholula, no sin antes conquistar algunos sitios en el recorrido. Una vez apropiado el poder de la zona, los toltecas y los chichimecas se separan para colonizar diversos territorios.

Durante el siglo XV, la región es atacada por los tenochcas y sus aliados, quienes extienden su dominio hacia otros puntos, como la región de Tepeaca. Cholula, que tiempo antes había caído bajo el control de los huejotzingas, finalmente se exime de su yugo.

A la llegada de los españoles, Huejotzingo había perdido su importancia, no así Cholula, cuya extensión territorial, rica en cultivos, y vasta población sorprenden a los conquistadores. Cortés describe a Cholula –de acuerdo con la “Segunda carta de relación al emperador Carlos V, fechada el 30 de octubre de 1520–, como una ciudad extensa y rodeada de un sinnúmero de templos:

Esta ciudad de Churultecal está asentada en un llano, y tiene hasta veinte mil casas dentro, en el cuerpo de la ciudad, y tiene de arrabales otras tantas. Es señorío por sí y tiene sus términos conocidos; no obedece a señor ninguno [...]. Esta ciudad es muy fértil de labranza porque tiene mucha tierra y se riega la más parte de ella, y aun es la ciudad más hermosa de fuera que hay en España, porque es muy torreada y llana, y certifico a vuestra alteza que yo conté desde una mezquita cuatrocientos treinta y tantas torres en la dicha ciudad, y todas son de mezquitas (Cortés, Segunda carta, 45).

Como centro comercial y de intercambio comercial gozaba de influencia en la región, precisamente una clase privilegiada socialmente eran los *pochteca*, comerciantes que acudían a Cholula desde tierras remotas para intercambiar sus productos con los habitantes de la ciudad; su *tianquiztli* concentraba mercancías de varios lugares, y los compradores asistían de poblaciones vecinas o

incluso de lejanas tierras. Se comerciaba especialmente con la cochinilla, cuyo alto precio excedía el de metales preciosos como el oro, con vegetales cultivados en el valle, y con loza fina, bellamente confeccionada, que dio a Cholula reputación como centro alfarero:

Cógesese en su distrito mucha cantidad de cochinilla. Los campos son muy fértiles, para todo genero de sementeras y ganados [...]. Había entonces grandes mercaderes, que contrataban muy lejos, y ahora casi todos lo son, aunque no de tanto grueso [...]. Era mucha la contrastación de diversas cosas que había en esta ciudad, y lo que causó mayor admiración a los castellanos en los días que allí se detuvieron, fue la loza tan hermosa, delicada, como la de Florencia, en Italia, de la cual mucha cantidad se vendía en los mercados (Torquemada, libro tercero, cap. XIX, tomo I, 282).

La traza urbana de origen prehispánico hacía de Cholula (Bernal García, 2006, 231-349) una ciudad soberbia, con edificios bien construidos y abundantes templos (Mapa 3), que la convertían en una Metrópoli muy celebrada por los cronistas.



Mapa 3. Mapa de Cholula. Gabriel de Rojas, 1581

El primer impacto demoledor de la evangelización sobre la urbe la soportaron los templos, destruidos de inmediato:

Ver por de fuera esta ciudad, viniendo de Tlaxcallan y de otras partes que pueda descubrirse, era de grandísima recreación por estar tan torreada, almenada y cercada de tan vistosos y hermosos edificios. Sus calles fueron y son de las mejores, así en ancho como en largo, de cuantas ciudades tiene el mundo; no tuercen en ninguna manera, sino que comienzan derechas y acaban con el mismo orden que comenzaron; y aun ahora que no debe de tener siete mil vecinos (y faltándole la hermosura de aquellos sus grandes templos y torres, que memoria de todo esto no ha quedado) parece tan linda y tan ordenada, que es de recreación descubrirla por cualquier parte que se parezca, por sus buenos edificios, aunque todos bajos, y mucha frescura de arboleda con que está adornada (Torquemada, 1986 [1615], libro tercero, cap. XIX, tomo I, 282).

Cholula concentraba un complejo de tradiciones que enriquecían la cultura del valle cuando hicieron su aparición los españoles. Resaltaba, no obstante, por su arquitectura religiosa, “A esta *Cholola*, dice Fray Toribio de Benavente, tenían por gran santuario como otra Roma, en la cual había muchos templos del demonio” y, como hemos apuntado, esa sacralidad se remontaba a varios siglos, con la veneración de las divinidades de la lluvia en el *Tlachihualtépetl*.



### *Cholula durante la conquista*

*La sangrienta matanza de Cholula.* Los abusos contra los indígenas fueron incontables durante la Colonia. Aun en las primeras incursiones en el territorio del México antiguo, despotismo y ambición fueron la razón de las acciones de numerosos conquistadores. En nombre de Dios se sometió y justificó el atropello contra personas e instituciones, particularmente hacia la religión. Evangelizadores como Bartolomé de las Casas, horrorizado por tanta arbitrariedad y crueldad contra los nativos, insta al Papa para excomulgar a quienes esgrimen argumentos que justifican la opresión: “Porque son muchos los lisonjeros que ocultamente como perros rabiosos e insaciables ladran contra la verdad, a V. B. humildemente suplico que haga un decreto en que declare por descomulgado y anatemizado cualquiera que dijere que es justa la guerra que se hace a los infieles, solamente por causa de idolatría o para que el Evangelio sea mejor predicado, especialmente a aquellos gentiles que en ningún tiempo nos han hecho ni hacen injuria” (Petición al papa Pío V del Obispo de Chiapas D. Fray Bartolomé de las Casas, sin fecha ni firma, en García Icazbalceta, T. II, 1980, 599-600). La ciudad sagrada experimenta de inmediato destrucción y muerte. Cortés ingresa a Cholula en octubre de 1519, en un descanso en su viaje hacia México-Tenochtitlan. Para esos momentos, ya había pactado alianzas con tlaxcaltecas y totonacas en contra de los mexicanos y sus aliados. Los cholultecas intentan, mediante argucias, sorprender a los españoles durante su estancia en la urbe. Al descubrir la treta, supuestamente por revelaciones de dos sacerdotes, llevan a cabo una matanza de indígenas extremadamente cruel en la Gran Pirámide y el templo mayor el 13 de octubre de 1519 que provocó, a juzgar por algunas crónicas, ríos inagotables de sangre.<sup>9</sup> De acuerdo con las fuentes históricas, el exterminio alcanzó seis mil individuos (Torquemada, libro cuarto, cap. XL, 440). El acontecimiento es relatado por Vetancurt en estos términos:

[los cholultecas] pidieron a Cortés que los guerreros tlaxcaltecas, por ser sus enemigos, no entrasen en Cholula, y dio orden a Cristóbal de Olid que les dijese esperasen en el campo para cuando fuesen avisados, y a Tlaxcala envió le tuviesen a los demás prevenidos. Después que fueron con sus ceremonias recibidos, y juntos los de Zempoala y los Tlascaltecas de carga aposentados, a pocos días dijeron que no tenían que darles de comer, y vinieron de México mensajeros a decir a Cortés que no fuese a México porque sus vasallos estaban armados para no recibirlo. Cortés envió a decir que se admiraba que un tan gran Señor no tuviese palabra, ni poder para gobernar sus vasallos. Los de Zempoala descubrieron como en las calles habían hecho hoyos con estacas, y por encima de tierra falsa para que los caballeros cayesen. Dos de los Sacerdotes llamó a Cortés, y supo de ellos que había veinte mil guerreros para que al salir de Cholula les diesen guerra, y a Marina le avisó una vieja de la traición, que compadecida le rogaba se fuese con ella para que se librase. A toda diligencia dispuso con secreto Cortés el darles el castigo. Avisó a los que estaban fuera tlaxcaltecos que en oyendo el tiro de escopeta entrasen de guerra a fuego y sangres. Hizo que se despedía para su viaje, puso bien la artillería y avisó a los de Cholula viniesen a un patio grande para despedirse de ellos, con orden a los castellanos que en disparando la escopeta, a fuego y sangre diesen batalla. Juntos en el patio preguntó por los Sacerdotes que le dieron el aviso, y porque no peligraran les

---

<sup>9</sup> Muñoz Camargo, 207-212; Vetancurt, Tercera parte, Tratado primero, cap. VIII, 124; Torquemada –quien manifiesta que mataron seis mil personas- libro cuarto, cap. XL, 439-440.

mandó que se fuesen a sus casas, que allí no eran menester. Disparase la escopeta y dándoles un Santiago que corrían los arroyos de sangre hasta parar en los hoyos que habían hecho. Amparándose muchos del torreón del templo grande, y poniéndole fuego, unos se arrojaban, a otros cogía debajo, cual cae de cabeza, cual se quiebra las piernas. Los de Tlaxcala entraron haciendo carnicería y matanza, saqueose la ciudad, tomaron los castellanos el oro, aunque se halló poco, la pluma, ropa, y sal los de Tlaxcala, y vino con veinte mil guerreros tlaxcaltecas Xicotencatl, agradeció Cortés el socorro y repartió con ellos del despojo que llevaron a Tlaxcala. Viendo los tlaxcaltecas tan rica su ciudad celebraron la victoria. Los que avisaron a Cortés, que los había puesto en salvo, rogaron cesase tanta mortandad [...]. Abominando los sacrificios [Cortés] mandó limpiar un templo, en que puso una cruz y que se celebrase, y les habló acerca de la fe. (Vetancurt, 3ª parte, Tratado primero, cap. VIII, 124).

Y la destrucción se extendió en gran parte de Mesoamérica. Con la llegada de los españoles a México, el panorama cultural cambió radicalmente. Los bienes en joyas y el trabajo humano fueron arrebatados en calidad de botín de guerra, así como el tributo indígena.

En Cholula la destrucción de templos y el exterminio de sacerdotes fueron rápidos y la imposición de la religión católica no se hizo esperar. La sustitución de los templos prehispánicos por unos cuantos cristianos, carece de la importancia significativa que tuvieron durante la época prehispánica.<sup>10</sup> Los mismos indios fueron “persuadidos” por los franciscanos para edificar templos cristianos sobre sus construcciones sagradas. En San Pedro Cholula se estableció como santo patrón a San Gabriel, mientras fue demolido el *Xiuhcalco*, para construir años después un convento franciscano.

Los primeros conventos coloniales se edifican en el Altiplano Central; en la región construyen varios, el primero en Huejotzingo. Prosiguió otro en Cholula, edificado con los restos del templo de Quetzalcóatl, pues reutilizaron sus materiales. Se erige una iglesia a San Gabriel, un convento de la orden franciscana y una enorme capilla abierta para evangelizar a los indígenas, la cual fue cubierta con cúpulas de media naranja posteriormente. El clero secular dispone la parroquia, consagrada a San Pedro en calidad de santo patrón. Ya bajo el dominio español, continúa la redistribución de la recién nombrada ciudad de Cholula: se traza la plaza de armas, el ayuntamiento o cabildo y viviendas de españoles.

En lo alto del *Tlachihualtépetl*, por otra parte, había un templo que echaron abajo para poner una cruz en 1535, pero como refiere fray Toribio de Benavente, los evangelizadores batallaron considerablemente para erradicar el culto indígena a las antiguas deidades, porque mantenían sus imágenes encubiertas y mostrándoles fidelidad:

En lo alto estaba un *teucalli* viejo y pequeño, y desbaratáronle, y pusieron una cruz alta, la cual quebró un rayo, y tornado a poner otra, y otra, también las quebró, y a la tercera yo fui presente, que fue el año pasado de 1535, por lo cual descopetaron y cavaron mucho de lo alto, a do hallaron muchos ídolos e idolatrías ofrecidas al demonio; y por ello yo confundía a los indios, diciendo: que

---

<sup>10</sup> Francisco de la Maza en *La ciudad de Cholula y sus iglesias* se ocupa de los templos de San Pedro y alguno de San Andrés Cholula, comprobando que no corresponde a la realidad arquitectónica religiosa la tradición que circula en la población de que hay las 365 iglesias (De la Maza, 1959).

por los pecados en aquel lugar cometidos no quería Dios que allí estuviese la cruz. Después pusieron allí una gran campana bendita, y no han venido más tempestades ni rayos después que la pusieron (Fray Toribio de Benavente, Tratado I, cap. 12, 52).

Poco después, los religiosos construyen otro convento en la cabecera que rivalizaba con San Pedro, el de San Andrés Colomochco, antigua República de Indios.

En el *Tlachihualtépetl* erigieron una pequeña ermita dedicada a la Virgen de los Remedios, la Virgen Conquistadora. No hay seguridad sobre el año de construcción, pues unas versiones fijan 1529, pero Motolinía había referido que en 1535 desbarataron el teocalli y “descopetaron y cavaron mucho de lo alto” del cerro en su presencia, por lo que suponemos aún no había ninguna ermita. La devoción a la Virgen de los Remedios, impuesta sobre las creencias indígenas, paulatinamente fue adquiriendo importancia. Puede hablarse de cierta reorientación de la sacralidad, de una resemantización del lugar de entronización de la Virgen, sobre el templo de divinidades prehispánicas del agua. Con el tiempo, la iglesia de los Remedios ha concentrado gran parte del culto a los dioses prehispánicos, y aún conserva importancia como centro de veneración macrorregional.

Cholula fue otorgada en encomienda por servicios a Andrés de Tapia. Posteriormente, pasa a la Corona Española en calidad de corregimiento, para recibir finalmente el título de ciudad, el 27 de octubre de 1537 por el Virrey de Nueva España, Luis de Velasco (Rojas, 159; Nolasco, 1973, 27). Sus límites territoriales, muy extensos, difícilmente pueden fijarse, problema que persiste en la actualidad y ha generado conflictos con el municipio colindante de Puebla.

Afirmamos con anterioridad que Cholula estaba dividida en seis barrios distribuidos alrededor de la ciudad. Cada barrio tenía representación en un Consejo de Gobierno, al cual se incorporaban un capitán general y sacerdotes, “porque ninguna cosa se emprendía, que primero no se tratase por vía de religión, por lo cual llamaban a esta ciudad el Santuario de Todos los dioses” (Torquemada, libro tercero, cap. XIX, tomo I, 282). Esta forma de gobierno fue variando, particularmente durante la Colonia: en los primeros tiempos gobernó un señor, dependiente de los chichimecas; en seguida se habla de cuatro señores o un consejo de seis (*cfr.* Torquemada y Las Casas). Los conquistadores modificaron la estructura de gobierno, imponiendo otra organización administrativa: un cabildo, supeditado en última instancia a un corregidor. Ese cabildo, al que Margarita Nolasco califica de “indígena”, pues no era propiamente una calca del español, estuvo integrado por un corregidor, dos alcaldes, regidores y alguaciles, además de escribanos, mayordomos y otros funcionarios (Nolasco, 1973, 28). Los principales o señores de la región gozaban de cierto fuero y privilegios que los eximían de realizar trabajo en la encomienda y recibir tributo. Existió asimismo la figura del Gobernador, funcionario usualmente elegido para el cargo

por el señor de la estancia (Nolasco, 1973, 28). La organización interna en barrios y estancia, muy compleja, nació de la convivencia pluriétnica que caracterizó a Cholula. Carecemos de información suficiente para situar geográficamente los *calpuleque*, y sólo contamos con datos hasta la época colonial, cuando la ciudad había sufrido transformaciones radicales.

Durante 1542, un mandamiento del virrey Antonio de Mendoza hizo tomar tierras de indios para trazar la ciudad (Carrasco, 1971, 31-32). Ésta se dividía en cabeceras, cada una integrada a su vez por barrios. En el *Código de Cholula* se emplean las designaciones de barrio y *calpulli* para distinguir a las cabeceras. En otras ocasiones, el término estancia sustituye a cabecera. De esta forma, podemos decir que cabecera, barrio o *calpulli*, y estancia tuvieron varios significados, según se sitúen en una época, o se consulte una fuente documental particular. De acuerdo con Margarita Nolasco, Cholula estaba dividida en seis cabeceras y de ellas dependían 53 pueblos; cada cabecera y pueblo se subdividía, a su vez, en barrios (1973, 27). El documento más antiguo sobre la distribución territorial, la Suma de Visitas (1548), enumera las seis cabeceras mencionadas por Margarita Nolasco: 1. Tecpan, 2. Santiago Yzquitlan, 3. San Juan Tecpan, 4. Santa María, 5. San Pablo México y 6. San Andrés Tecpan *Colomochco*. Esta repartición territorial persiste hasta 1714, como consta en documentos del Archivo General de la Nación, pero llega a modificarse porque San Andrés Cholula se constituye en República de Indios ese año (Carrasco, 1971, 36). Por entonces, San Andrés tiene cuatro pueblos dependientes: San Bernardino Tlaxcalancingo, Santa Clara Ocoyucan, Santa María Tonantzintla y San Antonio Cacalotepec. Poseía, además, la independencia para nombrar sus autoridades particulares, como el gobernador, alcaldes, regidores y escribanos (Olivera y Reyes, 1969, 271).

Carrasco observa en la disposición territorial de las cabeceras mencionadas arriba, proyectadas en un mapa, la posibilidad de relacionarlas con los rumbos del plano terrestre. En esta correspondencia cabecera-rumbo, en el noreste se funden en una unidad San Miguel y Santiago, y en el suroeste, San Pablo y Santa María (Carrasco, 1971, 49), quedando así reducidas seis cabeceras a cuatro puntos, correspondientes a los rumbos del universo. El prestigio de Cholula como Metrópoli Sagrada de Mesoamérica radicó no sólo en su veneración a “todos los dioses” del México antiguo o en sus abundantes templos, especialmente el *Tlachihualtépetl* y el *Xiuhcalco*, sino en que reproduce en su traza urbana la constitución del cosmos, la geografía sagrada compartida por los pueblos que ocuparon el territorio. Cholula, como podemos advertir, es arquetipo del cosmos, es un microcosmos.

Bernal García sugiere considerar a Cholula un modelo de la cancha de pelota; es decir, un espacio de interacción de las fuerzas del universo.

Obedeciendo a intereses particulares y gracias a la centralización administrativa propia del Cabildo, las estancias disminuyen su autonomía progresivamente, para conformar un centro urbano colonial (Gibson, 1967). Los barrios fueron salvaguardados en la Colonia para mantener la fuerza unificadora de la religión. De acuerdo con esta idea, los evangelizadores aprovecharon los vínculos sociales construidos por la comunidad a partir del sistema de cargos, para mantener cohesionada a la población y controlarla. El sistema de cargos estaba apuntalado en el prestigio social adquirido por sus miembros, producto del gasto suntuario a que estaban obligados durante su gestión (Olivera, 1970, 217-218). El prestigio social por el servicio religioso llegó a proporcionar a los mayordomos un poder de decisión enorme en asuntos comunitarios, notablemente mayor que el de las autoridades civiles. Los miembros de la cofradía o “policía espiritual de los indios”, como se les nombra en el *Códice franciscano*, cumplían funciones muy puntuales, de naturaleza religiosa, que facilitaban la labor evangelizadora. Los cofrades eran conocidos como *tepixques* o *tequitlatos*, esto es, mandones, nombramiento que perdura en ciertas cofradías de la región. Sus responsabilidades, muy variadas, consistían en invitar a los indios a asistir a misa (y denunciarlos para que recibieran castigo en caso contrario), cuidar que los recién nacidos obtuvieran el sacramento del bautismo, vigilar el cumplimiento de la confesión de adultos, que los matrimonios no se realizaran entre parientes consanguíneos, denunciar a quienes cohabitan sin obtener el sacramento del matrimonio o vigilar el adoctrinamiento de aquellos que han abandonado a su cónyuge o a los ebrios (*Códice franciscano*, 71-72). Para una familia, “alcanzar el cargo de Fiscal o llegar a ser Principal del pueblo se volvió desde entonces la preocupación más importante”. El dominio religioso podía salvaguardarse mediante esta organización que, por otro lado, aseguraba el estancamiento económico de los indios por las cuantiosas y continuas aportaciones económicas destinadas a suntuosos rituales (Olivera, 1979, 217-218). La unidad sociorregional estaba asegurada por los compromisos para efectuar fiestas y ceremonias regulares en las parroquias. Los santos acudían –y aún lo hacen- habitualmente a cada parroquia para recibir expresiones de fidelidad. Los cofrades organizaban onerosas fiestas que duraban días o incluso semanas, como ahora la fiesta y feria de la Virgen de los Remedios en septiembre, o sus “bajadas” a numerosos pueblos de Santa Isabel, San Pedro y San Andrés Cholula. En las ceremonias eran imprescindibles las bandas de música, que en el trayecto conducían a los santos hacia las parroquias. Esa práctica aún subsiste en las fiestas y rituales actuales. Costosos arreglos florales inundan las iglesias, vistosas alfombras de aserrín, reproduciendo motivos religiosos o imágenes de santos y vírgenes, cuyo costo es muy elevado y abundantes misas corren a cargo de la población y los cofrades. La quema de cohetes y juegos pirotécnicos incrementan el monto del festejo. La comida en casa del Fiscal, tanto en la fiesta patronal como en otras celebraciones del ciclo, destinadas para cientos de invitados, significan una

inversión de varios años de trabajo y ahorro. La celebración del ritual cohesionó al grupo en el pasado y aún ahora mantiene su función.

Durante el periodo colonial los españoles crearon algunos pueblos, ya congregando grupos dispersos en el valle, ya agrupándolos en haciendas. Santa María Tonantzintla es una muestra de aldeas diseminadas ya congregadas.

Los cambios experimentados en la conquista radicalizaron la vida en varios órdenes. Las culturas indígena y occidental iniciaron muy pronto una confrontación decisiva. El impacto puede observarse particularmente en el tejido social; parte importante de la población, debilitada y sometida, perece por enfermedades y epidemias (*cocoliztli*, *matlazahuatl* y viruelas) y desciende notablemente en un breve lapso. El declive más drástico, correspondiente a un 50% de disminución poblacional, se registra en treinta años (1570 a 1600). Vollmer Aacher (1973, 37) estudia cuantitativamente la mengua de la población indígena de 1570 a 1810. Para la región que comprende Huejotzingo, Cholula, Atlixco, Tochimilco, Izúcar, Cuauhtinchan, Tecali y Tepeaca sobreviene un descenso categórico: en 1570 había 71,028.0 tributarios, pero una treintena de años después subsistían sólo 36.419.5. La deflación poblacional aún es más estrepitosa cincuenta años después, pues se registra una disminución mayor al 50%. En 1650 sólo hay 17.736.5 tributarios. Alrededor de 1700 se percibe crecimiento, pues se contabilizan 23.546.0 tributarios; en 1735, 38.218.0 y en 1800, 35.098.0 (Vollmer Aacher, 1973, 37-38). En conjunto, el descenso de población correspondió al 75%, pero las consecuencias del enfrentamiento cultural, de formas de vida y economía, desbordaron este periodo y aún perduran.

#### *San Andrés Collomochco*

San Andrés Cholula o *Collomochco*, municipio al cual pertenece Santa María Tonantzintla, comunidad de la que hablaremos en otro capítulo, está ubicado al centro oeste del actual estado de Puebla; era uno de los seis Señoríos que integraban Cholula antes de la conquista o una de las seis estancias durante la época Colonial. Su vasta población y extensión territorial, fértil y rica en cultivos, bañados por las aguas del río Atoyac y El Zapatero y numerosos arroyos, lo convirtieron en una región excepcionalmente próspera. Su clima templado y una abundante temporada de lluvias durante el verano, favorecían el cultivo del maíz, chile, nopal, calabaza y varios vegetales. Fundada originalmente por grupos olmeca-xicalancas, se convirtiéndola en una región pluriétnica e influyente en aspectos políticos y religiosos en el Valle Poblano-tlaxcalteca. *Collomochco*, por lo que sabemos, ejercía gran influencia en la zona sureste de Cholula. Las comunidades vecinas tributaban al señorío de Cholula, tanto en bienes materiales como en trabajo humano, para el sostenimiento de las guerras continuas con sus vecinos enemigos más cercanos: Huejotzingo, su

antigua aliada Tlaxcala y con México-Tenochtitlan (Rubial, 1991, 19). El señorío de *Collomochco* contiene en sus límites parte de las aldeas dispersas del valle, incluyendo algunos caseríos asentados alrededor de dos pequeños cerros conocidos como *Poxtécatl* y *Xoxcatécatl*, donde se situaba un adoratorio a la diosa Tonantzin, como presume Rubial, punto de origen probable de la población de Santa María Tonantzintla. Durante la conquista del territorio, la zona padeció una drástica destrucción de sus instituciones políticas y religiosas. Fue, además, evangelizada de manera rápida. La auténtica evangelización, metódica y organizada, relacionada con el arribo a la Nueva España de algunos franciscanos, conocidos como “Los doce apóstoles”,<sup>11</sup> ocurre en 1524 (Ricard, 1995, 83-84). En 1526, sólo dos años después del inicio de la evangelización, se erige en Tlaxcala la primera diócesis en la región. Alrededor de 1570, en el Valle Poblano-tlaxcalteca se habían fundado ya varios conventos como corolario de una profunda labor: el más antiguo, edificado en Huejotzingo data de 1544 y 1571 (en su primera fase constructiva); dos más en Cholula –en San Pedro y San Andrés–; para continuar en Tepeaca, Atlixco, Tehuacán, Zapotitlán, Tecamachalco, Quecholac, Tecali, Calpan, Cuautinchan, Acatzingo y Puebla (Kubler, 1983, 566; Ricard, 1995, 156). La extinción de toda manifestación de la religión nativa incluso fue tarea central de algunos misioneros, como fray Martín de la Coruña, quien dedicó parte de su vida y la de sus discípulos a demoler templos y sacrificar ídolos. Fray Juan de Zumárraga, por otro lado, consigna en una carta del 12 de junio de 1531 como resultado de su arzobispado la destrucción de más de quinientos templos y veinte mil imágenes de dioses (Ricard, 1995, 105-106). En Cholula demolieron gran cantidad de adoratorios:

A esta Cholollan tenían por gran santuario como otra Roma, en la cual había muchos templos del demonio; dijéronme que había más de trescientos y tantos. Yo la vi entera y muy torreada y llena de templos del demonio; pero no los conté. Por lo cual hacían muchas fiestas en el año, y algunos venían de más de cuarenta leguas, y cada provincia tenía sus salas y casas de aposento para las fiestas que se hacían (fray Toribio de Benavente, Tratado I, Cap. VIII, 49).

Muy pronto la orden franciscana, primera en posesionarse de la zona, edificó una construcción destinada al culto cristiano en San Pedro Cholula. El inmueble data presumiblemente de 1532 a 1535. Mendieta observa que la casa estaba sujeta al convento de Huejotzingo, cercano a Cholula, y poseía sólo el rango de vicaría, pues carecía de jerarquía eclesiástica (Mendieta, Libro Tercero, Cap. LV, 329). La proximidad con el convento de Huejotzingo pareciera hacer innecesario un nuevo edificio, pero la riqueza cultural e importancia religiosa de la región justificaba una edificación propia:

[había una] casa sin título de guardianía, sujeta al convento de Guaxozingo, para ser de allí visitada como vicaría, y esta era en el pueblo de Cholula, que ahora es ciudad, de las mejores casas y de gente

---

<sup>11</sup> “Los doce apóstoles” que llegan a México en junio de 1524 son Martín de Valencia, el superior, Francisco de Soto, Martín de Jesús o de la Coruña, Juan Suárez, Antonio de Ciudad Rodrigo, Toribio de Benavente (Motolinía), García de Cisneros, Luis de Fuensalida, Juan de Ribas, Francisco Jiménez, Andrés de Córdoba y Juan de Palos (Ricard, 1995, 83-84).

más rica que hay en todas las Indias, porque los vecinos de ella casi todos son mercaderes (Mendieta, Libro Tercero, Cap. LV, 329).

Probablemente el rango de vicaría del edificio se debió a la carencia de personal para atenderlo, pues había conventos en distintas zonas de la Nueva España ocupados solamente por dos o tres misioneros, y algunos hasta fueron abandonados, como los de Xochimilco, Cuauhtitlán y Cholula, en 1538 (Ricard, 1995, 159-163). Mendieta menciona la reacción adversa de los indígenas de Xochimilco al cierre del templo: “Muchos se iban a llorar y consolar con tres frailes que a la sazón estaban en aquel monasterio, los cuales viéndolos tan doloridos, no podían dejar de llorar con ellos” (Mendieta, Libro Tercero, Cap. LV, 327). La construcción del edificio de San Pedro Cholula data del 7 de febrero de 1549; su primera piedra fue colocada por el obispo Sebastián de Hojastro, según constaba en una inscripción desaparecida, colocada en el arco del coro; la edificación se bendijo antes de su conclusión, el 30 de abril de 1552. La fecha de la inscripción pudo referirse a la construcción del coro, como supone Kubler (1983, 562). Francisco de la Maza (1959, 139), por otra parte, amparado en la Relación de la fundación del convento de Cholula, de fray Blas de la Torre, sostiene que la iglesia data de 1549 y 1552. A lo largo del *Códice Franciscano*, los religiosos informan en torno a los conventos y casas edificadas en la Nueva España al Consejo de Indias durante 1570, a instancias del visitador licenciado Juan de Ovando. Aportan datos sobre los religiosos que las habitan, así como sus necesidades inmediatas. Por entonces, según el código, Cholula ya contaba con treinta iglesias:

Legua y media de la ciudad de los Ángeles, hacia México, que es al Poniente, hay otro monasterio de San Gabriel en la ciudad de Cholula, que es de S. M., y tendrá doce mil vecinos, con los sujetos, que serán al pie de treinta iglesias, de todo lo cual tienen cargo cinco religiosos que residen en el dicho monasterio: los cuatro sacerdotes, y el otro lego. Entre los sacerdotes son los tres confesores y predicadores: el otro les ayuda en los bautismos, misas y entierros (*Códice Franciscano*, 22).

Al calce del *Códice Franciscano* se señala la necesidad de edificar tres conventos nuevos en torno a Cholula. El monasterio de San Gabriel de Cholula destacó como modelo de otras construcciones por las dimensiones de su estructura, solamente comparable con San Francisco de los Naturales de México, ya desaparecido. En 1568, el convento fue distinguido por la élite religiosa de la época para celebrar una reunión del Capítulo de la provincia del Santo Evangelio (Kubler, 1983, 562). El *Códice Franciscano* reseña este acontecimiento: “El Capítulo último pasado del año de sesenta y ocho se celebró en la ciudad de Cholula, porque después de México no tenemos otra casa de más amplitud que aquella para el efecto, así en capacidad de aposentos para los capitulares, como en el mantenimiento necesario, sin dar pesadumbre a españoles ni indios” (125).

La población de Cholula consigue notoriedad para los evangelizadores, particularmente hacia la segunda mitad del siglo XVI, quizá por la evidente veneración a dioses indígenas en un sinfín de adoratorios. De esta forma, los franciscanos deciden fundar un nuevo convento, ahora en



San Andrés Collomochco, una de las seis cabeceras de Cholula, lindante al convento de San Gabriel. Este nuevo monasterio atendería a la población indígena, muy dispersa, del sureste de la región. "Por decreto real" el convento fue edificado en 1557, pero su iglesia es posterior a 1585. La obra concluye hasta 1670 (Kubler, 1983, 561). De esta forma, San Andrés Collomochco articula mediante las creencias y prácticas religiosas a las aldeas y caseríos asentados en el fértil valle.

La presencia de religiosos y misioneros, más una nueva organización civil, impactó de manera inmediata al indígena, pues cambiaron drásticamente, como sabemos, sus antiguas formas de vida. En apariencia se transforman las costumbres religiosas, la educación o incluso las prácticas de cultivo. A pesar del deseo de los primeros misioneros de mantener aisladas las comunidades indígenas, con la idea de evitar su "contaminación" con ejemplos nocivos de colonos venidos de Europa, el contacto fue inevitable, y la influencia de la cultura avasalló, paulatinamente, la tradición cultural de la región. El encuentro de ambas culturas no fue pacífico, pues en nombre de la evangelización se cometieron excesos y se provocaron muertes incontables. Inclusive algunos religiosos horrorizados por el impacto de la guerra contra los indígenas optaron por protegerlos, intentando conseguir el apoyo de la Corona y del Papa. Fray Bartolomé de las Casas, Obispo de Chiapas, fue uno de ellos. Una sustitución abrupta, inmediata, del milenario culto constituyó la razón de vida de conquistadores, misioneros y hasta de autoridades eclesiásticas. Como la religión penetraba toda actividad, debía exterminarse para reorganizar las instituciones a partir de un nuevo culto. En este contexto, el emperador Carlos V instruye a los obispos de México en una carta (quienes a su vez le habían informado en 1537 de la ineficiente labor demoledora de todos los templos), para cumplir una constante y discreta destrucción de las instituciones religiosas, en estos términos:

En cuanto a los cues o adoratorios, encarga S. M. que se derriben sin escándalo y con la prudencia que convenía, y que la piedra de ellos se tome para edificar iglesias y monasterios, que los ídolos se quemasen, y otros puntos concernientes a esto (carta Icazbalceta, 1947, 102).

Dioses, adoratorios, códices y toda forma de registro de la religión padecieron similar destino. Los representantes de la jerarquía religiosa, dueños de la situación, impusieron entonces novedosas formas de control del pueblo. Mediante la organización de cofradías controlaban la asistencia a servicios religiosos y sesiones de catequización o gravaban a los indígenas con diezmos y primicias. Estas organizaciones, bien amparadas por el sacramento de la comunión, bien por la veneración a la Virgen María, permitían a los religiosos mantener un control férreo de la vida indígena y de las prácticas religiosas:

Algunos religiosos de los que han tenido más cuidado de poner en toda policía espiritual a los indios, les instituyeron cofradías, en algunas partes, del Santísimo Sacramento, para atraerlos más a la Sagrada Comunión, y en otras partes de alguna fiesta de Nuestra Señora, para que tengan más devoción en la Madre de Dios [...], de las cofradías se ha sacado y saca gran fruto y

aprovechamiento entre los indios [...], las cofradías son muy útiles a los indios de la Nueva España y de mucha ayuda para su buena cristiandad, y que se debería encargar a los religiosos, que en todos los pueblos adonde ellos residen las conserven, procurando que en ellas haya siempre todo concierto, el cual habrá sin falta, como los frailes miren por ello (*Código Franciscano*, 67-68).

Fue tal el impacto de estas organizaciones, que en muchas poblaciones aún articula y controlan la vida religiosa. Los representantes del pueblo que integran las cofradías, frecuentemente adquieren mayor prestancia y control de la vida comunitaria que las autoridades civiles.

El acoplamiento de ambas culturas fue paulatinamente creando una tradición nueva, síntesis de dos visiones del mundo divergentes. La fundación de escuelas, hospitales o cabildos, de la misma forma, transformaron la vida colectiva en diversos órdenes. La introducción de la rueda y el apoyo de los animales, así como algunos implementos de labranza, impactaron las ancestrales formas de cultivo, y con ello la visión del mundo y la naturaleza. El ciclo agrícola, importante generador de la visión del mundo de los pueblos del área, se rigió ahora por el calendario cristiano y quedó bajo la tutela de otros seres divinos, cuando menos en apariencia. Catequizar a la población indígena diseminada por el valle representaba un obstáculo para los misioneros; de hecho, en la mayor parte del territorio existía un patrón de asentamiento análogo. Así, la población habitaba en valles o escarpados montes. Los evangelizadores soportaban un sinnúmero de trabajos para llegar a esos rincones, sus penurias eran incontables, como recuerda fray Toribio de Benavente:

Cuando los frailes salen de sus monasterios y van a predicar y a bautizar por los pueblos que están en estos montes, que están desviados de los monasterios, luego como por la tierra se sabe, salen a el camino los señores de los pueblos, o envían a ellos sus mensajeros de treinta y cuarenta leguas, a rogarles que vayan a sus pueblos a bautizar a mucha gente que los están esperando, para que les enseñen la palabra de Dios; los unos pueblos están en lo alto de los montes, otros están en lo profundo de valles, y por eso los frailes es menester que suban a las nubes, que por ser tan altos los montes, están siempre llenos de nubes, y otras veces tienen que abajar a los abismos, y como la tierra es muy doblada, y con la humedad por muchas partes llena de lodo y resbaladeros aparejados para caer, no pueden los pobres frailes hacer estos caminos sin padecer en ellos grandísimos trabajos y fatigas [...]. Con todo esto, los frailes los van a buscar y a administrar los sacramentos y predicarles la palabra y el Evangelio de Jesucristo (Tratado III, Cap. 10, 228-229).

Religiosos y autoridades civiles coincidieron en agrupar en pueblos a los habitantes de aldeas dispersas, para alcanzar así una vida social fructífera y, como consecuencia, una provechosa recaudación. Paralelamente lograrían evangelizar a los indios con mayor facilidad. Poco a poco, en el antiguo territorio se fueron congregando poblaciones que reunieron habitantes de zonas cercanas para establecer nuevos asentamientos. La matriz constructiva de esas ciudades era semejante: solía concentrarse la población en torno a un espacio abierto, en cuyo centro se había colocado una cruz; ahí se creaba la plaza mayor y el *tianquiztli*. La plaza, cabe mencionar, concedía al espacio un punto medular, el corazón del pueblo, donde frecuentemente se colocaba una fuente. Alrededor del espacio abierto se edificaba la iglesia, las instalaciones de la alcaldía, la escuela y, en algunas comunidades, un albergue para los viajeros que pernoctaban (Ricard, 1995, 237).

En San Andrés, la comunidad más antigua de Cholula, viven intensamente la religión, toda ceremonia tiene como precedente la “costumbre” prehispánica, auténtico eje de historicidad del grupo. San Andrés, antes *Colomochco*, donde residió el señor cholulteca *Colomochcatl*, según Tezozomoc, fue un señorío fundamental de Cholula, que concentró durante el siglo XVI el mayor número de familias (1820) y dispuso de enormes extensiones de tierra (Carrasco, 1971, 22). San Andrés logra convertirse en parroquia en 1645, y en 1714, cuando se independiza y se convierte en República de Indios, contaba cuatro pueblos anexos. Actualmente se han incrementado a siete,<sup>12</sup> más varios poblados. La organización territorial de San Andrés comprende ocho barrios, instituciones fundamentales en la conformación de la comunidad (Bonfil, 1970): San Pedro Colomochco, Santiago Xicotenco, Santa María Cuaco, La Santísima, San Miguel Xochimehuacan, Santo Niño Macuila, San Juan Aquiahuac y San Andresito. De la misma forma, se segmenta en dos secciones, particularmente para la organización de fiestas. Ambas secciones rivalizan en gastos suntuarios para la decoración del templo en la fiesta patronal a San Andrés, el 30 de noviembre, y la colocación de adornos, como alfombras de aserrín. Esta segmentación evoca al gobierno dual de Cholula, a *Tlalchiyach* y *Aquiyach* de los olmeca-xicallanca y, por otra parte, la división del cosmos en sus porciones masculina y femenina, ambas caras de la dualidad, de Ometéotl. Los miembros de los barrios de San Andrés integran su núcleo familiar mediante lazos matrimoniales, no cambian su domicilio, estableciéndose en el solar paterno para formar su vivienda. Escasamente hay cambios, manteniendo el patrón de residencia patrilocal (Olivera, 1971, 109-110). En cada templo eligen anualmente autoridades religiosas, revitalizando su complejo sistema de cargos. Muy significativa es la mayordomía del santo patrón del pueblo. Las autoridades religiosas tendrán a su cargo, durante el ejercicio de sus funciones, el deber de representar a la comunidad, organizar fiestas y ceremonias en honor del santo y colaborar en la celebración de cada fiesta, organizando y gestionando los recursos financieros entre las familias del pueblo, de un ciclo extremadamente abundante de ritos y celebraciones.

#### *El Tlachihualtépetl en la cosmovisión actual de Cholula*

La “costumbre” subsiste<sup>13</sup> con inusitada vitalidad en rituales y ceremonias, prácticas alimentarias, el tratamiento del difunto, la educación a los hijos, la creencia en los dioses o el trato hacia lo sobrenatural y sagrado.

Una abundante tradición oral, conservada probablemente por milenios, y transmitida de boca en boca, de padres a hijos, de abuelos a nietos, mantiene vivo el saber sagrado y la identidad;

---

<sup>12</sup> Los pueblos dependientes de San Andrés Cholula en la época actual son: San Francisco Acatepec, San Andrés Cholula, Cacalotepec, San Luis Tehuiloyocan, San Rafael Comac, Tlaxcalancingo y Santa María Tonantzintla.

<sup>13</sup> Cholula es la ciudad más antigua de Mesoamérica, pues ha sido ocupada ininterrumpidamente desde su fundación en el Formativo.

constituye un eje de historicidad que une el pasado al presente. Durante conversaciones interminables, en tardes lluviosas o noches frías, los abuelos rememoran sucesos sobrenaturales, el mito de fundación del *Tlachihualtépetl*, la historia de unos gigantes que poblaron la tierra hace milenios y construyeron el templo para escuchar la música celestial, o la historia de la serpiente enorme, que se enrosca alrededor del “cerro de mano” para calentarse al sol, que baja a tomar agua o a impregnarse del aroma de las flores, serpiente que nadie ve, salvo aquellos privilegiados con un signo especial.

La historia mítica y sagrada del *Tlachihualtépetl*, punto trascendental en la geografía sagrada, constituye un eslabón que une a los habitantes de Cholula prehispánica y contemporánea. Aun cuando han transcurrido dos mil años desde su construcción, subsiste como referente de la comunidad y conforma el espacio más significativo de su geografía sagrada.

Dada la importancia simbólica de la montaña en el paisaje natural y simbólico, intentaremos explorar en el capítulo siguiente sus sentidos, partiendo del esclarecimiento de los elementos que integran este complejo. Con posterioridad, observaremos en mitos, cuentos y leyendas recopilados en Cholula la presencia de antiguas concepciones mesoamericanas relativas a la Montaña Sagrada, los seres sobrenaturales y, en general, a la constitución del universo.



#### IV. La Montaña Sagrada y sus funciones en la cosmovisión

#### *IV. La Montaña Sagrada y sus funciones en la cosmovisión*

Conocemos por el discurso mítico que la constitución y estructura del espacio habitado por los distintos pueblos, la distribución de los elementos arquitectónicos de los asentamientos prehispánicos del México antiguo, están en relación muy cercana con su concepción del cosmos (Bernal García, 2006; López Austin, 1980 [1996; 1992]). A cada espacio significativo del mundo divino corresponde, en el plano terrestre, un duplicado. En esta concepción, que probablemente pretende reproducir el modelo arquetípico y ejemplar del universo, cada elemento ocupa una posición dependiente del conjunto, integrando un todo estructurado. Los hombres construyen su entorno, como puede observarse, adoptando el modelo divino. El territorio humano –el pequeño poblado o la gran metrópoli– suele edificarse tomando como punto de referencia el centro, para extenderse paulatinamente hacia las cuatro esquinas de un cuadrado. Ciudades importantes del México prehispánico, como Cholula, revelan una disposición en que puede precisarse hipotéticamente ese paradigma. Como hemos visto, ese modelo se duplica al interior de la vivienda y aún en la constitución del propio cuerpo humano (López Austin, 1980 [1996]). Otras divisiones urbanas incorporan paradigmas significativos asociados al cosmos, como la categorización de opuestos complementarios. El gobierno dual del mundo divino a cargo de *Ometecuhtli* y *Omecíhuatl*, como deidades regentes del cielo, o *Mictlantecuhtli* y *Mictecacíhuatl*, como gobernadores del submundo, se proyecta en un mandato de dos gobernantes o en la división en dos porciones del territorio urbano. Cholula adoptó ese modelo constructivo y también lo adquirió en su organización socio-política, pues existió un gobierno personificado por dos sacerdotes durante el mandato de los *olmeca-xicallancas*, como hemos visto, y aun con *los tolteca-chichimecas*.

Las ciudades prehispánicas, por otro lado, establecen vínculos significativos con diversos accidentes del paisaje y con el movimiento de los astros, como lo han confirmado los trabajos arqueológicos y arqueoastronómicos recientes en varios sitios (Albores y Broda, 2003; Aveni, 1980; 1993; Bonfil, 1986, 99-128; Broda, 1982; 1991, 2001 a); 2001 b), 2001 c), Broda, Iwaniszewski y Maupomé, 1991, González Torres, 1991; Heyden, 1991). En este contexto, los cerros, lagos, arroyos y ríos crean puntos de orientación para los asentamientos humanos, con el propósito de repetir la distribución de su modelo, las zonas sagradas.

Las formaciones rocosas que se extienden por todo el territorio mexicano enmarcan el paisaje natural, y en el pasado se singularizaron como espacios fundamentales del horizonte, pues concentraban innumerables significados para las culturas que ocuparon el territorio de Mesoamérica (Bernal García y García Zambrano, 2006, 31-113; Broda, 1991; 2001 b). En el mundo moderno

subsisten creencias ancestrales en torno a montes, montañas, peñones, piedras y barrancas. Inicialmente, la montaña o el cerro estaban en íntima relación con la población y sus deidades. Alrededor de ella se elaboraron complejas nociones, se entretajeron innumerables relatos y se escenificaron rituales destinados a los dioses en adoratorios edificados en sus cúspides o abrigos rocosos. La Arqueología de Alta Montaña provee periódicamente información sobre ese culto (Lorenzo, 1957; Montero, 2001, 23-48; Morante, 2001, 49-64). Los cerros, puntos fundamentales en la orientación del paisaje, condensaban representaciones del cosmos de grupos cuya subsistencia giraba esencialmente en torno a la producción agrícola y al cultivo del maíz. La enorme significación que encierra la Montaña Sagrada, emplazada en las regiones habitadas por los dioses o en el mundo humano (y cuya forma puede adaptarse al centro ceremonial o el templo), puede descubrirse mediante los mitos, examinando fiestas y ceremonias de los dioses de la lluvia, apoyándose en las concepciones de los dioses y sus atributos, revisando el material iconográfico de los códices o las fuentes etnohistóricas coloniales. Las réplicas de la Montaña Sagrada, los abundantes cerros del México actual, por su lado, han sido objeto de investigaciones de sumo interés, los cuales permitirán comparar a la Montaña mítica con la montaña natural o la artificial.

La pirámide de Cholula o “cerro fabricado”, como veremos en los testimonios de la tradición oral, es una afirmación de la Montaña Sagrada, pues guarda algunas de sus funciones sagradas, las que describiremos sucintamente.

### *La Montaña Sagrada*

Numerosas culturas revelan sistemas representativos del mundo similares (Toporov, *et. al.*, 2002, 336-341). Un arquetipo del mundo mesoamericano se encuentra en la representación de la tierra en forma de cuadrado. En cada esquina está un árbol, con raíces que penetran hacia las regiones inferiores, mientras sus follajes tocan suavemente los cielos, evitando la reunión de las regiones antagonistas del universo. Es la imagen de un mundo ordenado, positivamente diferenciado y con una innegable disposición geométrica. En este contexto mítico, un animal desmembrado engendró las tres regiones del cosmos. Los pueblos de Mesoamérica atribuían el origen del mundo a *cipactli*, de cuyo cuerpo fragmentado por los dioses, según consignan los mitos, se organizan cielo y tierra. A Quetzalcóatl y Huitzilopochtli, de acuerdo con la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, les fueron asignadas las tareas de creación del mundo y los seres que en ella morarían; organizaron, en un primer momento, trece cielos, cuatro terrestres y nueve celestes (ver Bernal García, 2001, 325-349). De acuerdo con esta versión del mito, en el agua crearon a *cipactli*, de cuyo cuerpo surge posteriormente la tierra:

[*Quetzalcóatl y Huitzilopochtli*]... hicieron el agua y en ella criaron a un peje grande, que se dice Cipactli, que es como caimán, y de este peje hicieron la tierra... Después, estando todos cuatro dioses juntos [*Quetzalcóatl, Huitzilopochtli, Tezcatlipoca y Camaxtle*], hicieron del peje Cipactli la tierra, a la

cual dijeron Tlaltecútl, y píntalo como dios de la tierra, tendido sobre un pescado, por haberse hecho de él (HMP, 25-26).

*Cipactli*, apunta Sahagún, “es pez que vive en el mar”, y al dividirse en dos pedazos (correspondientes a cielo y tierra) se convierte en dos formas de existencia antagónica pero complementaria: las porciones femenina y masculina del universo. La tierra conserva la parte femenina; el cielo, la masculina. Esta concepción binaria está presente incluso en la constitución de los seres divinos y, en un contexto más amplio, en todos los seres del cosmos. Es una constante en la forma de categorizar el mundo de los pueblos que habitaron México. Una vez diversificadas las regiones del universo, se elabora su arquetipo; la tierra es imaginada con forma de cuadrado o círculo, como dijimos, rodeada por las inmensidades del mar; desde su perímetro se dilatan cuatro direcciones, más un punto central. El centro, de suma importancia en la geografía sagrada, permite distinguir, a su vez, el “arriba” y “abajo”, es la quinta región cósmica (Caso, 1983, 21-22). En un principio *teotl*, el “agua maravillosa” en profundidad y grandeza, rodeaba tierra y cielo, integrando una unidad indiferenciada: “los antiguos habitantes de esta tierra pensaban que el cielo se juntaba con el agua en la mar, como si fuese una casa que el agua son las paredes y el cielo está sobre las. Y por esto llaman a la mar *ilhuicátl*, como si dixesen “agua que se junta con el cielo” (Sahagún, Libro XI, Cap. XII, 1134).

En la *Historia de México*, Quetzalcóatl, en su advocación de Ehécatl, y Tezcatlipoca desempeñan el papel de creadores. Según esto, algunos dioses sostienen el cielo, actuando como soportes (*Historia de México*, 105). Un nuevo mito da cuenta del surgimiento de montañas, ríos, manantiales y cuevas del cuerpo de la diosa Tlaltecútl, “Señora de la Tierra”. Estos elementos poseen enorme peso en la formación del arquetipo terrestre:

Dos dioses, Quetzalcoatl y Tezcatlipuca bajaron del cielo a la diosa Tlaltecútl, la cual estaba llena por todas las coyunturas de ojos y de bocas, con las que mordía, como bestia salvaje.

Y antes de que fuese bajada, había ya agua, que no saben quién la creó, sobre la que esta diosa caminaba.

Lo que viendo los dioses dijeron el uno al otro: "Es menester hacer la tierra".

Y esto diciendo, se cambiaron ambos en dos grandes sierpes, de los que el uno asió a la diosa junto a la mano derecha hasta el pie izquierdo, y el otro la mano izquierda al pie derecho.

Y la apretaron tanto, que la hicieron partirse por la mitad, y del medio de las espaldas hicieron la tierra y la otra mitad la subieron al cielo, de lo cual los otros dioses quedaron muy corridos.

Luego, hecho esto, para compensar a la dicha diosa de los daños que estos dos dioses le habían hecho, todos los dioses descendieron a consolarla y ordenaron que de ella saliese todo el fruto necesario para la vida del hombre.

Y para hacerlo, hicieron de sus cabellos, árboles y flores y yerbas; de su piel la yerba muy menuda y florecillas; de los ojos, pozos y fuentes y pequeñas cuevas; de la boca, ríos y cavernas grandes; de la nariz, valles y montañas.

Esta diosa lloraba algunas veces por la noche, deseando comer corazones de hombres, y no se quería callar, en tanto que no se le daban, ni quería dar fruto, si no era regada con sangre de hombres (*Historia de*



México, 108).

Con el propósito de impedir la reconstitución del cuerpo del pez mítico, articulándose en una unidad sus partes masculina y femenina, se colocan cuatro postes, dioses o árboles en la superficie de la tierra, más uno el centro. Esos árboles constituirán un punto de encuentro de las corrientes fría y caliente que circulan por el interior, en una sucesión cíclica perfectamente regulada (López Austin, 1996, 19-21). Por otra parte, al cielo suele asociarse el águila, mientras la tierra se vincula con el jaguar.

La montaña desempeñó un papel trascendente en este entorno creativo. La montaña original, asentada en las regiones divinas, concentraba sentidos de la mayor importancia –centro del universo, lugar de origen, encanto, imagen del mundo o residencia de los dioses– y organizaba el espacio divino. En estrecha relación con la montaña real o artificial, la Montaña Sagrada da forma al modelo que repetirán en la superficie terrestre. En el imaginario asume varias funciones, las que describiremos a continuación:

#### a) *La Montaña como axis mundi*

Los elementos del paisaje en la casa de los dioses se disponen a partir de una Montaña, punto esencial de la geografía. Por sí misma constituye un modelo integral del universo, pues dispone todas las direcciones posibles, particularmente el centro. Como modelo se multiplica en el ámbito humano, en la disposición arquitectónica del templo y en otras construcciones. Por esa razón, las pirámides o los templos pueden ser sus réplicas en forma y en función mitológica.

La Montaña Sagrada en el mundo mesoamericano, conocida como el *Tonacatépetl*, “cerro de las mieses”, fija una posición que permite orientar el espacio divino; es el lugar sagrado por excelencia, donde se concentra la fuerza y se despliega el universo:

- en dirección vertical, la Montaña organiza el mundo en forma trimembre, pues fija los estratos, formando una sucesión de capas superpuestas, en total 22, que corresponden; nueve, al cielo; cuatro capas a la tierra y nueve bajo la tierra (López Austin, 1994, 20). La Montaña Sagrada conecta cielo, tierra y submundo por su eje central.
- en dirección horizontal, el espacio principia en el centro, en el *omphalos*, para extenderse en cuatro direcciones del plano terrestre (las esquinas), estableciendo los rumbos del universo.

El modelo del universo resumido en la Montaña, por otra parte, se duplica en el plano terrestre, para concederle una estructura semejante. Los cerros y montañas repetirán función y sentido de sus modelos. Para numerosos pueblos que habitaron Mesoamérica, el cerro era un *axis mundi*, zona propicia para fundar sus asentamientos. Estaba situada precisamente en el ombligo de la tierra. Ubicación y orientación de las ciudades prehispánicas obedecían a la construcción de un orden

espacial determinado por el cerro. La traza urbana seguía una disposición geométrica cuidadosamente planificada a partir del cerro natural o artificial. En este sentido, la montaña constituye el marco de los asentamientos y punto de referencia capital de la geografía circundante (Bernal García, 1993; 1997, 85-102; Tucker, 2001, 67; Morante, 2001; Robles, 2001). Las construcciones de carácter ceremonial y otros edificios fueron orientadas, en muchos casos, tomando en cuenta las posiciones del Sol cuando entran en contacto con formaciones rocosas y picos, que servían de marcadores en el horizonte lejano. Para establecer esos puntos requerían conocimientos astronómicos sofisticados. De esa forma, se fijaron fechas importantes del ciclo agrícola ritual o del sistema calendárico (Šprajc, 2001, 217; Aveni, 1991; Tichy, 1991, 447-459; Broda, 1991, 463). Observaciones de esta naturaleza han permitido reconstruir “calendarios de horizonte”, esto es, fijar secuencias temporales asociadas a formaciones rocosas u otros puntos, desde varios sitios arqueológicos importantes (Broda, 1991, 461-500; 2001, 295-317;; Galindo y López, 2001; Ponce de León, 1991; Tichy, 1991). Los cerros marcaban un punto espacial estable y desde ellos se construían líneas visuales que conectaban geográfica y cosmológicamente con otros cerros, con lagos o manantiales, con señoríos vecinos e incluso con edificaciones coloniales. En el centro del paisaje global encontramos a la Montaña regente que, en el Altiplano Central, es el Popocatepetl, como lo ha sugerido F. Tichy (1991, 447-459).

En el México contemporáneo, los cerros como ejes y centro del mundo encuentran respaldo en numerosas investigaciones etnográficas. Para los otomíes de San Miguel Tolimán, el cerro Pinal del Zamorano, macizo montañoso de 3, 400 m/nm, constituye una réplica de la Montaña Sagrada y es morada de sus ancestros, los chichimecas y otomíes. El Pinal del Zamorano, según esto, es una Montaña Sagrada porque se erige en el centro del mundo y es su lugar de origen (Villamontes, 2001, 464-465).

En la tradición oral de Cholula veremos cómo el “cerro de mano” y otros pequeños cerros artificiales que lo rodean integran igualmente réplicas de la Montaña Sagrada.

#### *b) El cerro, lugar de encuentro de los mundos divino y humano*

El cerro conecta verticalmente, como vimos, las tres capas del universo. Su base se asienta en las regiones inferiores, donde su cimientado de forma piramidal invade las capas terrestres, mientras la cúspide permite el contacto con las regiones superiores. El cerro como un eje facilita la libre circulación de los seres sobrenaturales, y conduce al otro mundo, al espacio/tiempo divino. Por su estructura y función, la Montaña es semejante al árbol cósmico, por cuyo tronco se comunican las fuerzas opuestas del mundo (López Austin, 1994). La Montaña revela dos “puertas” al mundo de los dioses. Ambas puertas vedadas al hombre común son:

a) La cueva, *oztotl*, camino al submundo, que deja ingresar o salir de las regiones inferiores; es entrada a las fauces de la tierra. Su arquetipo es *Chicomoztoc*, “Siete Cuevas”, de donde salieron varias etnias para poblar la tierra.

b) La “puerta de los cielos”, vía de comunicación a las regiones superiores, consiente el ingreso o salida del mundo divino. Pueden trasponerla sólo dioses y magos.

Demostraciones de culto en las cuevas datan de épocas tempranas,<sup>1</sup> lo que pone en evidencia la antigüedad de esta creencia. Actualmente el culto subsiste, demostrando la importancia concedida a estos sitios de comunicación. Excavaciones en Alta Montaña en épocas recientes (Lorenzo, 1957; Iwaniszewski, 1986, 249-273; Montero, 2001, 23-47) señalan un culto frecuente a dioses, ancestros y difuntos en el eje cósmico. Usualmente están en relación con manantiales, lagunas o ríos que nacen bajo la tierra, inclusive se conectan con el mar, ideal de fertilidad total. La observación de los ríos bajo la superficie terrestre ha permitido imaginar la cueva como “puerta” al submundo (Broda, 1989, 42).

Mendieta reseña antiguos cultos en la montaña de petición de lluvias o para evitar tormentas en los campos: “No faltaron en algunas partes conjuradores de granizo que sacudiendo contra él sus mantas y diciendo ciertas palabras, daban a entender que lo arredaban y echaban de sus tierras y términos” (Libro II, Cap. XII, 95).

Los habitantes de San Mateo, Xalatlaco y Tenango, según refiere Jacinto de la Serna en 1630, mantenían prácticas de control del temporal a cargo de los Teziutlaxque:

en estos Pueblos había hasta número de diez de estos conjuradores, a quienes pagaban los indios medios reales, o pulque u otras cosas para que con sus conjuros estorbasen los daños de los temporales y tempestades [...] conjuraban con una culebra viva revuelta en un palo, y esgrimía con ella hacia la parte de los nublados y tempestades con soplos y acciones de cabeza y palabras, que nunca se podían entender, ni se pudo averiguar más de que lo veían en lo exterior de las acciones. Otro conjuraba los nublados y tempestades con las mismas acciones y soplos a unas partes y a otra, y lo que decía eran estas palabras: “A vosotros los Señores *Ahuaque* y *Tlaloque*”, que quiere decir: “Truenos y Relámpagos: ya comienzo a desterraros para que os apartéis unos a una parte y otros a otra”. Y esto decían santiguándose y soplándolos con la boca y haciendo vueltas con la cabeza de Norte a Sur, para que con la violencia del soplo que daba se esparciesen (Cap. II, 5, 78-79).

Pedro Ponce, por su lado, expresa de los conjuradores de granizo: “Hay otros que llaman *Teciuhpeuque*, que en las más partes del valle los hay que ahuyentan las nubes y los conjuran y los pueblos que los tienen señalados y los libran del *coatequiltl*, hacen con las manos muchas señales y soplan los vientos” (379). Aún hoy en las cuevas de México hay culto. Kelly ha mencionado que en la región totonaca, una de ellas es paso al inframundo (1966). Los nahuas de comunidades que rodean la cuenca del Río Balsas, quienes practican una penosa peregrinación a Oztotempan, el

---

<sup>1</sup> La cueva más antigua se sitúa en Chalcatzingo, Morelos, y data del Preclásico.

“ombligo del mundo” o *xictli mundo*, como le llaman, a rendirle culto el mes de mayo. Oztotempan, por cierto, es el modelo del cerro, pero invertido. Se trata de una falla geológica con forma de hoyo o barranca (ver García Zambrano, 1992, 239-296), y por ello recibe el nombre de *oztotl*, “cueva”, aún cuando cumple la función de la Montaña, por lo que podemos apreciar. Ahí los nahuas de Atliaca realizan un elaborado ritual alrededor en la celebración de la Santa Cruz, del 1 al 3 de mayo. La noche previa al 3 de mayo preparan alimentos, realizan la presentación de ofrendas y celebran con música y danzas. Durante el rito hacen petición de “fuerza” a unas cruces situadas en una cavidad natural del “cerro invertido”. Otros pueblos de la cuenca asisten en otras fechas a la barranca (Sepúlveda, 1973, 9-20; Good, 2001 a, 239-297; 2001 b, 376-393).

Los graniceros de la región de Amecameca –reminiscencia de los magos prehispánicos especializados en el manejo del temporal, el agua, las nubes, el granizo o la sequía–, se organizan en agrupaciones de 8 a 10 individuos, cuidadosamente elegidos, con la intención de ejecutar ritos alrededor de la montaña. Su llamado obedece al toque del rayo y su propósito es servir en la tierra a los poderes del tiempo y a los dueños del agua alrededor de un templo construido en la montaña, donde usualmente celebran sus rituales. El templo ocupa la cueva de Las Cruces, en Tepetlixpa, estado de México. Ahí hacen peticiones a los seres sobrenaturales que gobiernan el tiempo<sup>2</sup> y realizan sus rituales ante unas cruces (Bonfil, 1968, 99-128).

Pueden encontrarse reproducciones de Chicomoztoc. El temascal, donde se bañaba ritualmente a las mujeres con vapor antes y después de parir, es característico. El baño en forma de cueva se asimila a la flor o al vientre (cueva), usualmente estaba al amparo de Xochiquétzal, Toci y Quilaztli (Heyden, 1989, 92; 1983, 105, 108), advocaciones de la misma deidad, la Diosa Madre. Otro duplicado de la cueva mítica es el cofre de tules de Tezcatlipoca, caja concebida como una matriz que, por extensión, simbolizaba el lugar del nacimiento. El cofre de tules atesoraba jades y plumas preciosas (niños) que, al abrirse, daba lugar al nacimiento (Heyden, 1983, 146).

Ingresar a una cueva requiere preparación ritual, pues es un lugar sagrado, punto de encuentro con el otro espacio/tiempo. En cuevas, fuentes y lagunas también se realizaban prácticas curativas durante la época prehispánica. Sahagún refiere que las enfermedades eran causadas y sanadas por los cerros: “Tenían también imaginación que ciertas enfermedades, los cuales parecen que son enfermedades de frío, procedían de los montes<sup>3</sup>, o que aquellos montes tenían poder para sanallas” (L. I, Cap. XXI, 107). Precisamente en el eje cósmico podía iniciarse un descenso o

---

<sup>2</sup> Los seres sobrenaturales que apoyan las actividades de los graniceros de Amecameca son, de acuerdo con Bonfil, los dueños del agua, los granizos, el torito, el culebrín de aire, el rayo, la centella, el aire, la cruz, los cuatro vientos, los santos, los niños y otros espíritus.

<sup>3</sup> Las enfermedades producidas por los cerros eran, siguiendo a Sahagún, “gota de las manos o de los pies, o de cualquiera parte del cuerpo”, el “tullimiento de algún miembro o de todo el cuerpo”, el “envaramiento del pescuezo o de otra parte del cuerpo”, el “encogimiento del algún miembro”, o “el pararse yerto”. Los rituales curativos eran complejos y debían ser presididos por sacerdotes especializados.

ascenso simbólico al otro mundo, para conocer la cura del enfermo o para recuperar el *tonalli* perdido (Broda, 1989, 48; Heyden, 1989, 94).

Hoy los graniceros de la corporación de la cueva Alcaeca, en Amecameca, estado de México, realizan curaciones en su interior. Especialmente curan “de rayo”, esto es, de los efectos calóricos producidos por el rayo cuando alcanza a una persona. También hacen limpias para adivinar la enfermedad del paciente o curativas, poniendo en práctica complejos rituales (Bonfil, 1968, 99-128). En Xicotepec de Juárez, Puebla, los curanderos efectúan limpias alrededor de un peñón denominado Xochipila. Las limpias y curaciones se verifican tanto en la cumbre del peñón, la “puerta de los cielos”, al lado de una cruz, como en la base, donde hay una pequeña cueva. En ambos sitios suelen depositar ofrendas de alimentos, animales, refino, flores y velas de cebo. En la “puerta” al inframundo realizan prácticas de magia negra, especialmente los viernes (Apuntes de campo de 23 y 24 de junio y 19 y 20 de julio de 2004, 2005 y 2006).

### c) *La montaña como lugar de creación*

Del interior del cerro proceden dioses, hombres y alimentos. La cueva y la “puerta de los cielos” se hallan en el cerro natural o artificial. La cueva ejemplar, *Chicomoztoc*, representada en forma de matriz con siete cavidades, dará origen a igual número de grupos (Kirchhoff, Paul, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García, 1989, fl. 16 r, 28). *Chicomoztoc* es, según esto, lugar de nacimiento del género humano, es la matriz paradigmática. Sobre la imagen de una cueva, en la *Historia tolteca-chichimeca*, se erige un cerro, dando forma íntegra al eje cósmico. Los mexicas la reclamaban como su casa:

su origen es de hacia aquellas partes de Jalisco, que es al poniente respecto de México [...]; unos dicen que salieron de aquella cueva que ellos llaman Chicomoztoc (que quiere decir “Siete Cuevas”) y que vinieron sus pasados poco a poco poblando, tomando, dejando o mudando sus nombres, conforme a los sitios o tierras que hallaban (Torquemada, T. I, L. I, Cap. XI, 31).

Mendieta se refiere a *Chicomoztoc* como punto de origen de hombres y dioses. De acuerdo con su versión, la diosa Citlalicue parió un pedernal que asustó a sus hijos, quienes lo precipitaron a la tierra. El pedernal dio en *Chicomoztoc*. Entonces nacieron mil seiscientos dioses. Xólotl, uno de ellos, creó al hombre de unos huesos proporcionados por Mictlantecuhtli (Mendieta, 77-78; Torquemada, T. II, L. VI, Cap. XLI, 76-77). El cerro paradigmático, el Tonacatépetl, “Cerro de las mieses”, contiene en su interior los alimentos. Por ello, se imagina como una enorme bodega colmada de mantenimientos. En la *Leyenda de los Soles* encontramos el mito de origen del maíz y otros alimentos, donados a la humanidad por Quetzalcóatl:

fue la hormiga a coger el maíz desgranado dentro del Tonacatépetl (cerro de las mieses). Encontró Quetzalcóhuatl a la hormiga y le dijo: “Dime adónde fuiste a cogerlo.” Muchas veces le pregunta; pero no quiere decirlo. Luego le dice que allá (señalando el lugar); y la acompañó. Quetzalcóhuatl se

volvió hormiga negra, la acompañó, y entraron y lo acarrearón ambos; esto es, Quetzalcóhuatl acompañó a la hormiga colorada hasta el depósito, arregló el maíz y en seguida lo llevó a Tamoanchan. Lo mascaron los dioses y lo pusieron en nuestra boca para robustecernos. Después dijeron: “¿Qué haremos del Tonacatépetl”? Fue solo Quetzalcóhuatl, lo ató con cordeles y lo quiso llevar a cuevas, pero no lo alzó. A continuación, Oxomoco echó suertes con maíz; también agoró Cipactónal, la mujer de Oxomoco. Porque Cipactónal es mujer. Luego dijeron Oxomoco y Cipactónal que solamente Nanáhuatl (el buboso) desgranaría a palos el Tonacatépetl, porque lo habían adivinado. Se aperció a los *tlaloque* (dioses de la lluvia), los *tlaloque* azules, los *tlaloque* blancos, los *tlaloque* amarillos y los *tlaloque* rojos; y Nanáhuatl desgranó el maíz a palos. Luego es arrebatado por los *tlaloque* el alimento: el blanco, el negro, el amarillo, el maíz colorado, el frijol, los bledos, la chíá, el *michihuauhtli* (especie de bledos); todo el alimento fue arrebatado (*Leyenda de los Soles*, 121).

Los *tlaloques*, pequeñas deidades de la lluvia y servidores de Tláloc, eran dueños originales de dichos alimentos.

En el México contemporáneo, los huicholes creen en la sacralidad de los cerros, que son “lugares de abundancia” o de origen de sus antepasados. Resalta el Cerro del Amanecer<sup>4</sup>, en el desierto de Wirikuta, como sitio de origen. Cada cerro es un ancestro petrificado, que originalmente salió por la cueva del inframundo o del mar. Sus contrapartes, la laguna o el ojo de agua, adquieren cierta condición de sacralidad y se suponen, como los cerros, ancestros (Neurath, 2001, 476-477).

Los otomíes de San Miguel Toliman, Querétaro, reconocen El Pinal del Zamorano como sagrada porque dio origen a sus ancestros, los chichimecas. Con el tiempo, el Pinal también fue su morada final (Villamontes, 2001, 465).

Los nahuas del estado de Guerrero admiten que los cerros proveen animales y semillas. Piensan que sobre ellos, cerca de pozos, capillas o cruces, hallarán las “semillas milagrosas”, que germinarán en los predios del campesino que la halló; esas nubes portan las semillas que fertilizarán los campos durante la lluvia (Neff, 2001, 362).

Iwaniszewski considera, por otro lado, que la Iztaccíhuatl es la gran bodega que resguarda en su interior los alimentos, y que desde sus diferentes sitios ceremoniales, enclavados en cuevas y collados, puede curar enfermedades frías, provenientes de cuevas y manantiales, o establecer contacto con los seres divinos (2001, 137).

#### *d) Lugar de destino tras la muerte*

El cerro no sólo es lugar de origen de dioses, hombres y mantenimientos, también sirve como recinto para los difuntos (Heyden, 1989, 92). El cerro autoriza el tránsito por su eje de seres sobrenaturales y ancestros, quienes se enfilan hacia su última morada, la tierra que los vio nacer y a la cual reingresan. El lugar de destino final arquetípico es, según las fuentes históricas, *Cinacalco*,

---

<sup>4</sup> San Luis Potosí.

“La casa de la mazorca del maíz”. *Cincalco* simbolizaba la fertilidad; ubicado al occidente, se imaginó como un espacio “muy ameno y recreable, donde los hombres vivían para siempre, sin morir [...], lugar de aguas muy cristalinas y claras y de mucha fertilidad de todo género de bastimentos y frescura de rosas y flores (Durán, T. II, Cap. LXVII, 493). El ingreso a *Cincalco*, por supuesto, estaba vedado salvo al difunto.

Intentando huir de un destino funesto augurado por magos y hechiceros, los *tequitque*, y ante la llegada de los españoles, el rey Moctezuma II determina huir de México para residir en *Cincalco*, cueva donde gobernaba Huémac. Previamente Moctezuma envía a sus enanos, corcovados y hechiceros a la cueva, donde son conminados por Huémac para abandonarla, no sin enviar al emperador un mensaje: “dile que tiene enojado al dios de lo criado y que él mismo se ha buscado el mal que sobre él ha de venir y que ya se le acababa su mando y soberbia; que goce de otro poquito que le queda [...]”. Y añade Huémac estas enigmáticas palabras, “que no piense que aquí tenemos ningún contento y alegría, sino todo trabajo y miseria, y que a este lugar no venimos nosotros de nuestra voluntad, sino traídos a fuerza, y estamos con la voluntad de muy alto” (Durán, T. II, Cap. LVII, 492, 494). A pesar de la advertencia, el emperador huye a *Cincalco*; “¿Qué dirán los de Tlaxcala y los de Huexotzinco y los de Cholula...?”, le decían sus magos y hechiceros, que finalmente lo persuaden a abandonar sus planes: “¡Vuélvete, señor, a tu estado y asiento y déjate de semejante liviandad, y mira la deshonra que nos haces a todos!” (Durán, T. II, Cap. LXVII, 494).

En algunos ritos prehispánicos se registra la costumbre de depositar pieles de sacrificados al interior de cavidades que simulaban cuevas. Durante *Tlacaxipehualiztli*, fiesta, destinada a Xipe-Totec, se organizaba el sacrificio de “treinta y cuatro presos”, quienes combatían contra guerreros tigre y águila en un lugar destinado al sacrificio, *Quauhxicalco*, “patio muy encalado y liso, de espacio de siete brazas en cuadro” en el templo de México. Amarraban a los presos en dos piedras en forma de rueda, *temalacatl*, “muela”, y *quauhxicalli*, “disco”, y los sacrificaban uno a uno. La ceremonia era conocida como *tlauauanaliztli*, “señalar o rasgar” con la espada.<sup>5</sup> Alrededor del *Cuauhxicalco* había cuartos donde depositaban sus pieles por cuarenta días. Transcurrido ese tiempo, “los enterraban en una bóveda o subterráneo” (Durán, T. I, Cap. IX, 98-100), espacio que simboliza, de acuerdo con Heyden, la cueva, destino de los restos mortales.

La utilización de la cueva como vía al inframundo tiene paralelo en Durango y Coahuila, donde han encontrado restos mortuorios, incluidos niños, en cuevas como El Coyote, la Cueva del Caño, Acatitla y la Cueva de la Candelaria, acompañados de ofrendas e implementos mortuorios (Martínez, 2001, 18-30).

---

<sup>5</sup> Siméon traduce como acción de rayar, de ahondar una cosa.

*e) Encantos en la Montaña*

El cerro, la montaña, el peñón o la barranca son encantos. El encanto es un espacio (el ombligo de la tierra) propicio para la apertura de dos puertas, la “puerta de los cielos”, en la cumbre de la montaña, y la cueva, “puerta al submundo”. El encanto ocurre en un momento restringido, de contacto entre los mundos divino y humano. Durante ese instante, los seres sobrenaturales, los ancestros o los magos consiguen transitar por el eje. El encanto es la irrupción del otro espacio y tiempo en el mundo perecedero de los hombres; sobreviene en días especiales del calendario: el 2 de febrero, el 3 de mayo, el 24 de junio o el 31 de diciembre, fechas vinculadas con el ciclo agrícola o el fin del periodo anual. La cueva abre el camino al inframundo, pero debe franquearse para trascender el mundo humano e ingresar al espacio sagrado; ya dentro suele mostrar en su interior un tianguis, una cantina, una tienda o una iglesia. Un rumor de voces trasciende el espacio, anunciando un mundo paralelo, habitado por otros seres. El encanto también abre la “puerta de los cielos”, morada de las deidades. Es probable que el sonido, particularmente el musical, constituya una llave para la “puerta”, que proporciona acceso al eje cósmico.

Los mexicas imaginaban el paisaje de lava alrededor del santuario en el cerro Zacatépetl, en medio del Pedregal de San Ángel, dedicado al dios Mixcóatl, como una vía de ingreso a la tierra; era conocido como “el ombligo de nuestra madre” (Broda, 2001, 177).

Nahuas, mixtecos y tlapanecos actuales que rinden culto a dos cerros de la Sierra Madre del Sur, en Guerrero, llamados La Lucerna y el Volcán Negro, suponen las cuevas o las simples brechas de las laderas como lugares donde se producen encantos, porque son puntos de tránsito a otro mundo mediante “puertas escondidas que se abren y cierran en ciertos momentos del año” (esencialmente el 2 de febrero) a personas elegidas. Por ello, las cuevas son lugares peligrosos y quien ingresa puede ver extraordinarias. Durante la celebración de la Candelaria, la puerta del cerro se abre y salen del interior los seres sobrenaturales que ahí viven, nahuales y animales que intentarán atraer a los hombres al interior (Neff, 2001, 353-373). El encanto en el Volcán Negro se expresa por sonidos musicales y rumores de fiestas. Al abrirse la puerta, cuando ocurre una ruptura espacio-temporal, un joven que pasa casualmente ve una tienda en el Volcán Negro:

“muy bien surtida” donde había todo lo que uno puede desear. Ahí tres jovencitas le preguntaron si quería maíz o frijol o alguna fruta. El joven solicitado no quiso consumir lo que le ofrecieron, sólo “quería su vida larga y que fuera feliz en su juventud”, por eso salió del encanto. Esas tres mujeres [...] son las tres cruces que se encuentran dentro de la capilla [donde se abrió la puerta del encanto] (Neff, 2001, 360-361).

Don Epifanio, Misionero del Temporal –como se autodesigna–, del estado de Morelos (que realizan sus actividades en Ocuituco y Tetela del Volcán) revela a J. Glockner que durante un sueño, como ocurre a los chamanes, penetró al interior del Popocatépetl por una puerta. Dentro encuentra una



iglesia en la que observa a Cristo, santos y arcángeles, mientras algunas personas acarrean carbón (símbolo de riqueza):

se abren las puertas del volcán y me meto. Empiezo a revisar adentro. Adentro es una iglesia muy bonita, una iglesia muy bonita, muy grande de veras, que ahí, en cada santito tiene un curandero, sí, hay un cuidandero al pie del santo, sí [...], encontré a Nuestro Señor Jesucristo, y el cuidandero me dice: 'te lo dejo en tus manos, dice' [...]. Hartos estaban acarreando como carbón [...], había mucho carbón, ahí hay mucho carbón, ajá, y ahí lo sacaban para... pues no se pa' que lo querían, pue' que lo iban a vender, sí (2001, 88).

El tiempo del encanto muestra una ruptura del tiempo; mientras en la tierra transcurren años, en la cueva (tianguis, cantina, tienda o iglesia) apenas pasan minutos, pues el presente es eterno.

#### *f) Asociación del cerro con el agua*

El vínculo entre la montaña y el agua es producto de la observación del paisaje y de fenómenos naturales. En el cerro se producen densas nubes, generadoras de abundantes precipitaciones, truenos y rayos. Por esta razón, cerro y agua establecen un lazo muy estrecho. El cerro se supone colmado de agua y riquezas, y en su base pueden apreciarse, según sus representaciones en códices, las enormes fauces abiertas del monstruo de la tierra. Esas aguas se comunican con lagunas, ríos o el mar, formando corrientes subterráneas. A su vez, alimentan ríos, fuentes y manantiales externos. En esta visión, la Montaña puede estar rodeada de cadenas de montañas, y entre ellas asentarse los mares, las Aguas Primigenias. Las fuentes coloniales registran la concepción de la montaña como una gran olla repleta de agua, o un enorme vaso que la contiene, que incluso podía inundar la tierra si pudiera fragmentarse: “decían que los montes [...] están llenos de agua, y por de fuera son de tierra, como si fuesen vasos grandes de agua y como casas llenos de agua, y que cuando fuere menester se romperán los montes y saldrá el agua que dentro está, y anegará la tierra. [...] Y también decían que los ríos salían de los montes” (Sahagún, L. XI, Cap. XII, 1134).

En esta visión del mundo, el cerro se equipara con el pueblo. Las poblaciones eran llamadas *altépetl*, “monte de agua” o “monte lleno de agua”. Así, la población habita en la montaña.

El interior del cerro tiene una casa de cuatro cuartos, donde están cuatro formas de agua, almacenadas en enormes tinajas:

en medio de un gran patio, do están cuatro barreñones grandes de agua: la una es muy buena, y de ésta llueve cuando se crían los panes y semillas y enviene en buen tiempo. La otra es mala cuando llueve, y con el agua se crían telarañas en los panes y se añublan. Otra es cuando llueve y se hielan; otra cuando llueve y no granan y se secan (*Historia de los mexicanos por sus pinturas*, 26).

El agua, diseminada por los ayudantes del dios de la lluvia, los tlaloques, quienes “riegan el agua que se les manda”, va acompañada de truenos y rayos.

En Yucatán, los cenotes desempeñaron la función de cerros o montañas. Formaban un eje conector de la superficie de la tierra con las regiones interiores y el cielo (Broda, 1989, 42-43),

perpetuando así la cosmovisión mesoamericana.

Bajo el cerro corren ríos o el mar que alimentan las corrientes de agua de la tierra, como mencionamos. El mar, refiere Sahagún, “entra por la tierra y por sus venas y caños” y circula bajo la tierra y los cerros. Cuando halla salida, nutre ríos, manantiales y fuentes (L. XI, Cap. XII, 1135). Son las aguas que existieron al principio de los tiempos, antes de la creación de dioses y hombres, las Aguas Primordiales. Esas aguas, inmóviles, aguardaban el acto creativo del cosmos y la vida. Durante la creación, según los mitos mayas quichés de Guatemala, vemos cómo surge la vida de la inmensidad del agua por intervención de *Tepeu* y *Gucumatz* :

Ésta es la relación de cómo todo estaba en suspenso, todo en calma, en silencio; todo inmóvil, callado, y vacía la extensión del cielo.

Ésta es la primera relación, el primer discurso. No había todavía un hombre, ni un animal, pájaros, peces, cangrejos, árboles, piedras, cuevas, barrancas, hierbas ni bosques: sólo el cielo existía.

No se manifestaba la faz de la tierra. Solo estaban el mar en calma y el cielo en toda su extensión [...].

No había nada que estuviera en pie; sólo el agua en reposo, el mar apacible, solo y tranquilo. No había nada dotado de existencia.

Solamente había inmovilidad y silencio en la oscuridad, en la noche. Sólo el Creador, el Formador, Tepeu, Gucumatz, los Progenitores, estaban en el agua rodeados de claridad (*Popul Vuh*, 23-24).

Las aguas primordiales que colman los cerros encierran sentidos ambivalentes. Si se riegan pueden anegar la faz de la tierra, destruyéndola, pero si se emplean con cuidado, alivian enfermedades. Los cholultecas pensaron que con la llegada de los españoles, enormes cantidades de agua saldrían del cerro para protegerlos de los invasores (Muñoz Camargo, 207-8). Ese espacio bajo la tierra donde abunda el agua, el Tlalocan, es residencia de los muertos por enfermedades asociadas al agua y los tlaloques.

Las creencias actuales mantienen viva la vinculación del cerro con el agua marina, como lo confirman los testimonios etnográficos. En Actopan, Hidalgo, Sergio Sánchez recoge un testimonio de un anciano de la región, quien atestigua la presencia de las aguas marinas: “bajo el cerro de San Miguel –explica el anciano– pasa el agua que viene del mar, al pie del cerro se pueden hacer pozos y sacar el agua” (2001, 445).

En Tenango de Arista, estado de México, los habitantes admiten que el Nevado de Toluca puede “reventar”, esparciendo el agua que contiene, porque “esta montaña es un ‘brazo de mar’”, que al elevarse o descender el nivel del agua en los mares, proyecta un fenómeno análogo en la montaña, que aumenta sus niveles (Robles, 2001, 152, 155).

La Montaña incorpora el ideal de fertilidad porque protege el agua de lluvia y las semillas de maíz (de cuatro colores), chile, *huautli*, frijol o calabaza.

g) *Cerro, morada de Tláloc, los tlaloques y los dioses del viento*

El mundo de Tláloc y los tlaloques atesora las aguas y los poderes de la fertilidad; ese submundo, el Tlalocan, también es designado como *Xiuhcalco*, “Casa de turquesa” o Acxoyacalco, “la casa de pinos” (Sousstelle, 1982, 49). En esos puntos se rinde culto en templos y altares a Tláloc, los tlaloques y *Chiconauhquidhuitl*, “Nueve lluvias”:

Es también de saber que en todos los lugares que dedicaban para oratorios tenían de estos sus ídolos grandes y pequeños, y los dichos lugares eran sin número, en los templos principales y no principales de los pueblos y barrios, y en sus patios y lugares altos y eminentes (así como montes y cerros) y en los puertos y cumbres de las tierras por donde se pasaba de una parte a otra, adonde los que subían derramaban sangre de las orejas y quemaban incienso, y echaban de las rosas que cogían en el camino, las cuales ofrecían en aquellos lugares [...]. Tenían ídolos junto a las aguas, mayormente cerca de las fuentes, a do hacían sus altares con sus gradas cubiertas por encima; y en muchas principales fuentes, cuatro altares de estos a manera de cruz, unos enfrente de otros; y allí en el agua echaban mucho incienso y papel, como en manera de ofrenda (Torquemada, T. II, libro VI, cap. XVI, 33).

Tlalocan es la “Tierra de riquezas y paraíso terrenal”, morada de Tláloc, gobernante de lagos, ríos o mares, nubes y rayos. En su tarea como dador del agua, está acompañado de ayudantes que envían a la tierra el líquido o lo esconden. Tláloc es también deidad de la tierra, Tlaltecuhitli (Broda, 1989, 39) y posee, como otros dioses prehispánicos, un lado terrible y otro benéfico; conforme a su ánimo, ampara o daña. Los fieles sentían haber contraído con la divinidad una deuda enorme, que debía pagar. En el Tlalocan habitan los difuntos que murieron después de agraviar a Tláloc o contagiados por su fuerza (López Austin, 1994, 183); “los que matan los rayos o se ahogan en el agua, y los leprosos y bubosos y sarnosos, y gotosos e hidrópicos” (Sahagún, L. III, Apéndice, Cap. II, 331). Estos difuntos eran enterrados con la frente pintada de azul, color característico de los dioses de la lluvia y del agua (Broda, 1971, 264). Las fuentes históricas coloniales nos dan una idea aproximada del Tlalocan:

hay muchos regocijos y refrigerios, sin pena ninguna. Nunca jamás faltan las mazorcas de maíz verdes, y calabazas y ramitas de bledos, y axí verde, y xitomates, y frisoles verdes en vaina, y flores.

Y ahí viven unos dioses que se dicen tlaloque, los cuales parecen a los ministros de los ídolos que traen cabellos largos (Sahagún, libro III, Apéndice, cap. II, 330.331).

La existencia transcurre gozosamente, sin penas ni sufrimiento porque nunca hay carencias. Es un paraíso pleno de abundancia, “el cual lugar lo consideraban muy fresco y ameno; y es lo mismo que nosotros decimos el Paraíso Terrenal. Aquí fingían muchos regalos y contento, donde no había pena ninguna” (Torquemada, libro 13, cap. XLVIII, 529-530). Los tlaloques dispersaban el agua de cuatro tipos sobre la tierra. Eran innumerables seres, “pequeños de cuerpo”, que esparcían el agua almacenada en tinajas enormes, “los cuales traían una alcancía cada uno y un palo, y de las alcancías echaban agua, y el trueno hacían cuando las quebraban con el palo, y el rayo, de lo que salía de la alcancía” (*Historia de los mexicanos por sus pinturas*, 70). Estos pequeños dioses

tutelaban las enfermedades producidas por el frío. Eran también “los cerros deificados”, los dioses-cerros, dueños de los cerros, que se transformaron en dioses patronos.

No obstante, en el cerro habitaban otros seres, Ehécatl y sus servidores, los *Ehecatotontin*, dueños de los vientos, quienes tenían a su cargo “barrer” los caminos para la llegada de las lluvias. Los *Ehecatotontin* regían cuatro tipos de viento, dos benignos y dos malignos, así como los buenos y los malos temporales. Los tlaloques están encargados de cuidar manantiales y arroyos (López Austin 1994, 176), las semillas albergadas en la gran bodega y los animales del monte. Por ello, el dios patrono que habita en el cerro es el Señor del Monte o Dueño de los Animales.

Una visión similar del Tlalocan persiste entre los nahuas de Guerrero. En un relato, un hombre intenta deshacerse de su esposa y la precipita a la barranca Oztotempan. La mujer, que milagrosamente no sufre daños al llegar al fondo, distingue en la cavidad:

un llano grande, lleno de milpas, con maíz, frijol, calabaza. Todo estaba verde, verde, tanto como en la tierra durante *xompantla*, la época de lluvias. Todas las plantas estaban bonitas, había flores, por todos lados corría mucho agua cristalina (Good, 2001, 385).

El señor que mora en el cerro invertido es un dios, dice Good, es el “dueño del mundo” (2001, 386).

La presencia de pequeños duendes o niños traviosos y juguetones, los tlaloques, permanecen en el imaginario colectivo, respaldando historias en donde juegan un papel protagónico. Los mixtecos refieren un relato en torno al cerro La Lucerna en que Pancho Ejote, que vive en una cueva y es dueño del cerro, cuida sus propiedades impidiendo el ascenso a la cima (derrumbando grandes piedras), o bloqueando lo que provenga del mundo interior (Neff, 2001, 368).

La corporación de graniceros de la cueva Alcalega de la Sierra Nevada, la Iztaccíhuatl, de Amecameca y San Pedro Nexapa, estiman que espíritus y dueños del agua, de la montaña y del granizo<sup>6</sup> viven al interior de la cueva; se trata de innumerables dueños del agua buenos y malos: son granizos (o Perlas y Granicillo); el espíritu indómito de El torito; una corriente de aire llamada El culebrín de aire, que envía la lluvia propicia para el trabajo agrícola; El rayo, mensajero de las llamadas procedentes del cielo, entre otros (Bonfil, 1968, 111-114).

Un conjunto de pinturas rupestres halladas en la Iztaccíhuatl por M. Gaytán en 1967 muestran, entre otras figuras, la representación del dios de la lluvia, reiterando la relación cerromorada de Tláloc. Situadas en un abrigo rocoso de la Barranca Grande, cerca del Popocatepetl, forman un conjunto de figuras antropomorfas y zoomorfas, representaciones de pirámides, artefactos variados, cuerpos celestes y piezas de madera. Cabe resaltar que Quetzalcóatl está pintado en dos ocasiones (como Ehécatl y Quetzalcóatl); se encuentran asimismo representaciones

---

<sup>6</sup> Consultar la nota 2.

de la Diosa Madre o sus insignias y Tláloc. Estas deidades establecen íntima relación con la tierra, la fertilidad, el agua, el viento, la vida, el crecimiento y la vegetación (Hernández y Piho, 1973, 56-63) e integran un complejo compuesto por seres sobrenaturales e incluso objetos rituales.

#### *h) Ritos en los cerros*

La actividad ritual en torno a los cerros fue intensa durante la época prehispánica. Varias fiestas del calendario estaban destinadas a propiciar a los dioses que residían en cada cerro, laguna o manantial. Los rituales a Tláloc y los tlaloques comprendían sacrificios humanos de niños y niñas o entrega de ofrendas de alimentos e incienso. Durante los meses Atlacahualo o Cuahuitlehua<sup>7</sup> y Huey Tozotli esos ritos eran representados en los cerros más importantes o en la laguna Pantitlan. Los ritos reunían a la población, señores y principales, e incluso el emperador, que acudían en peregrinación. Los niños para el sacrificio eran comprados a sus madres, de acuerdo con la versión de Sahagún, “escogían aquellos que tenían dos remolinos en la cabeza y que hubiesen nacido en buen signo. Decían que éstos eran más agradable sacrificio a estos dioses para que diesen agua en su tiempo” (Sahagún, L. II, Cap. XX, 176). Fray Toribio de Benavente asevera que eran hijos de principales “y este sacrificio se hacía en un monte en reverencia de un ídolo que decía que era el dios del agua y que les daba la lluvia, y cuando había falta de agua la pedían a este ídolo” (Tratado I, Cap. 7, 35). Una vez degollados, eran colocados en una cueva artificial, una caja de piedra.

En las fuentes históricas se mencionan siete lugares sagrados próximos a Tenochtitlan. En ellos, los indígenas ejecutaban rituales para pagar la deuda a Tláloc y los tlaloques. Esos cerros eran Cuauhtépetl, cerca de Tlatelolco; Yoaltécatl, en la sierra de Guadalupe; Tepetzinco o Quetzálxoch; Poyauhtla, en Tlaxcala; El remolino o sumidero de la laguna de Pantitlan; Cócotl, en Chalco Atenco y Yiauhqueme, en Atlacuihuaya (Sahagún, L. II, Cap. XX, 176-177).

Durante el mes Atemoztli, los mexicanos ofrecían en la gran laguna un niño o niña, sumergiéndolo con una barca, y durante el mes Huey Tezotli, compraban cuatro niños esclavos de cinco o seis años para ofrendarlos, poniéndolos en una cueva (Benavente, Tratado I, Cap. 7, 36). Algunos ritos eran nocturnos, particularmente el acto sacrificial.

Eran tan importantes los cerros en la cosmovisión de Mesoamérica que había una fiesta especial en el mes Tepeñhuitl.<sup>8</sup> En ella elaboraban culebras de madera o de raíz de árbol, así como unas imágenes largas de madera, los *ehecatontiti*; luego los cubrían de masa de huauhtli, forjando pequeños montes, con cabeza humana. Los cerritos eran dispuestos en altares para ofrendarles

---

<sup>7</sup> El mes Atlacahualo iniciaba el 2 de febrero del actual calendario gregoriano, fecha que corresponde a una fiesta cristiana (pero también prehispánica), la Candelaria. En ella se celebra la Bendición de Niños Dios, semillas para la siembra, ceras y cerillos en muchos templos del México contemporáneo.

<sup>8</sup> El mes Tepeñhuitl corresponde a octubre e iniciaba el día 27, de acuerdo con Durán (T. I, Cap. XVI, 279).

alimentos, mientras la gente cantaba y bebía. Durante la fiesta inmolvaban cuatro mujeres y un hombre. Finalmente, concluía el rito cuando los cerros eran fragmentados para comerlos ritualmente (Sahagún, L. II, Cap. XIII, 158-159) y así participar de su condición sagrada.

El relato de la fiesta a los cerros durante Tepeñhuítl, recreada por fray Diego Durán, muestra variaciones. *Popocatezín*, “El cerro humeador”, fue reverenciado como el “más principal cerro de todos los cerros”, pues sus aguas producían enormes cultivos de maíz y frutas. Durante la fiesta a *Popocatezín*, la gente molía semillas de maíz y bledos para formar la pasta con que confeccionaban una réplica de la Montaña en miniatura, a la que colocaban ojos y boca para darle carácter antropomorfo. En seguida, debían instalarla en un altar, donde estaba acompañada de las réplicas de otros cerros: los cerros Tláloc, Chicomecóatl, Iztac tépetl (Iztaccíhuatl) y Amatlalcueye, “la de falda de papel azul” (Matlalcueye, Tlapaltécatl o La Malinche). Los cerritos estaban custodiados por “Chalchiuhtlicueye, que era la diosa de los ríos y fuentes que de este volcán salían, y por Cihuacóatl” (Durán, T. I, cap. XVIII, 165). Ofrendábanles alimentos y papel durante dos días, para concluir la ceremonia con el sacrificio de cada cerro y la repartición de sus fragmentos, ingeridos inmediatamente con gran reverencia. La ceremonia incluía sacrificio de niños y esclavos (Durán, T. I, cap. XVIII, 164-165). El rol protagónico no recaía permanentemente en el Popocatepétl, pues se alternaban los cerros que participaban en la ceremonia. Durán también refiere la devoción, ofrendas y sacrificios humanos destinados al *Tlachihualtépetl*, en Cholula:

En Cholula tenían un cerro hecho a mano, al cual, por ser hecho a mano, le llamaban *Tlachihualtépetl*, que es lo mismo que “cerro hecho a mano”. Llamábanle así, porque dicen que fue el cerro que los gigantes edificaron para subir al cielo, el cual (cerro) está agora medio desbaratado. A este cerro tenían en mucho y en él era la ordinaria y continua adoración que hacían, y plegarias y grandes sacrificios y ofrendas y muertes de hombres” (Durán, T. I, Cap. XVIII, 166).

En el mes *Atemoztli*, “descendimiento de agua”,<sup>9</sup> celebraban a Huitzilopochtli. Durante la ceremonia iniciaban las peticiones de agua para el ciclo siguiente; entonces decían los indígenas que “bajaba un niño del cielo este día, y a este niño llamaban ‘Agua’”. Organizaban ceremonias y elaboraban comida especial (tamales y legumbres); había autosacrificio, sangrándose lengua, orejas, brazos, pantorrillas y otras partes del cuerpo; velaban en el patio del templo, para esperar el advenimiento del preciado líquido (Durán, T. I, Cap. XX, 289-290).

En 1629, Ruiz de Alarcón certificaba la persistencia del culto en cerros y depósitos de agua, a pesar de la intensa labor evangelizadora en el Altiplano central:

Lo cierto es que las más o casi todas las adoraciones actuales o acciones idolátricas que ahora hallamos, y a lo que podemos juzgar, son las mismas que acostumbraban sus antepasados, tienen su raíz y fundamento formal en tener ellos que las nubes son Ángeles y dioses, capaces de adoración, y lo mismo juzgan de los vientos, por lo cual creen que en todas las partes de la tierra habitan como en

---

<sup>9</sup> Corresponde al 26 de diciembre del calendario gregoriano (Durán, T. I, Cap. XIX, 287).

las lomas, montes, valles y quebradas. Lo mismo creen de los ríos, lagunas y manantiales, pues a todo lo dicho ofrecen cera e incienso (Tratado I, Preámbulo, Cap. I, 23-24).

En el mismo *Tratado de las idolatrías* Ruiz de Alarcón cuenta la pervivencia del culto a las divinidades del agua en cerros o depósitos de agua en la Colonia:

Otro modo de idolatría, sacrificio de sí mismos, usaban y en algunas partes se ha visto ahora, y es el que hacían en las cumbres de los cerros y lomas altas, cuyos caminos vemos hoy tan señalados como si fuesen caminos para carrozas, que así los debían de abrir antiguamente, que suben derechos hacia lo alto, y van a parar en algún montón de piedras o cerro de ellas donde ellos hacían su adoración, sacrificio y plegarias, y el modo que tenían he sabido ahora muy por extenso de don Baltasar de Aquino, indio cacique viejo y el más antiguo de todo mi beneficio, que lo refirió así (Tratado I, Cap. IV, 37).

Descubrimientos arqueológicos recientes, por otra parte, destacan el culto constante en montañas y cerros. La arqueología de alta montaña ha realizado hallazgos de altares y piezas rituales empleadas en las ceremonias en varios cerros de México. Las excavaciones se han efectuado recientemente, pues el hallazgo más antiguo, realizado accidentalmente por Charnay, data de 1857. Según esto, Charnay intentaba fotografiar el Popocatepetl desde Tenenepanco cuando descubrió, casi en la superficie del terreno, material arqueológico. En conjunto, en dos exploraciones localizó entierros, ofrendas de cerámica, perritos con ruedas, puntas de obsidiana, cascabeles y piedras verdes que consideró estaban dedicados a Tláloc, pues los vasos tenían su efigie y porque el lugar de origen era Teocuicani, “El cantor divino”, mencionado ya por Durán (Lorenzo, 1957, 12-13).

Partiendo de los textos de Charnay, Lorenzo, Montero, Morante y otros han trabajado intensamente para localizar adoratorios y ofrendas. En 1957, José Luis Lorenzo registra nueve sitios arqueológicos entre el Popocatepetl y la Iztaccíhuatl. En el Popocatepetl, el adoratorio de Nexpayantla y el cementerio de Tenenepanco; mientras en la Iztaccíhuatl registra pinturas rupestres con motivos prehispánicos alusivos al dios de la lluvia en la Cueva de Alcalecan; en la zona de Nahualac halla dos adoratorios llamados El Caracol y El Solitario y en Llano Chico el Alto (Lorenzo, 1957, 16-25). Las ofrendas contienen cerámica de Tlapacoyan, Cholula, Mazapán y Chupícuaro, así como objetos de piedra volcánica y madera, vasos efigie de Tláloc, cerámica negra bruñida o anaranjado rojiza, barro negro, platos, cajetes, vasos, flautas, clavos de madera de nogal, esferas, conos de copal y rayos de madera; algunas piezas incluso presentaban decoración policroma (Müller, 1978, 21-26). Los antiguos pobladores de la región asistían a rendir culto a los dioses en los cerros, particularmente a Tláloc y los tloques, pues el material era destinado para uso ritual (Müller, 1978, 25).

Actualmente conocemos 55 sitios arqueológicos en las montañas de México y es probable que se incrementen, porque las difíciles condiciones del terreno dificultan la exploración y excavación. La Iztaccíhuatl y el Nevado de Toluca, los más explorados, cuentan un número mayor

de adoratorios. De acuerdo con los datos aportados por A. Montero, los sitios hallados actualmente son: 15 en el Nevado de Toluca, 12 en la Iztaccíhuatl, 8 en el Pico de Orizaba, 5 en el Popocatepetl y el Ajusco, 3 en el Cofre de Perote, 2 en la Malinche y uno en los cerros Téyotl, la Sierra Negra, el Cerro Tláloc, el Telapón y el cerro Papayo (Montero, 2001, 23-47).

El culto a los cerros ocupaba, como podemos observar, un lugar capital en ceremonias y rituales en el ciclo de fiestas. Aún en la actualidad se registran rituales en las montañas más eminentes del paisaje mexicano, como el Popocatepetl o la Iztaccíhuatl, en peñones y barrancas, como documentan los trabajos etnográficos recientes. Los rituales han sufrido un proceso de transformación, pero mantienen elementos significantes del pasado. La veneración a las cruces en cerros, arroyos, ríos y manantiales evocan los ritos prehispánicos en los cerros y lagunas para solicitar a las deidades un buen temporal. La fiesta de la Santa Cruz es de vital importancia para numerosas comunidades indígenas mexicanas. Integra parte de un ciclo festivo alrededor del trabajo agrícola. Ese ciclo inicia con la veneración a las cruces, los primeros días de mayo, cuando se solicita buen temporal a las deidades de las lluvias, y culmina meses más tarde, en noviembre, cuando se agradece la lluvia recibida, alrededor de la conmemoración de los fieles difuntos.

En Zitlala, población nahua de Guerrero, organizan una ceremonia de petición de lluvias el 2 de mayo. Presentan ofrendas en pozos o en el cerro Cruzco, donde escenifican la pelea de los tigres. Se intenta propiciar a los aires buenos y malos para que permitan un buen temporal, una cosecha abundante y alejar las enfermedades de la población. Para los zitlaleños son sagrados los cerros, las cuevas, las grietas y los pozos porque ahí residen cuatro tipos de aires: el aire negro, Ahákatl Prieto, el aire amarillo, Ahákatl Kóstik, el aire rojo, Ahákatl Chichíltik, y el aire blanco, Ahákatl Ixtak (Suárez, 1978, 4-5). En el cerro, indica Suárez, hace sólo cien años se suprimió la práctica del sacrificio. El sacrificado era el primogénito, sin importar su edad; ahora ofrendan flores y cera. En la ceremonia al cerro Cruzco colabora toda la población. Organización y coste recae en los cargueros.<sup>10</sup> Durante la fiesta, remontan el Cruzco en la madrugada del 3 de mayo, para confeccionar la ofrenda que presentarán a tres cruces colocadas en el altar, correspondientes a cada barrio de Zitlala. En seguida, los cargueros sitúan la ofrenda de alimentos para cada cruz, que consiste en 3 cazuelas de mole verde con un guajolote, 3 ollas de caldo de chivo, 3 chiquihuites de tamales chicos y 6 de tamales grandes, vísceras de pollos y guajolotes que se acomodan en un arco. Los asistentes ingieren los alimentos una vez concluido el rito (Suárez, 1978, 8-9).

En la región otomí de Actopan e Ixmiquilpan, en Hidalgo, durante la fiesta de la Santa Cruz, para solicitar un buen temporal de lluvias, una cruz –que sintetiza el universo– se transporta

---

<sup>10</sup> Se trata de un cargo ceremonial de una suerte de cofradía con funciones bien definidas en la organización.



desde el templo Maye hasta los cerros para cumplir el ritual, son los cerros San Miguel, Boxthe, Gaxidho, Corazón o el cerro de la Cruz, entre otros. Los cerros y la Cruz del Maye se conciben como seres vivos, poseedores de alma (Sánchez, 2001, 441-447), y pueden expresar su voluntad o diseños pasionalmente. Es el caso de la Cruz, dicen, que ya no sale “porque se empezó a enojar porque la sacaban y cada que se le movía se empezaba a desatar un gran viento que destruía todo”.

Los nahuas de Ocuituco y Tetela del Volcán, en Morelos, poseen organizaciones de Misioneros del Temporal, congregaciones de elegidos por Tláloc, que manejan el temporal en los calvarios, sitios localizados en las cimas montañosas, donde disponen sus cruces para el culto durante la lluvia. Los Misioneros del Temporal establecen comunicación con los seres sagrados que asisten a su labor fundamentalmente a través de los sueños (Glockner, 2001, 83-93).

#### *i) El guardián del cerro*

La Montaña Sagrada, como hemos venido apuntando, orienta el espacio desde donde se expande el mundo. Contiene en sus entrañas las aguas primigenias, las semillas y los corazones humanos, tesoros inestimables para la continuidad de la vida. Posee puertas emblemáticas al otro espacio/tiempo, que deben protegerse para impedir intromisiones. La cueva que conecta al inframundo y la “puerta de los cielos” están vedadas al hombre común; por ello, en la montaña habita el guardián de fuentes y depósitos de agua, ser del mundo serpentino, que concentra poderes terrestres. La montaña y la serpiente establecen una relación íntima y esencial.

La serpiente, personaje recurrente en la mitología mesoamericana, está ligada al agua, la vida, la tierra y la fecundidad; protege el camino al otro mundo. Si se trata de una serpiente mitológica, destaca por sus proporciones considerables. Usualmente la encontramos unida a la lluvia, como lo hacen evidente los ritos. Por su naturaleza ctónica, adquiere sentidos inherentes a las riquezas resguardados en el interior de la tierra. Como deidad, la serpiente está conectada con la morada subterránea de los muertos.

En el México actual, los coras imaginan a la serpiente como el cielo nocturno, así como el agua que produce el crecimiento y la vida (Preuss, 1912, LXXVIII), mientras los tlapanecos atribuyen el diluvio a una serpiente con cuernos (Schultze, Indiana, 33-38).

En la tradición oral, la serpiente constituye un actor recurrente en relatos y cuentos. Comúnmente asociada a los cerros, suele hacerse visible realizando acciones variadas: salir a tomar el sol, ingerir agua, espantar, atraer a otros animales a su cueva. Su temperamento es contradictorio, bienhechor y peligroso a la vez.

En los cerros de la Sierra Madre del Sur, en Guerrero, los indígenas creen que vive una serpiente que permanece inmóvil y puede engordar enormemente. Habita las cuevas y “absorbe toda

forma de vida”, por eso se sostiene inalterable en su cerro. Además, obstruye la entrada al otro espacio/tiempo. El animal establece conexión entre el cerro y el agua, pues interviene directamente para obtener la lluvia: “La culebra, *cocosematl*, que permanece dentro del cerro durante la sequía, debe morir para irse a “la casa de la lluvia”, que es el mar, a fin de juntar con su cola las neblinas que nacen en la superficie, reuniendo las nubes que enviará con el rayo. Éste, al recibirlas con su látigo, aporta la lluvia en la montaña” (Neff, 2001, 363-365).

Bonfil reproduce un canto de *Alabanza para presentar las flores en el templo* en su descripción de rituales, ceremonias, símbolos y elementos sagrados de propiciación o agradecimiento por las lluvias recibidas en la Iztaccíhuatl, en la región de Amecameca. Una de sus estrofas alude a los “porteros de los volcanes”, San Pedro y San Juan, nombre de los poblados situados a mayor altura en el cerro, quienes permiten o niegan el ingreso al espacio sagrado. Los santos patronos de las comunidades desempeñan el rol de guardián:

San Pedro y San Juan  
que son los porteros  
de los volcanes  
de los meros principales.  
(Bonfil, 1968, 125).

Resulta revelador comparar los símbolos de la serpiente en otras culturas, pues usualmente realizan funciones afines: custodian el árbol (cósmico), eje de comunicación de dos mundos, impidiendo al hombre recuperar el paraíso perdido o incitándolo a pecar para alejarlo; preservan los caminos de la inmortalidad, los “centros”, el espacio sagrado por excelencia concentra la sabiduría, la que ha recibido de las regiones divinas (Champeaux y Sébastien, 1986, 330-332; Toporov, *et al.*, 2002, 412-415).

#### *j) Rango de los cerros*

Los cerros son idealizados como seres antropomorfos, entidades animadas poseedoras de alma y vida, que en colectividad integra una estructura social con rangos definidos. Poseen sexo masculino o femenino, tienen relaciones amorosas, contraen matrimonio, procrean descendencia o viven intensamente conflictos pasionales. En el imaginario popular existen Montañas rectoras, con influencia en un vasto territorio. En el contexto prehispánico parece que el Popocatepetl jugaba ese papel dominante. Las montañas que lo rodean crean vínculos con él y, en conjunto, están rodeadas por las Aguas Primordiales. De hecho, el cerro posee un corazón, como creían los mexicas, “el corazón del cerro” o *Tepeyollótl*, que aparece iconográficamente en los códices como una deidad en forma de jaguar, condensando los conceptos de cueva, tierra y vegetación.

Glockner caracteriza a los cerros como seres vivos, con un espíritu que los anima y una personalidad singular (1996, 175). Poseen sexo definido: el Popocatepetl, conocido también como

Don Gregorio, Goyo, o Don Francisco, es hombre; la Iztaccíhuatl, la Volcana o Doña Rosita, es mujer, lo mismo que Matlalcueye, Malintzin o La Malinche (Glockner, 1996).

El “carácter violento” del Popocatepetl provocó destrucción. Para impedirlo, le ofrendan alimentos, incienso y tabaco en la cueva de Teteolotitla (Tucker, 2001, 65-66).

Los rituales a los cerros de Guerrero enuncian sus plegarias al Popocatepetl, por su “importante papel simbólico” en esa región. En una oración recopilada por Villela en torno al cerro Chiepetépec, el Popocatepetl personifica al poder político central, es decir, es el cerro Presidente de la República. Está casado con la Iztaccíhuatl, quien ejerce el cargo de gobernadora. Ambos ocupan una posición central en la jerarquía sociopolítica de los cerros mexicanos. Asimismo, se menciona otra pareja sentimental, el cerro Tlilpotonqui y su esposa, María Nicolasa. Curiosamente el cerro de la población, el Chiepetépec, alcanza sólo el rango de gobernador (Villela, 2001, 340-341, 343).

En el Valle Poblano destacan la Sierra Nevada y el Popocatepetl, ambos personajes centrales del discurso de los cerros. Otro cerro importante en la región oriental del Valle es el Teoton. Hallazgos arqueológicos del Preclásico Tardío y el Clásico apuntan a cierta actividad ritual en su entorno. Al sur del Teoton puede apreciarse un cerro llamado Teteolotitla, “lugar del corazón de los dioses”, y hacia el oriente el Xaltépec, que se dice está hueco. Al norte del Teoton sobresale en importancia simbólica el “cerro fabricado”, el Tlachihualtépetl (Tucker, 2001, 67-68).

El cerro Tláloc, en la cuenca de México, fue sitio de veneración del dios de la lluvia y sede de rituales de estado. Ocupaba una posición rectora en la jerarquía. Probablemente en el contexto simbólico del espacio, las barrancas (“cerros invertidos”) puedan establecer posiciones importantes. Cada cerro posee nombre y virtualmente una función simbólica para los pueblos cercanos.

#### *k) Réplicas de la Montaña Sagrada*

La Montaña Sagrada conecta con el Tlalocan, con el submundo, que es la base, así como con la montaña que separan tierra y cielo, y con Tamoanchan, el otro extremo del eje. Tlalocan, Montaña y Tamoanchan forman una unidad mítica, un soporte articulador de los elementos del mundo. El corazón del espacio se halla en el centro del universo (López Austin, 1994, 185-186, 190). La Montaña Sagrada o el Árbol cósmico se sitúan pues en el centro, en el *omphalos* del universo.

La Montaña Sagrada y los sentidos que apuntamos se reflejan especularmente sobre la tierra, formando reproducciones del gran modelo. La geografía sagrada encuentra en la tierra una transposición fiel en cada espacio, en cada punto de la morada humana. De esta forma, el cerro imita a la Montaña Sagrada en la tierra. En los grandes valles del sureste del país, los cenotes ocupan la posición simbólica del cerro, mientras en otros terrenos son los cerros invertidos, las barrancas, y aun las lagunas, piedras y peñones.

Pero ese gran modelo cósmico se aplica de forma redundante en otros espacios. Así, el centro ceremonial prehispánico –construido de forma cónica– se convierte en réplica de réplica de la Montaña. Y la reproducción del modelo continúa en el templo cristiano, que incluso puede resumir parcialmente los sentidos de la Montaña. En muchas comunidades, los templos se construyeron sobre los centros ceremoniales o en su entorno sagrado, heredando su carga simbólica. Intentaremos demostrar cómo el *Tlachihualtépetl* concentra el peso semántico de la Montaña, examinando para ello el discurso mítico.

La pirámide del Sol y de la Luna en Teotihuacan conforman un paradigma de la proyección especular del cerro en los centros ceremoniales. L. Manzanilla supone que la edificación de la Pirámide del Sol con tierra fértil y material orgánico pudo tener como intención reproducir el cerro de los mantenimientos, el *Tonacatépetl*, como refiere la *Leyenda de los Soles* (Manzanilla, 1994, 53-65). La edificación de la pirámide sobre una cueva natural, pero manipulada para crear cuatro cavidades, representaba, según Heyden, las cuatro regiones del mundo (1991, 502). En tanto, el cuerpo piramidal puede interpretarse como el eje conector de cielo, tierra e inframundo.

#### *1) Cerros, lugar de peregrinaciones*

Alrededor de los cerros sagrados, los indígenas realizaban ceremonias y ritos. Tanto las autoridades estatales como el pueblo coincidían en el culto, muy extendido en el territorio mesoamericano. Los vestigios arqueológicos en el Popocatepetl, la Iztaccíhuatl, el Teoton, Matlalcueye, el cerro Tláloc, el Nevado de Toluca o el Pico de Orizaba denotan arraigo en la costumbre de veneración en ceremonias que congregaban a los miembros de la comunidad. La costumbre de venerar manantiales, ríos y cerros, esencialmente el 3 de mayo, nace de los cultos de estado y públicos de la época prehispánica. Los templos prehispánicos –y aun los católicos– atrajeron buena parte del culto, pues ellos mismos son “cerros”. Incluso los templos establecen contacto visual intencional con los cerros naturales, como sugiere Tichy (1991, 447-460).

Existe una importante línea solsticial entre Tenochtitlan y Cholula (Ponce de León, 2001, 413-446), ambos centros macrorregionales y con abundante actividad religiosa y ritual. Cholula, a su vez, establece líneas visuales con cerros del Valle Poblano-Tlaxcalteca: el Popocatepetl, la Iztaccíhuatl, así como con el cerro de San Miguel en Atlixco, el Teoton, el Tecajete, el Zapotecas, el cerro Teteolotitla, Matlalcueye, el Pico de Orizaba y el Tláloc.

Los centros ceremoniales significativos fueron objeto de culto y peregrinaje antes y después de la Colonia. Resalta en el Valle de México el santuario del Tepeyacac, situado en la ribera norte del Lago de Texcoco, consagrado a la Diosa Madre, *Tonantzin*, “Nuestra Venerable Madre”, que se resemantizó más tarde en el culto a la Virgen de Guadalupe (J. Lafaye, 1999). En el cerro

Huixachtécatl, en el Valle de México, se escenificaba la fiesta del Fuego Nuevo al término del ciclo de 52 años, la atadura cíclica, el *Xiuhmolpilli*, en un templo denominado *Ayauhcalli*, “Casa de Niebla”.

Por otro lado, el santuario conocido como “San Señor de Chalma”, también en el Valle de México, edificado entre cerros, era lugar de veneración de *Oztotéotl*, “Dios de la cueva”, venerado originalmente en una cueva y a quien se ofrendaban corazones de niños. El templo cristiano de la región, actualmente recibe peregrinaciones de tierras lejanas, como antes el dios tutelar *Oztotéotl*.

#### *m) El cerro-templo y el dios patrono*

La montaña era residencia del dios patrono, protector de su población y portador de las lluvias. Solían prestar ayuda en todo orden de la vida, en la contienda militar y, especialmente, en la actividad agrícola; como pago recibía devoción, ofrendas de alimento, flores, copal, hule:

En todas las ciudades, villas y lugares de esta Nueva España en su infidelidad tenían los indios un dios particular, y aunque los tenían todos y los adoraban y reverenciaban y celebraban sus fiestas, empero, uno en particular señalado, a quien como abogado del pueblo, con mayores ceremonias y sacrificios honraban, como hacen ahora, que, aunque solemnizan las fiestas de los santos todos, empero la fiesta del pueblo y advocación de él celébranla con toda la solemnidad posible, y así era antiguamente en las fiestas de los ídolos, que teniendo cada pueblo su ídolo por abogado, en su día hacían excesiva fiesta y gasto (Durán, tomo I, cap. VI, 61).

Sus dioses demandaban como tributo corazones de hombres, su sangre, alimentos, flores o copal. Mauss sostiene que el intercambio entre dioses y hombres estimula a los espíritus, motivando bondad y generosidad. Según esto, si la ofrenda es rica, corresponderán mayores beneficios (Mauss, 1979, 171). Los dioses patronos, por otro lado, también sancionan, frecuentemente con dureza, enviando enfermedades y muerte a infractores de sus normas, de la “costumbre” impuesta desde tiempos remotos. Al mismo tiempo, guardan en su morada (cerros y templos) los “corazones”, *achtopa tlacaxinachtli*, “las primeras semillas humanas”, las esencias de cada cosa o la fuerza de los seres heredada de sus antepasados. Los dioses patronos, habitantes del cerro-templo, pertenecían al mundo serpentino (López Austin, 1994, 170; 1989, 62-63).

Aún hoy, en el templo se intercambian bienes y se reaviva la fuerza divina mediante la ejecución de ritos; ahí se construyen nexos ideológicos entre los miembros de la comunidad que les permiten reconocerse y compartir una identidad común.

#### *n) La Montaña y el Árbol cósmico*

La Montaña Sagrada y el Árbol cósmico presentan funciones cercanas (Toporov, *et. al.*, 2002, 336). Ambos resumen el modelo del universo y desempeñan un papel similar en las concepciones de los pueblos mesoamericanos. En Mesoamérica ambos símbolos coexisten. Las construcciones

imaginativas se proyectan en múltiples objetos del mundo real, como el cuerpo humano, el cual muestra una estructura trimembre (cabeza, tronco y extremidades) como el Árbol Cósmico y la Montaña. Así, los tres constituyen un *imago mundi*, un microcosmos.

La Montaña, como el Árbol, se asienta en el ombligo de la tierra y por ello suele estar rodeada de abundantes árboles en las pictografías. En sus representaciones pueden coincidir varios signos del mismo modelo. En los códices aparecen montañas o cerros con árboles creciendo sobre ellas o al lado, proponiendo dicha asociación.

El *Tlachihualtépetl*, cerro artificial de Cholula, aparece en la *Historia tolteca-chichimeca* con un sauce blanco al lado, réplica del Árbol cósmico, y con un carrizal, distintivo de poder; muestra además en la cúspide una gran rana, símbolo de la fertilidad (Bernal García, 2006) y personificación de la divinidad regente.

#### *o) La Montaña y las piedras*

En la proyección de las funciones mitológicas de la montaña en otros objetos (templos, cuerpo humano, traza urbana) encontramos una réplica de la Montaña, incluidas todas sus funciones, en las piedras. De hecho, resulta complicado distinguir el culto de ambas. Las piedras sintetizan el modelo universal: está en el centro de la tierra; conecta con cielo, tierra e inframundo; en ellas se lleva a cabo el encanto, la apertura de puertas y la cueva; reciben culto y ofrendas; se asientan sobre las Aguas Primordiales y albergan riquezas.

En Xicotepec de Juárez, en la Sierra Madre oriental, al norte del estado de Puebla, varias comunidades rinden culto el 23 y 24 de junio a San Juan Techachalco, divinidad asociada a un enorme peñón modificado en forma de cerro llamado Xochipila. En la peña reside el dios patrono, a quien ofrendan durante su fiesta alimentos, flores y bebidas. Ocasionalmente emplean recipientes en miniatura. El ritual comprende danzas de petición de lluvias, escenificadas por indígenas provenientes de los pueblos colindantes, así como rezos y limpiezas realizados por chamanes. Durante el ritual, los mayordomos interpretan un sonido rítmico sobre un ser zoomorfo, el *Teponaztle*, que a veces se identifica con san Juan, pero básicamente es una divinidad que tutela el cerro-piedra. Este personaje con cara de mono o gato, elaborado de madera (o piedra, según lo perciben los asistentes al rito), es hijo del cerro y tiene por costumbre fumar e ingerir refino. Debe abrigarse pues siente las inclemencias del tiempo. Esta peña cumple las funciones atribuidas a la Montaña Sagrada (Rivera, Información etnográfica del 23-24 de junio y del 19-20 de julio de 2004, de 2005, 2006 y 2007).

#### *p) La montaña, portentosa obra de seres sobrenaturales*

La Montaña, como todo el universo, fue creada por seres divinos. Sus réplicas en la tierra (el cerro,

el centro ceremonial o el templo) fueron elaboradas por intervención divina.

Actualmente en la tradición oral permanecen testimonios de la labor portentosa de los dioses al crear el mundo. En la *Historia de México* se refiere el mito de creación del cielo y tierra y como del cuerpo de ésta, la diosa Tlaltecuhli, forman varias partes del paisaje, “hicieron de sus cabellos, árboles y flores y yerbas; de su piel la hierba muy menuda y florecillas; de los ojos, pozos y fuentes y pequeñas cuevas; de la boca, ríos y cavernas grandes; de la nariz, valles y montañas” (108). Los constructores, por otro lado, pueden ser gigantes o seres extraordinarios por su fuerza y poder. También la montaña artificial es obra divina.

Erigir un templo cristiano en un punto de la geografía puede obedecer a una determinación sobrenatural; la divinidad informa su voluntad mediante una hierofanía. De esta forma, la montaña aparece como producto de la voluntad y labor divinas.

#### *q) Caminos bajo los cerros*

En el imaginario popular es recurrente la creencia en túneles que corren bajo la superficie terrestre, conectando edificios o puntos del paisaje. Usualmente, esos túneles unen templos o un templo con un dios-cerro. La tierra se percibe como un sistema venoso perfectamente comunicado. Esta concepción probablemente proviene de ciertas ideas sobre que existieron en Mesoamérica. Según esto, por las entrañas de la tierra, el Tlalocan, había un espacio lleno de agua, el cual podía salir a la superficie formando lagos, manantiales, ríos o el mar; colmaban el interior de los cerros y corrían el riesgo de inundar la faz de la tierra si se rompían los cerros voluntaria o accidentalmente:

Y también decían que los montes están fundados sobre el cual, que están llenos de agua, y por de fuera son de tierra, como si fuesen vasos grandes llenos de agua o como casas llenos de agua, y que cuando fuere menester se romperán los montes y saldrá el agua que dentro está, y anegará la tierra. Y de aquí acostumbraron a llamar a los pueblos donde vive la gente *altépetl*, que quiere decir “monte de agua” o “monte lleno de agua” (Sahagún, L XI, cap. XII, 1134).

Muñoz Camargo consigna cómo los cholultecas durante una batalla sostenida contra los españoles esperaron inútilmente que el *Tlachihualtépetl* inundara la ciudad (208-209). Esta idea es congruente con las concepciones actuales, pues aún se cree que la pirámide de Cholula fue erigida sobre las Aguas Primigenias (laguna o brazo de mar) que aún escuchan correr bajo la tierra, como tendremos ocasión de examinar adelante:

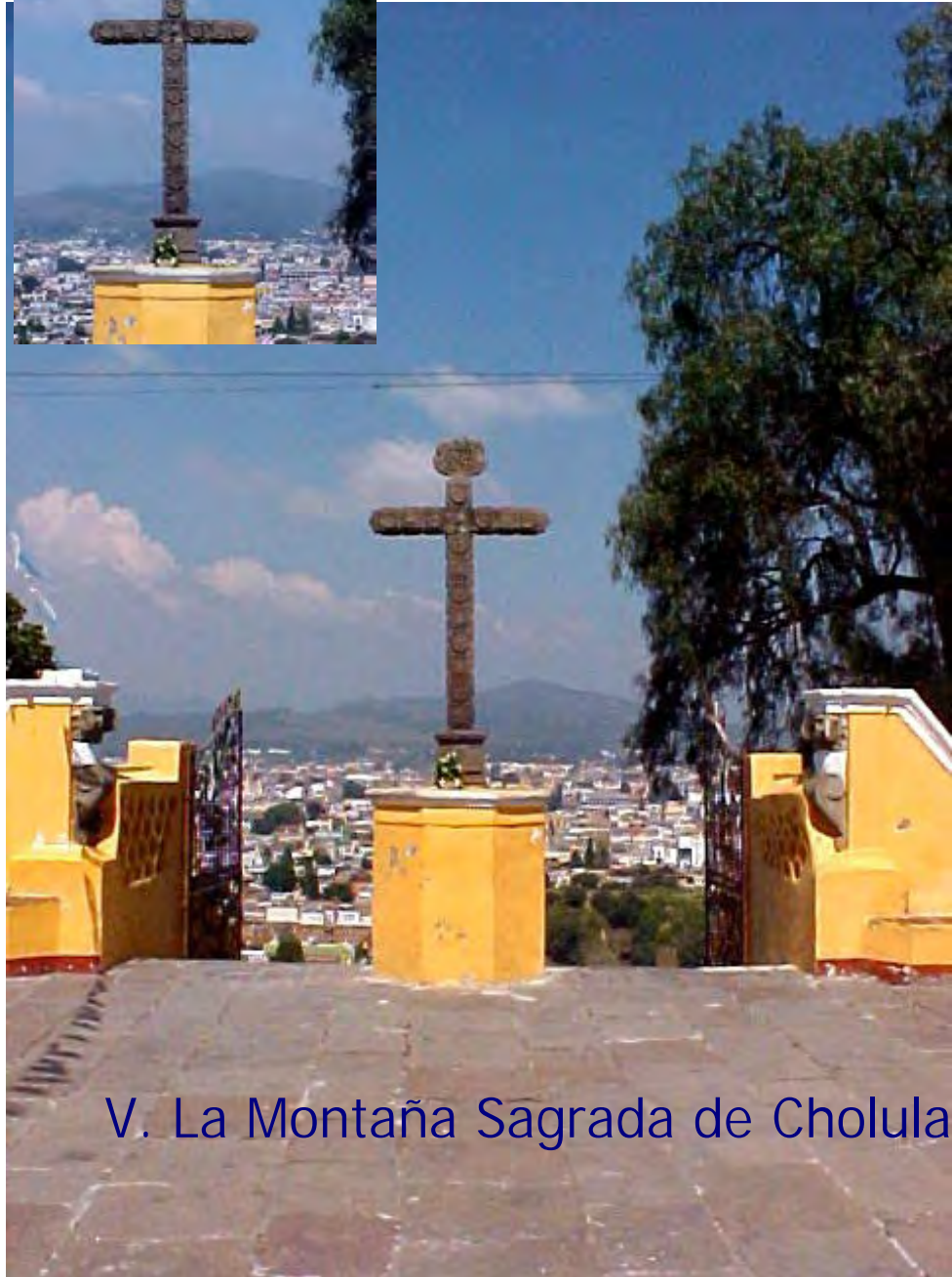
tenían tanta confianza los cholultecas en su ídolo Quetzalcohuatl, que entendieron que no había poder humano que los pudiese conquistar ni ofender [...], que con rayos y fuego del cielo los habían de consumir y acabar y anegar con aguas [...], que de los mismos templos de sus ídolos habían de salir y manar ríos caudalosos de agua para los anegar [...]; mas visto por nuestros tlaxcaltecas que nuestros españoles apellidaban a Santiago y que comenzaban a quemar los españoles los templos de los ídolos y a derribarlos por los suelos, profanándolos con gran determinación, y como no veían que hacían nada ni caían rayos, ni salir los ríos de agua, entendieron la burlería y cayeron en la cuenta de cómo era todo falsedad y mentira (Muñoz Camargo, 207-209).

Incluso al caer un fragmento de muro del templo de Quetzalcóatl, el *Xiuhcalco*, decían que inmediatamente brotaba agua, y para no anegarse acostumbraban sacrificar niños de 2 a 3 años, y con su sangre y otros materiales lo reparaban (Muñoz Camargo, 211).

El mundo divino es un reflejo del mundo humano, pero idealizado. Construido el arquetipo, se convierte en paradigma que será imitado constantemente. El modelo divino expresa en su organización, en la disposición jerárquica de sus divinidades y en sus relaciones, todas las contradicciones de la organización social. Y en este juego de construcciones, el mundo divino proyecta ahora sus arquetipos, sus formas sublimadas en la morada de humana. El paradigma de la Montaña que hemos visto, fundamental en la cosmovisión, obedece a esta lógica de construcción de concepciones.

Queda ahora comprobar su aplicación en el imaginario de la Ciudad Sagrada de Cholula.





V. La Montaña Sagrada de Cholula

## V. *La Montaña Sagrada de Cholula*

Las poblaciones indígenas de México aún conservan en su memoria fragmentos de la visión del mundo de sus ancestros. La evocación de su pasado vive en sus ritos y costumbres, sus prácticas alimentarias, en las historias que suelen contar los ancianos. No obstante, al lado de estas creencias convive, superpuesta, la visión del mundo occidental; ambas concepciones han coexistido por cinco siglos en el mismo territorio y, como producto de esa interacción, originaron una nueva expresión. En este contexto, la tradición oral atesorada por los cholultecas descubre una visión del mundo resemantizada. Sus concepciones adquieren forma en mitos, cuentos y leyendas, que son, por lo mismo, vehículo de formulaciones de pensamientos, de creencias de dos culturas (prehispánica y occidental). En esos relatos perduran, en consecuencia, signos en evidente proceso de síntesis. Por estos discursos conocemos su lectura del mundo y cómo construyen una identidad comunitaria. Albergan explicaciones sobre acontecimientos sobrenaturales, acciones de santos y vírgenes, de hombres, magos y aun animales maravillosos. Son relatos fantásticos, con rasgos míticos, y mitos propiamente hablando; todos se nutren de lo que López Austin llama “la creación mítica” (1992, 125). Al narrar el mito, al rememorar la historia, se actualiza el instante del origen, entonces el pasado remoto invade a los interlocutores, situándolos en el otro espacio-tiempo. Contar un mito contribuye a mantenerlo vivo en el imaginario individual o colectivo; así, la originalidad individual, cierta inventiva del narrador, enriquece la historia, transformándola o reinventándola, ya sea con acciones o personajes nuevos o con gestos y tonos del discurso. La investigación etnográfica, de recopilación de mitos y tradición oral, la realizamos en San Pedro, San Andrés Cholula y Santa María Tonantzintla. En Cholula, particularmente en San Andrés, descubrimos una singular competencia discursiva. Permanentemente se renueva la narración, se evocan y recuentan los relatos a quien desee escucharlos. Mitos, cuentos y leyendas han circulado desde tiempos inmemoriales, y aún son conocidos más allá del territorio de Cholula.

### *Retorno a la morada divina*

Así lo vinieron a decir,  
así lo asentaron en su relato  
y para nosotros lo vinieron a dejar en sus papeles  
los ancianos, las ancianas.  
Eran nuestros abuelos, nuestras abuelas,  
nuestros bisabuelos, nuestras bisabuelas,  
nuestros tatarabuelos, nuestros antepasados,  
se repitió como un discurso su relato,  
nos lo dejaron,  
y vinieron a legarlo  
a quienes ahora vivimos,  
a quienes salimos de ellos.

Nunca se perderá,  
nunca se olvidará,  
lo que vinieron a hacer,  
lo que vinieron a asentar en sus pinturas,  
su renombre, su historia, su recuerdo.  
Así en el porvenir  
jamás perecerá, jamás se olvidará  
siempre lo guardaremos  
nosotros hijos de ellos...  
Quienes tenemos su sangre y su color,  
lo vamos a decir, lo vamos a comunicar.

Fernando Alvarado Tezozomoc, *Crónica Mexicáyotl*.

La pirámide de Cholula, conocida en otros tiempos como *Tlachihualtépetl*, es un lugar sagrado que por su nombre –“cerro fabricado” o “cerro de mano”– evoca a la Montaña Sagrada, tanto por su grandiosidad arquitectónica como por la función mitológica que descubren los testimonios de los habitantes de la población. Esta “montaña artificial”, hecha a mano, ha dado origen a un conjunto vasto de mitos y relatos en varias comunidades, algunos muy antiguos, que evocan el momento de su construcción por unos gigantes mitológicos para penetrar en las regiones celestes, mientras otros describen su destrucción a manos del Arcángel Miguel.

El mito de construcción de la pirámide de Cholula llega a nosotros erosionado por el tiempo, pues su historia ya muy fragmentada aparece dispersa en numerosos relatos. Para reconstruir la trama articulamos esas historias, rehaciendo la lógica de la intriga. Los relatos que articulamos para reconstruir el mito de origen del *Tlachihualtépetl* son “La laguna interior”, “El mar bajo San Andrés”, “Cholula, tierra santa”, “El cerro de mano”, “Las proezas de los gentiles”, “El alma del cerro”, “La construcción de la pirámide”, “Los tesoros de la pirámide”, “El cerro tapado” y “El arcángel Miguel” e integran parte de la *Antología de relatos de Cholula*.

Las concepciones intercaladas paulatinamente van afirmando una idea: la pirámide de Cholula es una réplica de la Montaña Sagrada en su función mitológica. La historia da inicio con la descripción del mundo antes del proceso creativo, prosigue con una expansión de acciones relativas a la construcción del centro ceremonial, para concluir con su destrucción “simbólica”. En la primera de dos secuencias de acciones, *La conquista sobrenatural del cielo*, examinaremos las creencias en torno a la construcción del centro ceremonial dedicado a *Chiconauhquiáhuítl* por unos gigantes –“los gentiles”–, con el propósito de restablecer contacto entre cielo, tierra e inframundo; en la segunda secuencia, *Destrucción de la pirámide de Cholula*, presenciamos la destrucción del centro ceremonial por el Arcángel Miguel, una vez consumada la conquista, y la apropiación de la fuerza sagrada y del templo por la Virgen de los Remedios, su poseedora actual.

#### *La conquista sobrenatural del cielo*

Los habitantes de Cholula afirman que durante el tiempo primigenio, antecedente de la edificación del *Tlachihualtépetl*, tiempo relacionado con la perfección de los comienzos, en el punto de construcción del centro ceremonial, antigua morada de *Chiconauhquiáhuítl*, solamente había agua.

En la mitología mesoamericana el origen del universo inicia de forma similar, en el agua. Tanto los mitos de los antiguos mexicanos o los mayas coinciden (Popol Vuh, 1ª. parte, cap. I, 23).

Una laguna o un brazo de mar constituyen el antecedente de la creación de la pirámide. Don Tomás, originario de San Andrés Cholula, recuerda:

dicen que antes los antiguos abuelos de aquel tiempo decían:

–No, este lugar lo vamos a tapar porque cuando tenemos que morir pero tenemos que resucitar y cuando véngamos de regreso, vamos a tener este cerro de señal pa cuando véngamos.

Porque era un lago grande, vaya, donde nacía harta agua [...], nacía agua y, y pues ya todas esas cosas tán cubiertas [...], nacía harta agua, pero se pasaba el agua, se pasaba porque antes fue, este, fue como una laguna (Tomás Xicalli Solís, “La laguna interior”).

El agua en el entorno de la creación supone lo amorfo e indiferenciado, la inexistencia, condición precedente de toda forma; por ello encarna la virtualidad, el antecedente de toda creación y forma de vida. Del agua surgen las formas, es matriz de todas las posibilidades de existencia y cimiento del mundo (Eliade, 1964, 179-180).

Se trata, probablemente, de las Aguas Primordiales, donde el mundo cobrará forma precisa. Antiguos mitos del México prehispánico reiteran el inicio del mundo de forma similar: “Y luego [los dioses] criaron los cielos, allende del treceno, e hicieron el agua y en ella criaron a un peje grande, que se dice Cipactli, que es como caimán, y de este peje hicieron la tierra” (*Historia de los mexicanos por sus pinturas*, cap. II, 25). El poder generador del agua del brazo de mar o de la laguna prepara el espacio para la actividad fundacional: la construcción del templo y la población de Cholula. De esta forma, la pirámide, como la Montaña Sagrada arquetípica, están rodeadas por esas aguas, “aquí pasa un brazo de mar que atraviesa así, aquí del cerro de la Santísima [...]. Pos yo creo que los que tengan buen oído, su signo o qué, si bien que oyes como la mar va haciendo ruido, oyes que corre el agua”.<sup>1</sup>

Edificar una construcción sobre el agua corresponde a asignar forma determinada al espacio. El agua es en este caso antecedente de los seres, del transcurso temporal, de todo lo existente sobre la tierra:

Donde está el santuario no es un cerro criado porque lo haiga criado Dios, o que haiga brotado, sino es un cerro idólatra que se hizo, se transformó por equis causa que era un, es una laguna que había hace siglos, que no sabemos, hace siglos era una laguna y en esa laguna taba [repleto] de agua (Manuel Tlachi Aca, “El cerro de mano”).

El “cerro de mano”, como coloquialmente se designa a la pirámide de Cholula, en su calidad de montaña “artificial”, se convertirá en el punto central del poblado, su *omphalos*, en cuya base reposan las aguas del inframundo.

### *Edificación del centro ceremonial*

---

<sup>1</sup> Ricardo Tlachi Aca, “El mar bajo San Andrés”. Confrontar asimismo la versión de Refugio Gallegos, “El mar bajo San Andrés”.

Agarraban entre cuatro hombres y levantaban su casa [...], entre cuatro hombres levantaban su casa, y dicen que ya se la cargaban y se la llevaban allá, al cerro [...].

Cuando había casas, cuando no, agarraban, trasladaron la tierra de Amecameca para en cordillera para subir el cerro, la cordillera [...], en mano se trasladaban el adobe; la tierra que tiene el santuario lo tiene Amecameca, así, amarillito [...], porque ellos, la idolatría, querían alcanzar el cielo.

Ricardo y Manuel Tlachi Aca, “Las proezas de los gentiles”.

La presencia del “agua sagrada” abre la posibilidad de construcción de la pirámide de Cholula por intervención positiva de seres sobrenaturales, unos gigantes de enorme poder y fuerza, dirigidos por las divinidades prehispánicas. Estamos ante un acto doble, divino y material, de manufactura del templo, de diseño de una montaña artificial (Sagrada) en un valle que carece de elevaciones geológicas. Para constituir el templo, los gigantes recurren a dos procedimientos: desprender las casas de los habitantes de Cholula desde sus cimientos para colocarlas sobre la laguna, revelando así enorme fuerza sobrehumana:

Ellos empezaron, como eran hombres fuertes como Sansón, tumbó la Iglesia, así estos que agarraban con cuatro hombres toda la casa, pues ese tenían pacto con el espíritu malo, agarraban y fueron tapando, fueron huyendo, tapando la laguna hasta que la taparon (Manuel Tlachi Aca, “Las proezas de los gentiles”, versión 1).

Numerosos testimonios de los habitantes de Cholula certifican la proeza de sus antepasados míticos: edificar el templo y organizar el espacio.<sup>2</sup>

Quienes negaban a sus hijos para el sacrificio de los dioses perdían su vivienda, empleada para engrandecer el centro ceremonial. En ciertas ocasiones, los dioses perciben la llegada al cielo de los gigantes porque introducen aromas pestilentes del mundo humano:

I: ... dicen que cuando ya estaba muy alto el cerro, que nosotros apestamos ante la ley de los cielos [...], sí, que apestamos, entonces que Dios Nuestro Señor mandó a San Miguel a ver que cosa era lo que apestaba, se encontró con que el... ya estaban subiendo la gente de aquí de la tierra parriba, entonces que el Señor San Miguel, con un espadazo que le dio al cerro, que vuela en pedazos el cerrito.

E: ¿Y ese cerro lo hicieron esos gentiles?

I: Los gentiles... gente como nosotros, más que eran poderosos, sí, dice que por ejemplo, uno se portaba mal, por ejemplo, entos no era otra cosa que lo castigaban, llegaban y le dicen, por ejemplo, esta casa, para variar, de las cuatro esquinas levantaban la casa, y la iban a tirar allá.

E: ¿Eran fuertes?

I: Eran muy fuertes, usted se imagina levantar una casa entre cuatro. [Eran] los gentiles, los abuelos (Nicolás Solís, “Las proezas de los gentiles”).

---

<sup>2</sup> Cfr. las versiones de “Las proezas de los gentiles” de Manuel Tlachi Aca, versión 2), Ricardo Tlachi y Maura Cuatlego.

Los gigantes producirán con su construcción la montaña “artificial” de ese territorio, una diferenciación del espacio; ahora existe un punto no santificado, el valle o la planicie, más la pirámide, elevación vertical, sagrada, réplica de la Montaña, el espacio trascendente por excelencia. Así, la construcción representa una ruptura de niveles y la instalación de un punto central. En el centro se manifiesta lo trascendente, es el cosmos perfecto porque concentra, a escala reducida, la arquitectura del universo. “El cosmos verdadero está en el centro”, dice Eliade (1985, 42), desde ahí puede extenderse el mundo hacia las cuatro esquinas, porque el centro donde se eleva la montaña es el “corazón” del espacio, donde se rompen los niveles y se abre un acceso por lo alto y lo bajo.

La historia mítica del *Tlachihualtépetl* ha perdurado entre los habitantes de Cholula desde tiempos inmemoriales. Logramos atestiguar su pervivencia en la tradición oral por testimonios coloniales. Durán proporciona una versión en torno a la edificación del “cerro de mano” recopilada de un anciano habitante de Cholula en el siglo XVI que, a decir del dominico, era buen conocedor de su tradición. Con algunas modificaciones, nos cuenta la misma anécdota:

me empezó a contar un viejo natural de Cholula, de edad de cien años, que de puro viejo andaba ya inclinado hacia la tierra, asaz docto en sus antiguallas. Al cual, rogándole me alumbrase de algunas cosas para poner en esta mi obra, me preguntó que de qué materia quería me tratase. Yo, como me topé con lo que deseaba, le dije que desde el principio del mundo, en lo que a su generación indiana tocaba y tenía noticia. El cual me respondió:

–Toma tinta y papel, porque no podrás percibir todo lo que yo te diré. El cual empezó de esta manera:

“En el principio, antes que la luz ni el sol fuese creado, estaba esta tierra en oscuridad y tiniebla y vacía de toda cosa creada. Toda llana, sin cerro ni quebrada, cercada de todas partes de agua, sin árbol ni cosa criada. Y luego que nació la luz y el sol en el oriente, aparecieron en ella unos hombres gigantes, de deforme estatura, y poseyeron esta tierra. Los cuales, deseosos de ver el nacimiento del sol y su ocaso, propusieron de lo ir a buscar. Y dividiéndose en dos partes, los unos caminaron hacia poniente, los otros hacia oriente.

Estos caminaron hasta que la mar les atajó el camino, de donde determinaron volverse al lugar de donde habían salido, y vueltos a este lugar, que tenía por nombre *iztac zulin inemian*, no hallando remedio para poder llegar al sol, enamorados de su luz y hermosura, determinaron de edificar una torre tal alta que llegase su cumbre al cielo, y llegando materiales para el efecto, hallaron un barro y betún muy pegadizo, con el cual a mucha prisa empezaron a edificar la torre. Y habiéndola subido lo más que pudieron, que dicen que parecía llegar al cielo, enojado el Señor de las alturas dijo a los moradores del cielo:

‘¿Habéis notado cómo los de la tierra han edificado una alta y soberbia torre para subirse acá, enamorados de la luz del sol y de su hermosura? Venid y confundámoslos, porque no es justo que los de la tierra viviendo en la carne, se mezclen con nosotros.’ Luego en aquel punto salieron los moradores del cielo por las cuatro partes del mundo, así como rayos, y les derribaron el edificio que habían edificado. De lo cual asombrados los gigantes y llenos de temor, se dividieron y derramaron por todas las partes de la tierra” (Durán, Tomo II, Cap. I, 17).

Algunos cholultecas identifican a los gigantes, *quinamentin*, con sus ancestros o “anteabuelos”, mientras otros reconocen en ellos a “idólatras” o “gentiles”. Eran personajes de enorme potencia física y gran tamaño, diferentes a la población actual. Algunas variantes del mito, ricas en detalles, resaltan sus cualidades:

unas mujeres que tienen unas manotas hasta por acá (indica una extensión entre 30 y 40 cms), así, unos brazos hasta por aquí... unas manísimas pero grandes, las manos están amplias, amplias, grandotas, mejor dicho, extensas, vaya. Los hombres entre seis levantaban una casa y le, le iban a llevar, la llevaban allá, por eso hicieron el cerro. Que allá está pegada una casa [...], ese cerro lo hicieron para llegar al cielo a, a llegar a entrar (Galdino Solís, “Las proezas de los gentiles”, versión 1).<sup>3</sup>

El segundo recurso constructivo para engrandecer la pirámide de Cholula empleado por los gigantes radica en transportar adobe de lejanas tierras. Para ello forman una cadena humana, de colaboración solidaria, pasando de mano en mano adobes desde Amecameca, hasta llegar al *Tlachihualtépetl*.

Elevar el cerro para establecer comunicación permanente con cielo e inframundo parece ser la empresa de los gigantes. Todas las versiones del mito concuerdan:

Formaron el cerro, que lo trajeron los adobes de Amecameca de mano a mano. Se formó una fila de gentes, diario, diario, diario los adobes los pasaban de mano a mano, aquí lo pasaban y se lo daban a este y lo otro se lo pasaba y de nuevo recibía este otro y lo pasaba de mano en mano, a modo que otro a subirlo, a subirlo, otros a pegarlo, modo que así hicieron el... la pirámide, ya dicen que ya estaba, ya estaba muy alto, querían saber, que ya oían que, que cantaban los ángeles y serafines allá en el cielo. Desde entonces dicen que hubo un, que por obra de Nuestro Señor ya no dejaron que siguieran, este, siguieran creciendo (Tomás Xicalli Solís, “El arcángel Miguel”).<sup>4</sup>

La disposición de la vivienda, del templo o la ciudad obedecen, como hemos visto, a una intención por reproducir los arquetipos del mundo divino. La pirámide sigue el paradigma de la Montaña Sagrada, forma y función del modelo se siguen paulatinamente. Cerro/valle establecen opuestos complementarios en un eje semántico del espacio. El “cerro de mano” instaaura el centro, asiento del corazón del cerro, de su alma:

La leyenda que yo sé es desde que empecé a crecer, empecé a ir a la escuela y todo eso, hay un túnel que entra y en ese túnel es el centro, es el centro de la iglesia, está una cosa como torre y sale para arriba y es la que, es la que, es la alma, de que dicen que es la alma del cerrito, la que está cargando la iglesia, todo el cerro está alrededor, pero es un como túnel que le da vuelta, así, antes dicen que entraban y vían todo eso, ahora ya no, porque ahora ya, ya es diferente, ora ya entran así, ya no ven nada, ya nomás ven los canales y todo eso, pero ya no (Salomón Tetlacua, “El alma del cerro”).

Amecameca, lugar de origen del adobe de la pirámide, suministra una referencia para comprender la composición del “cerro fabricado”. Sahagún y Chimalpain proporcionan dos historias acerca de la ocupación del Altiplano Central. A pesar de ciertas diferencias, coinciden en un punto: ambos relatos determinan que la Tierra Prometida, Tamoanchan, está frente a los volcanes nevados, el Popocatepetl y la Iztaccíhuatl. Según Chimalpain, las etnias olmecas, xicalancas, xochitecas,

---

<sup>3</sup> Consultar asimismo las interesantes versiones de “Las proezas de los gentiles” de Hermenegildo Zempoaltécatl Murguía, Teodoro Cortés y Galdino Solís, en su versión 2.

<sup>4</sup> La versión de Tomás Xicalli Solís de “El cerro de mano” también es elocuente.

cocolcas y quiyahuistecas, que habitaron el norte de México, llegan a la zona del Popocatepetl y la Iztaccíhuatl para fundar su ciudad, guiados en su peregrinar por su divinidad tutelar. Su lugar de procedencia, arquetipo de Tamoanchan, será a su vez modelo del nuevo asentamiento. Al llegar al área de los volcanes, prodigiosamente surge de un cerro “una fuente de aguas maravillosas” donde identifican a una diosa. En torno a las aguas, llamadas *chalchiumatlálatl*, “aguas verdiazules preciosas”, edifican un templo. De esta forma, fundan una réplica de Tamoanchan. Es Tamoanchan Chalchihmomozco (López Austin, 1994, 47-63). Tiempo después,<sup>5</sup> Tamoanchan (terrestre) es invadida por los totolimpanecas, que pretenden apropiarse de la ciudad. Entonces *Atonaltzin*, su *tlatoani*, ante tales acontecimientos decide destruir su templo (montaña) lanzándole una flecha, provocando el derrame de las “aguas verdiazules preciosas”, que hierven para secarse posteriormente. Los grupos que habitaban Tamoanchan Chalchihmomozco emigran, mientras los totolimpanecas se apoderan de la ciudad, conocida como Chalco Amaquemecan, actualmente Amecameca, en el estado de México. No es casualidad que el adobe de la pirámide de Cholula provenga de Amecameca. Suponemos que con el adobe de Tamoanchan Chalchihmomozco, réplica de la Montaña Sagrada, erigen una nueva Tamoanchan, *Tollan Cholollan Tlachihualtépetl*.

La versión proporcionada por Sahagún parte del momento de llegada de varios grupos al norte de México a Panutla. Continúan su peregrinar para asentarse en Cuauhtemalla, después de una travesía hacia los volcanes nevados. Por ese camino arriban a Tamoanchan, donde los abandona su dios Ehécatl y sus sabios, quienes los guiaban. Sahagún evalúa la factibilidad de los hechos:

En venir hacia el mediodía a buscar el Paraíso Terrenal [Tamoanchan] no erraban, porque opinión es de los que escriben que está debaxo de la línea equinoccial; y en pensar que es algún altísimo monte tampoco yerran, porque así lo dicen los escritores quel Paraíso Terrenal está debaxo de la línea equinoccial y que es un monte altísimo que llega su cumbre a la luna (Sahagún, L. I, Pról., I, 34-35).

Chimalpain y Sahagún concuerdan en la localización de Tamoanchan frente a los volcanes nevados. Sahagún insiste en que se trata de un “altísimo monte”, cuya cúspide “llega a la luna”. El centro ceremonial de Cholula, por su parte, estableció comunicación con el cielo:

[El cerro] lo construyeron los gentiles como para escuchar ya el cielo, según dicen que ya estaba llegando, ya escuchaban, por eso ese cerro fue construido [...] es pura construcción de adobe, no tiene piedra mucho, pero como es poder infinito de Dios no se deshace, no se deslavaba, para decirlo así, tá firme (Hermenegildo Zempoaltécatl Murguía, “El arcángel Miguel”).<sup>6</sup>

La función de la pirámide es similar a la del “altísimo monte” de Sahagún. Suponemos se trata del *Tlachihualtépetl*. Como la Tamoanchan de Amecameca, la pirámide de Cholula descansa sus cimientos en las Aguas Primordiales de acuerdo con el mito, se trata del agua contenida dentro de la

---

<sup>5</sup> Según el relato de Chimalpain alrededor de 1261.

<sup>6</sup> Consultar al respecto la versión de Lucy Cervantes Coutle, “Las proezas de los gentiles”.



pirámide y que al salir podría inundar la faz de la tierra. Además, la pirámide protege en su interior una fuente de agua sagrada, “en el centro del santuario está una fuente de oro [...], está ahí el reinado encantado”,<sup>7</sup> rodeada por un jardín que evoca al Tlalocan, lugar “fresco y ameno”, o a Tamoanchan, donde “hay arboleda y bosque”. Esa fuente, creen los habitantes de Cholula, puede verse solamente en momentos especiales, el 3 de mayo, 24 de junio o 31 de diciembre, porque la pirámide es un encanto, “Esa fuente dorada la hicieron los príncipes, los reyes, un reinado que vivía allí, esa fuente la mandaron a hacer [...] porque eran sabios”,<sup>8</sup> son “nuestros abuelitos”, como los identifican los cholultecas. El agua sagrada contenida en la pirámide fue resguardada para impedir su destrucción, como sucedió en Chalchiuhmomozco. Numerosas variantes coinciden:

ya se murió un señor que era sacristán de allá [Santuario de la Virgen de los Remedios], ese me dijo, porque tenía sus becerritos, iba a cuidar, cuidaba la iglesia porque estaba muy abandonada [...], cerraba y cuidaba sus becerritos, toces dice un día en la mesita esta que está allá arriba, no el altar de la iglesia sino la que bajan donde echan los cuetes, allí cuidaba y ahí le agarró el sueño en debajo del pirul y cuando él despertó, este, pues ve que ya no están sus becerros y ya vio la fuente, la fuente tiene cuatro leones de oro, es una fuente que está cuatro leones de oro y, este, una fuente muy bonita que nunca lo ha, nunca lo ha conocido ni lo ha visto, esa fuente está allí, pero está encantada. La fuente está encantado, esa nunca lo van a sacar, aunque quieran, nunca lo van a sacar, no [...]. Nomás cambio la vista, vaya, lo figurado y con esto ya está como siempre, ya no vio la fuente, le digo a usted (Manuel Tlachi Aca, “Los tesoros de la pirámide”).<sup>9</sup>

Tamoanchan de Chimalpain y Sahagún, presente en sus relatos, es Cholula, modelo ejemplar de ciudad mítica, la metrópoli aún habitada desde el Formativo, cuyo “cerro fabricado” o *Tlachihualtépetl* instauro contacto con las regiones inferiores, las Aguas Primordiales, y alcanza el cielo. Desde la pirámide pueden avistarse los volcanes nevados; el temperamental Popocatépetl, o Popocatezín, y la Iztaccíhuatl, su consorte.

Proponemos añadir otra Tamoanchan terrenal a las identificadas por López Austin:

- Tamoanchan de Cuauhnahuac, Cuernavaca.
- Tamoanchan próxima al Golfo de México, en versión de Sahagún.
- Tamoanchan de Chalchiuhmomozco, en Amecameca, citada por Chimalpain (López Austin, 1994, 46-48)
- Tamoanchan de *Tollan Cholollan Tlachihualtépetl* (fotos 1, 2 y 3), la Metrópoli Sagrada, donde eran venerados “todos los dioses”.

---

<sup>7</sup> Cfr. “Los tesoros de la pirámide” de Pablo Tomé González.

<sup>8</sup> Galdino Solís, “Los tesoros de la pirámide”.

<sup>9</sup> Cfr. a Pablo Tomé González y a Ricardo Tlachi Aca en “Los tesoros de la pirámide”.



Fotos 1, 2, y 3. La pirámide de Cholula con el templo a la Virgen de los Remedios, vistas desde San Andrés

Recapitulando, el centro ceremonial de Cholula, consagrado a *Chiconauhquiáhuitl*, se engrandeció con la tierra de Tamoanchan terrenal, Chalchiuhmomozco, sobre las aguas sagradas, convirtiéndose en una réplica de su arquetipo. Posee una fuente de aguas sagradas, encubierta por la estructura del centro ceremonial para impedir su destrucción: “la fuente es de agua, vaya, porque era como laguna, y en eso los antiguos aztecas no fueron tan tontos, lo cubrieron para que nadie se diera cuenta, por eso hicieron el cerro, está hecho de a mano, de puro adobe para tapar, sí”.<sup>10</sup>

En otra versión del mito, la fuente está rodeada de un carrizal. En la tradición mesoamericana, *ácatl* era un signo importante del calendario adivinatorio de 260 días, el *tonalpohualli*, y ocupa la decimotercera posición del calendario. Este signo es portador de los años y está regido por Quetzalcóatl, antiguo dios patrono de Cholula. Ese carrizal (o tular) además establece vínculos con Tollan, lugar de origen del dios. El signo apunta al este, lugar de salida del Sol, que recorre su trayecto en compañía de los guerreros muertos en combate hasta llegar al cenit. En el este quedaba el Tlalocan, el cual forma un eje simbólico con Tamoanchan. Del cenit al oeste,

<sup>10</sup> Tomás Xicalli Solís, “Los tesoros de la pirámide”.

por donde se pone el Sol, realiza el trayecto con las guerreras, mujeres muertas durante el primer parto. En el oeste se halla el *Cihuatlampa*, residencia de la Diosa Madre, venerada muy cerca del *Tlachihualtépetl*, en Santa María Tonantzintla Toda alusión mítica del relato redunda en un mismo significado: el centro ceremonial como eje cósmico y ordenador del espacio. El carrizo además encarna la esencia del dios supremo (Heyden, 1983). La fuente de aguas milagrosas depositadas en las entrañas del “cerro fabricado” apunta a *Chiconauhquiáhuítl*, advocación de Tláloc, quien residía en el templo y guardaba las aguas, los animales del cerro y el camino por el eje cósmico. En la *Historia tolteca-chichimeca* la representación del *Tlachihualtépetl* está acompañada por un carrizal, planta que se expande en zonas húmedas. Ese carrizal encarna el poder gubernamental, tutelado en Cholula por varias divinidades. El poder político y religioso se certificaba en Cholula.

Alrededor del cerro, dicen los cholultecas, florecen el carrizo o la hierbabuena; en su interior encuentran “flores bonitas pero de oro”, dice Celvina.<sup>11</sup> Una fertilidad extraordinaria ocurre especialmente durante el encanto en el templo (3 de mayo, 24 de junio, 8 de septiembre o 31 de diciembre), celebraciones vinculadas con equinoccios y solsticios:

usted sabe que dicen que la... que florea el carrizo ¿verdad? el veinticuatro ¿verdad? Bueno, según dicen que florea el carrizo el día veinticuatro, el día del señor San Juan, sin en cambio, yo he estado siempre con la, aquella desidia de querer ver florear el carrizo, sin en cambio, ha salido a las doce de la noche y estado pues por ahí con la misma mira de que yo nunca lo veo florear (Teodoro Cortés, “Florecen el carrizo y la hierbabuena”).<sup>12</sup>

La pirámide de Cholula guarda en su interior tesoros: una deslumbrante piedra, “como esmeralda”, es el “corazón del cerro”, visible sólo por personas con sacralidad importante, “el que es su signo”, durante un encanto o en revelaciones oníricas, como cuenta don Manuel:

Hubo un sacristán que ya es finado hace tiempo, que estaba allá, cuidaba el templo, me dijo, cuidaba sus toritos, sus becerros, y me dice un día:

—Taba yo, llevé mis reses, las estaba yo cuidando y me agarró el sueño en el pirú que está arriba.

Aunque hay que ver que aquí hay buen pastito, como en la meseta, en la meseta esa onde sube la escalera, en la meseta es en donde ahí había un buen pastito y ahí los llevó sus becerros, estaba y le agarró el sueño y cuando él se dio cuenta despertó y ya no estaban sus becerros, ni estaba donde estaba sino ya había una vista, que se le presentó una fuente... muy bonita, con cuatro leones de oro y, este, en medio de la fuente tenía un estilo como de esmeralda que estaba relumbrando de este tamañito, y es una como espina, así, pero como de esmeralda, dice, relumbraba mucho, dice, pues ora ni me pude levantar porque ya estaba yo perdido, cuando el peón estaba yo mirando dice:

—Eso que dice, no me podía parar.

Que se refriega los ojos, cuando ya se iba a parar sus animales ahí están cuidando y se perdió la fuente, que todo está encantado, ya está encantado (Manuel Tlachi Aca, “Los tesoros de la pirámide”).

---

<sup>11</sup> Celvina Pérez Tepanécatl, “Flores en el cerro”.

<sup>12</sup> Cfr. los relatos “Florecen el carrizo y la hierbabuena” de Leobardo Xicalli y “Flores en el cerro” de Celvina Pérez Tepanécatl.

La disposición del centro ceremonial de Cholula evoca, en otro contexto, el arquetipo del templo de Jerusalén. Según esto, el templo terrestre repite en su traza arquitectónica el modelo de la Jerusalén celeste, el templo sagrado por excelencia, a escala microcósmica del universo (Hani, 2000, 15); así, el templo cristiano conforma una imagen del mundo. De este modo, reproduce los reinos vegetal y animal, el mundo humano y divino, a tal punto que puede comprenderse como un “paisaje petrificado”, el paraíso terrenal asentado al oriente, en cuyo centro se eleva el Árbol de la vida, del cual parten cuatro grandes ríos que dividen el paraíso en forma de cruz. El árbol encuentra su modelo en la Jerusalén celeste, así como los ríos que fluyen de una montaña (Hani, 2000, 28). El templo cristiano es el reflejo en la tierra del arquetipo celeste, del que toma su sentido fundamental:

[Rememorando un viaje guiado por un ángel, dice Juan] me llevó en espíritu a un monte grande y encumbrado, y me mostró la ciudad santa de Jerusalén, que descendía del cielo y venía de Dios (Apocalipsis, 21, 10).

Es de advertir que la ciudad es cuadrada, y tan larga como ancha (Juan, 21, 16).

En la geometría plana, las figuras del cuadrado y el círculo son fundamentales para la disposición y sentido del templo, pero en el plano vertical, de la geometría del espacio, son el cubo y la esfera, los que reproducen la tierra y el cielo respectivamente. La construcción del templo “cristaliza” en el cuadrado los ciclos de tiempo en movimientos circulares (Hani, 2000, 28; Champeaux y Sébastien, 1989, 176). Estos elementos geométricos del espacio suelen aplicarse en la cúpula y el cubo que se refleja en las puertas o en el tabernáculo del templo. En el plano vertical, en dirección al cielo, se fija un eje central que conecta cielo y tierra; ese eje constituye el “corazón del templo”, encarnado por la piedra del altar, a la vez cuerpo y corazón de Cristo. El templo simboliza de esta forma la unión de cielo y tierra. El altar, además, se erige sobre la Montaña Santa (El Gólgota), símbolo en la tradición judeocristiana del poder divino. La montaña esquematizada toma forma de pirámide, englobando la concepción del mundo y la imagen del paraíso terrestre (Champeaux y Sébastien, 1989, 110, 140-152). El eje de la montaña, por otra parte, coincide con el eje del mundo, el cual se une al cielo mediante el rayo. De la montaña procede la humanidad y brota la vida. Está asentada en un lago, en cuyo centro se alza el Árbol de la vida. Por la importancia concedida al espacio en la tradición cultural judeocristiana, si se carece de una montaña en el paisaje se construye artificialmente, igualmente en el centro del mundo, territorio idóneo para la manifestación de Dios. En el eje suelen consumarse varios rituales, como el holocausto del cordero o la quema de incienso; ahí también se ofrenda a Dios (Hani, 2000, 114).

Penetrar al templo constituye un acto trascendente que requiere un rito, pues es un lugar temible por su fuerza. Su puerta permite pasar al otro mundo, al más allá, morada de la divinidad. La concepción de la cueva como acceso al otro espacio-tiempo también se encuentra en la Montaña o el templo. La cueva es símbolo originario de la Caverna cósmica y del cuerpo de Cristo; es

vigilada por los “guardianes del umbral”, estatuas de dragones, leones, arqueros, personajes divinos o semidivinos. El templo, por otra parte, posee doce puertas (puertas, vidrieras o aberturas) asociadas a las estaciones del año, los puntos cardinales, los signos del zodiaco, los doce pilares tradicionales de la nave y encarnación de los doce Apóstoles (Hani, 2000, 75-77, 78-79). El templo, además, construye correspondencias con el cuerpo de Cristo: se ha identificado el coro con la cabeza, la nave con el cuerpo, el crucero con los brazos y el altar de piedra con el corazón (Hani, 2000, 48). La fuerza de los símbolos de los templos deja ver una creencia muy estructurada.

Volviendo a la pirámide de Cholula, los leones colocados en los extremos de la fuente (eje del mundo), fijan las esquinas y preservan el espacio sagrado. Por el eje circulan ancestros y dioses:

Yo cuantos años que llevo... eso que ven encantados es que en el centro del santuario tá la iglesia y pa bajo, tons han rascado y por donde quiera no hay camino, desaparece y nunca la van a encontrar tampoco, nada más de la fuente que sí está cerca del santuario, que estaban cuatro leones, están allí en cada esquina de la fuente y allá el reinado también, ahí está también (Pablo Tomé González, “Los tesoros de la pirámide”).

Por otro lado, los gigantes reconocidos como “los antigua”, pero con facultades suprahumanas, aun cuando pertenecen al tiempo mítico, al tiempo de la creación, son los antepasados del hombre actual. Los mitos antiguos proporcionan noticias de unos gigantes en la relación de los soles. De acuerdo con un mito, preexistieron cuatro eras o soles anteriores al momento actual o Quinto Sol. Cada época fue gobernada por un personaje divino y habitada por distintos seres; cada era sucumbió por una calamidad. Nos interesa resaltar el Primer Sol, *Tlalchitonatiuh*, “Sol de tierra”<sup>13</sup>, en que Tezcatlipoca se transforma en Sol. Durante el *Tlalchitonatiuh* vivieron gigantes en la tierra (Leyenda de los soles), comparables a los constructores de la pirámide, quienes se nutren de semillas variadas. Desgraciadamente, los gigantes sucumben por un jaguar, que los devora y extermina de la tierra.

Los gigantes de nuestro mito conservan atributos de los seres primitivos del *Tlalchitonatiuh*. Durán recolectó un relato de un anciano cholulteca que menciona la existencia de “hombres gigantes, de deforme estatura”, que vivieron en la tierra al principio de los tiempos, versión que concuerda con la del *Códice Vaticano-Ríos*:

No niego, ni puedo negar, que haya habido gigantes en esta tierra, pues como testigo de vista, lo puedo afirmar, pues los conocí en algunos lugares de ella, de disforme estatura. Y porque creo que habrá quien de esto se acuerde en México, en la procesión del Corpus vi sacar un indio de estos gigantes, vestido de tafetán amarillo, con una partesana al hombro y una celada en la cabeza, que sobre todos sobrepujaban una vara de medir (Durán, Tomo II, Cap. I, 18).

La presencia de esos gigantes se mantenía viva en las creencias de los nativos en la Colonia: “Hallase en la memoria de los indios viejos cuando fueron conquistados de los españoles, que en

---

<sup>13</sup> Este sol también es conocido como *nahui ocelotl*, “cuatro tigre”.

esta Nueva España en tiempos pasados hubo gigantes” (Mendieta, L. II, cap. XIII, 96). Mendieta ve uno en Cuernavaca de “tres varas de medir menos una cuarta de alto”, y otro en Tecalli.

### *La conquista del cielo*

ese cerrito, ese cerrito no era cerro sino que inventaron los ídolos, querían alcanzar a Dios allá, querían entrar al cielo pero por tierra. Y sí, dicen que sí, sí oyeron los clarines del eterno Dios.  
Galdino Solís, “El arcángel Miguel”

La historia de la pirámide, “una de las más grandes que haya sido construida por los seres humanos” (Davies, 1992, 85), indica que, por razones desconocidas, fue cubierta de tierra en su totalidad, de tal suerte que simulaba un cerro natural. Ocultar el templo fue una labor tan titánica como la edificación, sostienen los arqueólogos. Permanece cubierta hasta 1931, cuando excavaciones arqueológicas (Marquina, 1970) permitieron reconocer el cerro como obra humana. Imágenes fotográficas previas a la excavación del sitio revelan que el cerro estaba totalmente cubierto de vegetación y árboles, e incluso con sembradíos de maíz.

En el mito de Cholula, la pirámide se agranda, como sostienen los cholultecas, para unir cielo y tierra; además, al penetrar el cerro (el espacio celeste), se percibe un paisaje distinto, de mayor “calidad”. El sonido musical, “ruidos mejores”, como la gloria o el canto del gallo, reafirman el contacto restablecido por los gigantes:

los ídolos hicieron ese cerro [...], ese cerro lo hicieron para llegar al cielo, a, a llegar a entrar [...], ya cuando llegaron la hicieron muy alta, ya oían que allá en el cielo se oían otros ruidos mejores. Eso nos dieron como sucedió (Galdino Solís, “El arcángel Miguel”). ellos querían oír la gloria cómo era, que cómo era la gloria, entos dice que allá estaba el cerro, pos dicen que sí lograron de oírlo, sí, dicen lograron de oír [...], pero no está de Dios que lo, la dejara el cerro porque se van a subir y van estar oyendo la gloria (Florentina Tomé, “El arcángel Miguel”).<sup>14</sup>

La pirámide conecta verticalmente el espacio, restablece la comunicación perdida cuando los dioses pecaron en el tiempo primigenio.

En “El tianguis sobrenatural” y “El carbonero encantado” la comunicación con las regiones divinas se restaura, pero parcialmente, pues al mundo divino entran sólo seres “especiales”. La comunicación es posible porque las regiones “están unidas por un eje central”, lo cual supone una abertura, las “puertas” al cielo y al inframundo, como en la Montaña Sagrada.

En “El tianguis sobrenatural” la acción ocurre alrededor del templo y pequeñas construcciones piramidales anexas asentadas en su base. Durante la noche del 24 de junio o 31 de diciembre sobreviene el encanto: una persona accede por un pasaje abierto en la pirámide (o en los

---

<sup>14</sup> Consultar también la versión de Manuel Tlachi Aca, “El arcángel Miguel”.

cerros artificiales adjuntos conocidos como Acozac e Istenene), la “puerta” al inframundo, y observa un tianguis en animada actividad comercial. En una versión, el actor viaja durante su sueño y observa “muchas cosas, muchas, muchas cosas que no las había visto”, cuando de forma inesperadamente se cierra la puerta; entonces el visitante permanece encantado por un año (tres o cinco años, según las versiones), y “ya no puede salir”, como atestiguan sus familiares. Dentro corre lentamente el tiempo, pues al salir afirma haber vivido sólo un instante.

La historia “El carbonero encantado” ocurre frente a un árbol de zapote –la noche del 3 de mayo–, al lado de la pirámide, cuando desaparece un carbonero, quien penetra en una tienda o cantina para adquirir cigarros o una bebida, dejando fuera a sus compañeros, quienes lo ven desaparecer al cerrarse la “puerta”. Observan cómo “ya se cerró el lugar, y ora se quedó encantado”. Acusados por el pueblo de homicidio, pagan su condena, para renovar más tarde su actividad de carboneros. Durante un viaje, casualmente pasan por la pirámide cuando se abre nuevamente la “puerta”, dejando ver al amigo “desaparecido”. Lo retiran del encanto, mientras el carbonero se queja pues “apenas pedí mi copa, todavía no me la bebo”, atestiguando que sólo transcurrió un segundo, “para mí fue un ratito”.

Desde la pirámide de Cholula como vemos hay comunicación entre cielo e inframundo, lugares donde el tiempo transcurre lentamente. En ambas historias se ligan espacio-tiempo con un cambio de regiones cósmicas. El encanto sobreviene en el sitio propicio, el lugar sagrado, la pirámide. Ahí se abre la puerta para que los seres sobrenaturales o los ancestros circulen por el cosmos en días relevantes del año, 24 de junio, 31 de diciembre, 3 de mayo, fechas asociadas al ciclo agrícola o la estación de aguas, momentos de renovación del cosmos. Con todo, penetrar al espacio sagrado es un acto peligroso, pues el carbonero muere tiempo después. Su experiencia, curiosamente, parece inducida por los efectos adormecedores de un zapote; esta fruta, particularmente en su variante blanca, el *Casimiroa edulis*, es afamada por sus efectos narcóticos. Los antiguos mexicanos la denominaban *cochitzápotl*, “fruta soporífera” (Clavijero, 13).

El primer viajero ingresa al encanto durante el sueño, sin provocar consecuencias. El sueño modifica el status religioso del durmiente (Eliade, 1982, 45), y prepara al individuo para algo extraordinario. En este caso, dispone al actor para trascender el mundo humano y penetrar al otro espacio-tiempo, como atestigua don Manuel:

(un tío) dicen que se iba a un mandado a... a comprar ladrillo y se cansó y en ese cerro se sentó:

– ¡Y ya me cansé!

Se le había rompido el guarache, se sentó [...], tantito que le gana el sueño... y que cuando vio el tianguis que estaba todo eso, todo eso de frente, el cerrito todito eso había plano, ahí ya vio que era una feria, dice:

– ¡Esta es una feria que no, nunca la he visto!

Se puso a andar, hay jarciería, muchas, muchas, muchas cosas que no las había visto, anduvo y anduvo, por fin que dice:

–Yo me voy a mi lugar donde... pos donde me levanté porque aquí ya me perdí, ya nunca, ya no puedo salir.

Es muy grande porque abarca hasta allá... es muy grande el, el mercado.

Y, este, que llegó a su lugar donde lo marcó que tenía que estar, que estaba el cerro, este, se sentó, cuando se sentó y se agachó, ya vio que estaba en un bordo de tierra, ya se jue. (Manuel Tlachi Aca, “El tianguis sobrenatural”).

El sueño iniciático previo al ingreso al tianguis concentra el proceso de sufrimiento, muerte y resurrección imprescindibles para traspasar la puerta de la cueva: “El que es su signo dicen que ve ahí el mercado, ve el mercado y llega y compra, y si sale antes de la hora sale y se trae lo que compra, pero si se tarda un poquito, se entretiene, queda así encantado hasta el otro año”.<sup>15</sup> Don Nicolás reseña dos aspectos centrales del relato en “El carbonero encantado”; la ruptura temporal entre los estratos del cosmos y el modo de circulación entre ellos:

Los tres carboneros ya se venían (para la ciudad de Puebla), dicen que faltaba poquito para las doce de la noche [...], de repente se le apareció una cantina... grande. Entonces acabó de ver la cantina:

– ¡Voy a echarme unas copas!

Ya vio hartos borrachitos... allí [...]. Pide la copa, se la sirven [...], que queda dentro, ya no se fue, sus dos compañeros se fueron y él se quedó.

El día último de diciembre (después de cinco años), para amanecer el año nuevo [...], ahí vienen, van pasando, cuando de repente ven una tiendota, una cantina, ven su compañero tiene una copa en la mano, entonces:

– ¡Mira, julano ahí está, ahí está!

Que lo van a traer corriendo, que lo jala, que lo saca, que se lo lleva.

– ¡Espérate! ¡Si apenas pedí mi copa! ¡Tavía no me la bebo, si apenas me la sirvieron!

– ¡Mira, aquí está julano, hijo de tal por cual, ya ven cuánto sufrimos por él! [...]

Su copa no la había bebido (dice don Nicolás), eh, eso sí se supo (Nicolás Solís, “El carbonero encantado”).

Al traspasar la puerta se restablece el camino por el eje durante días significativos, después que una falta ritual lo interrumpió.

Es una idea persistente entre los cholultecas que a partir del centro ceremonial se organiza un complejo sistema de túneles que conectan con montañas naturales: “allí del cerrito, de arriba bajaban, que hay una escalera donde bajaba y se iban para... para allí, este, Tonantzintla... el observatorio”.<sup>16</sup>

Por otro lado, con el propósito de preservar los tesoros de la pirámide aparece una serpiente enorme, “su corazón del cerrito”. Esa serpiente es el guardián del espacio sagrado y protege los

---

<sup>15</sup> Ricardo Tlachi Aca, “El tianguis sobrenatural”.

<sup>16</sup> Soledad Borja, “Túnel a Tonantzintla”. Consultar la versión de Nicolás Solís, “Túnel a Jerusalén”.



bienes del cerro: “Es la que cuida, la que cuida, haga usted de cuenta es su corazón del cerrito [...], nos está cuidando ella, nos cuida”.<sup>17</sup>

Cerros y montañas –y ahora la pirámide de Cholula– conforman espacios privilegiados, donde habitaban antiguas divinidades, ahí guardaban las “semillas” o *achtopa tlacaxinachtli*, “las primeras semillas humanas” (López Austin, 1994, 212). El dios patrono que habita la pirámide, es el “corazón del cerro” (*tepeyollotl*). El “alma del cerro”, el “corazón del cerro” es la serpiente, de acuerdo con varios testimonios:<sup>18</sup>

Hay personas que sí tuvieron la dicha o la suerte ese de encontrarse con la serpiente, mero a las doce, cuando se iban a Cholula, entonces era camino, no era como ora que puro coche, camión, bicicleta. Era puro camino y la serpiente atravesaba así y las personas que la vían del... miedo les agarraba tifo, pero sí, la serpiente existe, porque abraza todo el cerro, nomás que yo no la he visto hasta ahora [...]. Yo oí decirle más allá a los viejitos, más que yo, o sea, los abuelitos, oyó decir que... eso le decían que es la serpiente que abraza el cerro, que cuida el cerro ¡mmm! (Victoriano Carlos Torres, “La víbora guardiana”).

El “corazón del cerro”, la serpiente que protege el lugar sagrado, era encarnación del demonio para los evangelizadores: “los franciscanos emprendieron sistemáticamente la destrucción de todo cuando pueda revelar la presencia del Diablo: templos, ídolos y más generalmente todo el aparato socio-religioso en sus distintas formas expresivas” (Johansson, 1993). Aniquilan la religión e implantan nuevos dioses; ahora son santos, vírgenes y ángeles quienes invaden templos y lugares sagrados, “la Santísima Virgen [de los Remedios] que vino... es porque ahí se hallaba ora... el dragón que se comía a los niños [...], les chupaba la sangre, nada más la serpiente, y vino la Santísima Virgen, ahí que está en el santuario para detenerlo, para que ya no estuviera sacrificando a los niños”.<sup>19</sup> Aún subsiste en el recuerdo la “serpiente emplumada”, Quetzalcóatl, afamado como héroe civilizador, creador de la humanidad y el Quinto Sol, “sumo Dios”, “el más celebrado y tenido por mejor y más digno sobre los otros dioses” (Mendieta, L. II, cap. X, 92). De acuerdo con los mitos, en su destierro hacia Tlillan Tlapallan arriba a Cholula, donde permanece para enseñarles conocimientos e ideales, como el autosacrificio<sup>20</sup> y las artes (platería), erradicando toda suerte de excesos:

Llegando a Cholula de detuvieron los de aquella ciudad y le encomendaron el gobierno de ella. Además de su honestidad y la suavidad de su trato, contribuyó a la aceptación que allí tuvo toda aversión que mostraba a todo género de crueldad y de guerra en tanto grado, que cuando oía hablar de esa materia volvía la cara a otra parte para manifestar su disgusto (Clavijero, 152).

Hombre de piel blanca, “crecido de cuerpo, ancha la frente, los ojos grandes, los cabellos largos y negros, la barba grande y redonda” (Mendieta, L. I, cap. X, 92) permanece ahí durante 20 o 30 años.

<sup>17</sup> Celvina Pérez Tepanécatl, “La víbora guardiana”.

<sup>18</sup> Cfr. el relato de Nicolás Solís y Eulalio Paísano, “La víbora guardiana”.

<sup>19</sup> Manuel Tlachi Aca, “La víbora diabólica”.

<sup>20</sup> Quetzalcóatl se contentaba con sacrificios de flores, perfumes y olores, aves vivas o guisadas, tamales grandes, copal, hule, plumas, tea, codornices, papel, pan cenceño, tortillas pequeñas formando pies y manos.

Era festejado el tres de febrero (Durán, Tomo. I, Cap. VI, 63) en un templo que Clavijero describe confusamente, pues parece el *Tlachihualtépetl* y no el *Xiuhcalco*: “fue consagrado dios por los cholultecas y constituido principal protector de su ciudad. Erigiéndole en el monte artificial que aún subsiste, un magnífico templo” (Clavijero, 152).<sup>21</sup>

Las enseñanzas de Quetzalcóatl apartaron a los cholultecas de ideales en boga entre otros grupos: sacrificio, expansión territorial y dominio mediante la guerra. Pero la influencia pacifista y civilizadora de Quetzalcóatl autoriza a los cholultecas a considerar una conquista de mayor calidad: los trece cielos del cosmos, Tamoanchan, al que alcanzan por la “puerta del cielo”, y el Tlalocan, paraíso de Tláloc, al que arriban por la “puerta” al inframundo. Si los gigantes de Cholula pretendían alcanzar Tamoanchan y Tlalocan era para participar de la condición numinosa de sus dioses. La pirámide era el sitio adecuado para vincularse con el mundo divino, pues como réplica de la Montaña Sagrada, es eje y espacio de sacralización permanente del mundo.

### *Ocultamiento del lugar sagrado*

la fuente es de agua, vaya, sí, sí porque era como laguna... y en eso los antiguos aztecas no fueron tan tontos, lo cubrieron para que nadie se diera cuenta, por eso hicieron el cerro, está hecho de a mano, de puro adobe, para tapar, sí.  
Tomás Xicalli Solís, “Los tesoros de la pirámide”

De acuerdo con las creencias de los actuales cholultecas, la unión de los mundos parece un acto consumado. Ahora la tierra toca el cielo, penetrándolo, mediante una construcción “artificial”, confeccionada a mano; la tierra ha restablecido contacto con las zonas inferiores. En ciertas variantes del relato, el templo se menciona por su función de eje, “esos gentiles son los que construyeron esa torre. Sabe, sabe usted que... no es cerro de piedra, cerro de tierra de adobe [...], los hombres eran fuertes y eso construyeron así esa torre, esa torre”.<sup>22</sup>

Restaurada la comunicación, debe protegerse el eje, pues ha adquirido una condición especial: lugar privilegiado de circulación de fuerzas y dioses. Varias acciones conducen al *ocultamiento del lugar sagrado* para preservar las Aguas Primordiales, los tesoros y los corazones. Los antiguos cholultecas perciben la presencia de extraños en tierras cercanas, se trata de los

---

<sup>21</sup> Quetzalcóatl parte a Tlillan Tlapallan, donde se inmola frente al mar, no sin antes enviar a cuatro mancebos a Coatzacoalcos a “que les dijese a los vecinos de la ciudad de Cholula que tuviesen por cierto que en los tiempos venideros habían de venir por la mar de hacia de donde sale el sol unos hombres blancos, con barbas largas como él, y que serían señores de aquellas tierras, y que aquellos eran sus hermanos [...], aunque después que conocieron y experimentaron sus obras, no los tuvieron por celestiales” (Mendieta, L. I, cap. X, 93).

En las *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala* se afirma que al término de un siglo, todos los pueblos debían llegar a Cholula para rendir culto a Quetzalcóatl: “venían de todos los pueblos a tributar al dicho templo, los indios de toda la tierra venían por su devoción en romería a visitar el templo de Quetzalcóatl, porque éste era metrópoli”; su culto estaba muy extendido y tenía gran peso en la organización sociopolítica (Mendieta, L. II, cap. X, 92).

<sup>22</sup> Galdino Solís, “El arcángel Miguel”.

españoles. De esta forma, disponen “esconder” la pirámide. Sabemos que fue cubierta antes de la llegada de los españoles pero en el discurso ambas acciones coinciden:

cuando se apareció la Virgen, este, ya estaba el cerrito hecho porque directamente el reinado de tiempos de esa gente, el reinado taparon directamente las pirámides, hasta como si... dicen la gente del reinado, dicen que desconfiaron que al rato pudieran quitárselos, tons toda esa gente tuvo que tapar todo con adobe, con adobe, no es tierra, es puro adobe y entonces esa gente directamente no es tan tonta porque si estaba también más preparada que ahora y entonces, entonces lo taparon muy bien, todo eso quedó tapado abajo (Pablo Tomé González, “El cerro tapado”).<sup>23</sup>

Enormes volúmenes de tepetate consuman la acción de *Ocultamiento del lugar sagrado*. Dice Don Pablo rememorando la historia: “cuando se apareció la Virgen [de los Remedios], ya estaba el cerrito hecho porque directamente el reinado de tiempos de esa gente, el reinado taparon directamente las pirámides...”.<sup>24</sup> Con el tiempo, los pobladores de la región disipan de su recuerdo la existencia del templo, pues sólo perciben el edificio como un cerro: “de las pirámides no me acuerdo, toavía había vereda por ahí para pasar, sembraban milpas [...], ahora ya veo son las pirámides”.<sup>25</sup> La acción resulta exitosa, pero sólo temporalmente.

#### *Descubrimiento del lugar sagrado*

Donde está el santuario no es un cerro criado porque lo haiga criado Dios o que haiga brotado, sino es un cerro idólatra que se hizo.  
Manuel Tlachi Aca, “El cerro de mano”

El *Descubrimiento del lugar sagrado* inicia una nueva etapa en la historia mítica de la pirámide de Cholula. A una labor constructiva y de conquista del espacio divino corresponden acciones de respuesta por los conquistadores, de destrucción de la escala al cielo y de usurpación del templo (fotos 4 y 5). Probablemente la designación del lugar como “cerro de mano” expuso su naturaleza artificial. Entonces la eficacia temporal del programa anterior, de ocultamiento, deja abierta la posibilidad de acción para españoles y evangelizadores. Nuevas historias se tejen alrededor del centro ceremonial, pero ahora sus protagonistas son otras deidades: el arcángel Miguel, San Martín, Santiago apóstol, la Virgen de los Remedios, “El Señor”. Presenciamos en el contexto de las creencias actuales una justificación de la estancia de la Virgen de los Remedios en la pirámide de Cholula.

“El Señor”, –Dios–, como se menciona en los testimonios, evalúa el espacio como demoníaco, apreciación congruente con su universo axiológico. Entre tanto, dispone un conjunto de

<sup>23</sup> Las versiones de Guillermo Guevara Herrera y Froilán Solís Hueitl del “El cerro tapado” reiteran la acción de ocultamiento de la pirámide.

<sup>24</sup> Pablo Tomé González, “El cerro tapado”.

<sup>25</sup> Tomasa Rojas, “El cerro tapado”.

medidas para destruirlo, apropiarse del lugar sagrado, desposeer a los gigantes cholultecas del eje y romper su unión laboral, cultural y religiosa.



Fotos 4 y 5. Vestigios arqueológicos del *Tlachihualtépetl*

M. Murray afirmaba que los dioses de antiguas religiones se convierten en los demonios de las nuevas creencias, especialmente cuando se encuentran dos culturas en condiciones de conflicto y

guerra (1986, 24). El encuentro de la religión indígena con el cristianismo reproduce circunstancias similares. Los dioses más importantes del panteón indígena se identifican con el Diablo o con falsos dioses: “Este dios llamado Huitzilopuchtlí fue otro Hércules”, “Chalchiuhtlicue es otra Juno”, “Tlazultéutl es otra Venus” (Sahagún, L. I, I-XXII, 69-110). Aun Quetzalcóatl encarna al Diablo. Justamente uno de los rostros del Diablo, y el nahual del dios tutelar de Cholula, la “serpiente de plumas”, permiten realizar una fusión ontológica entre ambos personajes sobrenaturales. El Diablo y Quetzalcóatl participan de una condición común, como pensaban los conquistadores: “Trajeron de Amecameca los adobes y los fueron amontonando para que... creció el, el cerro porque antes fue que vivió un rey que se llamó el Quetzalcóatl, pero éste era satánico”.<sup>26</sup>

Descubierta la pirámide, deben reevaluarse el espacio y sus moradores, atribuyéndoseles primero sentidos negativos. Finalmente, se procede a su destrucción.

#### *Destrucción de la morada divina*

Dios nos creó, siempre ha sido eterno y nunca le van a quitar su lugar, ni el poder de Dios, nunca, ninguno, vaya [...], habían puesto un cimiento, una base, ciento ochenta de gruesa, mejor dicho, para que con esa base ellos pensaban que con esa base no podían [...] y seguían subiendo, sigue, sigue y sigue, pero el Señor no les dio permiso la subida [...], entonces que manda al príncipe Señor San Miguel.  
Galdino Solís, “El arcángel Miguel”

Resignificado el *Tlachihualtépetl*, debe destruirse para evitar definitivamente el culto al Diablo. La instalación del cerro-templo como eje articulador denota arrogancia y soberbia incalificables para la óptica de “El Señor”. Dispone sancionar a quienes escucharon “los clarines del cielo” y penetraron al espacio de riquezas sinfín. La enormidad de la construcción, no sólo en dimensiones arquitectónicas sino en fuerza cosmológica y simbólica, demandará una tarea destructiva enorme, portentosa, la cual se asignará a seres supra-humanos. La fortaleza sagrada de la pirámide dificulta enormemente esa acción, que sólo puede consumarse después de varios intentos fallidos. Dos emisarios divinos intentan derribar inútilmente la torre: Santiago, primer destructor del “cerro de mano”, está preparado con un caballo, auxiliar mágico de su tarea. Santiago Apóstol, actor de esta acción narrativa, es patrón de España y dada su cercanía con el conquistador es congruente su injerencia para modificar la condición del *Tlachihualtépetl*. En San Andrés Cholula posee un templo donde es festejado el 25 de julio. En torno a este santo hay un sinnúmero de relatos; en ellos su imagen adquiere vida, para ejecutar varias acciones: cuidar sus campos cultivados o castigar a quienes roban sus bienes. Deben sustituirle sus botas porque gasta las suelas y su ropa aparece con briznas de zacate, producto de sus correrías, especialmente durante las noches. Se cree que Santiago

---

<sup>26</sup> Tomás Xicalli Solís, “El cerro de mano”.

presta ayuda especialmente para acometer en las guerras. En este espacio sagrado pretende arrasar el cerro con una espada, con la cual suele combatir durante la contienda militar, pero fracasa. La tarea prosigue con San Martín, para concluir con el arcángel Miguel. Don Galdino recuerda en su relato la destrucción. Cabe resaltar la impecable estructura narrativa original del relato:

ese cerrito no era cerro sino que inventaron los ídolos, querían alcanzar a Dios allá, querían entrar al cielo pero por, por tierra y sí, dicen que sí, dicen que sí oyeron los clarines del eterno Dios, sí lo oyeron ellos pero en aquel tiempo también fue destruido porque era una, se estaban sobrepasando [...]. Y Dios nos creo, siempre ha sido eterno y nunca le van a quitar su lugar, ni el poder de Dios, nunca, ninguno [...], claro que Dios Nuestro Señor con su divinidad nadie puede [...]. Habían puesto un cimientito, una base, ciento ochenta de gruesa, mejor dicho, para que con esa base ellos pensaban que con esa base no tenían ninguna novedad y seguían subiendo, sigue y sigue, pero el Señor no les dio permiso la subida. Entos en aquel tiempo cuando Nuestro Señor, el Señor, pues sabía bien, no, si ya estaba alcanzándola, entonces que manda al príncipe Señor San Miguel, era un hombre, era un hombre que andaba a caballo, no, este, ese fue Santiaguito. Mandaron tres: San Martín, Santiago y San Miguel, tres príncipes. Primero mandó a, este, a Santiago, no sé, con su caballito dice:

— ¡Tú que tienes caballo, dice, vas a hacer el trabajo, afila bien tu espada, dice, vas a tumbar ese muro que hay ahí!

Santiago ya dio toda la vuelta. Llega con el Señor, dice:

—Nuestro Señor, dice, no soy capaz... me siento débil porque mi caballo no, no aguante, no, no va a alcanzar.

— ¡Ya sabía que no iba a hacer eso!

Entos mandó a ese otro príncipe, ese que le decía a usted... San Martín. Entonces lo mandó de vuelta, que lo manda San Martín, también tenía caballo:

— ¡Tú vas a ir a caballo, dice, pero lo destruyes en tres pedazos, dice, que quede...!

Entonces ahí San Martín le pegaba... daba vuelta, da la vuelta al revés y al derecho:

— ¡Está difícil!, dice, ¡no me siento competente! Señor, dice, no soy competente, dice, pienso que hay cansancio y me voy a morir, dice, bueno, que de por sí me tengo que morir ¿no? pero no puedo, Señor.

—Está bien, entos vas a tener otra obligación.

Baja a la derecha, viene Señor San Miguel:

—A ver tú, Miguel, dice, tú que eres más astuto, dice, no tienes caballo, no tienes nada, pero tienes alas, dice, y te vas a ir, dice el Señor ¿cómo vas a hacer?

Ya sabía Nuestro Señor como iba a hacer. Dice:

—Quiero, Señor, que me des una espada, pero grande Señor, que sea enorme, dice.... pues ya sabía. Dice:

—Ve a darte una vuelta. Dice:

—Sí.

Y bien salía, andaba volando, como un ave del cielo ¿no?

— ¡Y sí lo hago! dice ¡cómo no! dice.

—Regresa, dice.

—Sí, sí Señor, sí.

Entonces que se regresa al tiempo y que persina al cerro.

—En el nombre de Dios Nuestro Señor.

Y, y primero, primero ese [fragmento del cerro] ese que fue a dar hasta... el Pico de Orizaba, según la leyenda. El Pico de Orizaba es de acá, de San Andrés, el Pico de Orizaba. El segundo fue a dar en San Miguel del Milagro y el tercero es Atlixco... por eso fue San Miguel de Atlixco, San Miguel de Atlixco, por eso lleva su nombre, lleva su nombre, de

acá. Ya quedó bajito [el cerro], ya quedó bajito, entonces el otro, el otro pedazo que quitaron también pero no me acuerdo donde fue a dar ese cacho, no, no... ya no, pero son cuatro pedazos que le quitaron (Galdino Solís, “El arcángel Miguel”).

La tarea es formidable y excede las facultades de santos como San Martín y Santiago, ambos humanos divinizados. “El Señor”, señalado por su omnisciencia, yerra en su designación, eligiendo personajes limitados para la gran tarea.

Santiago, apoyado en un auxiliar mágico, el caballo, pretende destrozarse el cerro armado de una espada común. No obstante, la magnitud del trabajo excede sus capacidades y, finalmente, expresa su incapacidad ante Dios. Su auxiliar, al pertenecer al mundo natural, no contribuye para dicha acción: “Nuestro Señor, dice, no soy capaz [...], mi caballo no aguanta”; la espada igualmente es inadecuada para destruir la milenaria edificación. Santiago carece de poder y saber suficientes para ejecutar la gran obra destructiva. La ineficaz elección del actor hace fracasar el programa desde todas las ópticas. La tentativa de Santiago se evalúa negativamente: “ya sabía yo que no iba a hacer eso”, dice “El Señor”, en un claro reconocimiento de su desatino al elegirlo. Ahora debe reiniciarse el procedimiento.

Un segundo intento corre a cargo de San Martín, antiguo soldado que, como Santiago, está relacionado con la contienda armada. San Martín se distinguió como soldado y por sus obras caritativas. Por su labor bélica, suele representarse a caballo y compartiendo su capa con un pobre casi desnudo. Para desempeñar la acción en este relato porta como auxiliares un caballo y una espada. Pero, como ocurrió a Santiago, ve frustrado su esfuerzo por carecer de capacidad suficiente. San Martín quiere destrozarse el templo pero carece del poder (y del saber) para destruirlo: “Está bien —le dice el Señor—, entos vas a tener otra obligación”. Santiago y San Martín son inadecuados pues poseen facultades restringidas. Los santos, según esto, carecen de aptitudes amplias, exclusivas de Dios, quien se ha revelado débil y carente del saber omnisciente, ya que subestima la fuerza del espacio y desconoce el *mysterium tremendum* de las deidades que lo habitan (Otto, 1991, 23).

Finalmente, durante el último intento por arrasarse la construcción milenaria, San Miguel Arcángel emerge blandiendo su espada. Superior en jerarquía divina a Santiago y San Martín, posee el saber y el poder para enfrentarse contra grandes adversarios: es patrón de la Iglesia y de los soldados, por su rango está entre los tres primeros ministros de la corte de Dios (De Florencia, 1974, 31) y como asistente primordial del trono divino, “defiende al pueblo de sus acusadores y enemigos”, encarna la lucha y la victoria. Descuella en la jerarquía angélica por haber precipitado a Satanás (y seguidores) en los abismos, cuando éste transgredió los designios de Dios e intentó, en un acto de suma soberbia, situarse en una posición equivalente a la de Dios. San Miguel Arcángel va ataviado con un magnífico traje de guerrero, portando cota, casco y empuñando su espada de

vencedor, símbolo de la victoria del alma sobre el instinto. Sus designaciones atienden a sus funciones, a su posición en la jerarquía divina, o bien refieren sus atributos: “Uno de los primeros Príncipes” (Daniel 10, 13), “Príncipe supremo” o “Príncipe grande” que durante la resurrección de los muertos defenderá a la población. Asimismo es “Príncipe de los ángeles” o “Ángel soberano”, “Santo ángel” o “Glorioso Príncipe de la milicia celestial (De Florencia, 1974, 19-25). El significado hebreo de su nombre es “¿Quién como Dios?”.<sup>27</sup>

Pero en Cholula no sólo acude a “santificar” el espacio, sino a devastar la obra prodigiosa de los “antiguos abuelitos”, los gigantes. No existe otro personaje con la sabiduría suficiente para embestir la Montaña Sagrada; “A ver tú, Miguel, dice, tú que eres más astuto”. Quién mejor que el arcángel Miguel,<sup>28</sup> en cuyo historial de batallas figura la lucha contra el Diablo, consignada en el Nuevo Testamento.<sup>29</sup> En Cholula, el arcángel Miguel finalmente destruye la Montaña Sagrada, la gran pirámide de Cholula:

Nuestro Señor ya no dejaron que siguieran, este, siguieran creciendo, entonces, este, el Arcángel Miguel, por obra de Dios, con su espada tumbó la punta y fue a dar en el cerro de Atlixco, por eso es el cerro de San Miguel, Atlixco, adonde hacen el, la fiesta del Atlixcáyotl, hasta ahí fue a dar la punta del cerro, y el segundo fue San Salvador, aquí de San Luis, por eso también le nombraron San Salvador, entonces no... el segundo, tercero ya fue aquí en el otro cerro que está que le nombran Acozac, adonde está un... aquí pasa la vía del tren y, y aquí usted ha de notar que está un camino junto al cerro [...], otros le nombran Las lagartijas, el cerro de Las lagartijas y otro está donde está, este, el otro cerro que está adonde juegan a... ahora donde se hace la fiesta de la exposición [...], adonde hacían las fiestas de los reyes de aquel tiempo (Tomás Xicalli Solís, “El arcángel Miguel”).<sup>30</sup>

Por otro lado, San Miguel Arcángel y el Diablo pueden compararse en jerarquía, se trata de adversarios de rango equivalente, con formidables atributos sobrenaturales:

---

<sup>27</sup> Sus revelaciones en los santuarios obedecen a una intención de mostrar los sitios donde existe agua milagrosa, que santifica con su enorme cruz, que invariablemente porta en la punta de una vara de oro y con la cual funda lugares consagrados a su devoción. Esa agua, según parece, simboliza la renovación constante de la fe. Sus primeras apariciones son muy antiguas, pero es revelador que puede observarse en cerros y montañas, usualmente como dios patrono.

<sup>28</sup> La palma que porta en la mano izquierda precisamente constituye una insignia que representa la victoria contra Luzbel. Jerónimo (331-419), padre latino de enorme influencia, asevera que San Miguel “acuchilló” a Satanás, y como agente de Dios para castigar el pecado de orgullo y soberbia, lo arrojó de los cielos, privándolo de la vida y dignidad espiritual.

<sup>29</sup> Entretanto se trabó una batalla grande en el cielo: Miguel y sus ángeles peleaban contra el dragón, y el dragón con sus ángeles lidiaban contra él.

Pero estos fueron los más débiles, y después no quedó ya para ellos lugar alguno en el cielo.

Así fue abatido aquel dragón descomunal, aquella antigua serpiente, que se llama diablo, y también Satanás que anda engañando a la tierra y fue lanzado y arrojado a la tierra, y sus ángeles con él (Apocalipsis 12:7-9).

<sup>30</sup> Consultar los relatos de Hermenegildo Zempoaltécatl Munguía y Manuel Tlachi Aca, “El arcángel Miguel” en la *Antología de relatos de Cholula*.



## SAN MIGUEL

Jefe de la milicia celestial

Primero en la jerarquía angélica

Santifica mediante la luz (divina)

## EL DIABLO

Jefe de los ejércitos diabólicos

Primero en la jerarquía maligna

Luzbel es “Luz Bella”, ¿divina?

Para los grandes adversarios de la religión cristiana, el arcángel Miguel es un emisario adecuado. San Miguel destruye el templo y degrada ontológicamente a las antiguas deidades:

los gentiles nos querían ¿cómo dice mi mamá? que los gentiles nos querían llevar, nos querían llevar, haga usted de cuenta el maligno... estaba, y por eso San Miguel lo partió así, se partieron uno pacá y uno pallá, pero viusted que cada cerro tiene su maligno... y por eso San Miguel lo partió así (Celvina Pérez Tepanécatl, “El arcángel Miguel”).<sup>31</sup>

Con la destrucción simbólica del templo se justifican dos montículos próximos a la gran pirámide: el Istenene y el Acozac (foto 6), ambas construcciones a base de ladrillos de adobe, probables templos.



Foto 6. El Acozac, cercano a la Pirámide de Cholula

El arcángel Miguel, “Príncipe de la milicia celestial”, consume la *Destrucción de la morada divina*. Con un golpe de espada que logra partir el cerro en pedazos, los que vuelan por los aires para asentarse, finalmente, en lugares inesperados: en el municipio de Atlixco, frente a la pirámide –el Acozac o Cerro de las lagartijas y el Istenene–, el Pico de Orizaba, San Miguel del Milagro y un monte en Italia o España.

Hoy una luz procedente del cielo confirma la santidad del espacio. Esa luz se fija en la cúspide ya partida del cerro, donde los evangelizadores edificaron un templo para encumbrar a su divinidad:

<sup>31</sup> Consultar asimismo la versión de Candelaria Morales, “El arcángel Miguel”.

pues no está de Dios que lo, la dejara el cerro porque se van a subir y van estar oyendo la gloria, no, mejor que agarra y que lo mandó a San Miguel, le dice:

— ¡Vete a, este, a destrozar este cerro porque ya oyen la gloria!

Que lo destroza San Miguel, por eso ahí esta uno, por El obraje, le decimos El obraje, está un cerrito y dicen que la punta fue a caer en Atlixco, en Atlixco y dice que está bien paradito el cerrito (Florentina Tomé, “El arcángel Miguel”).

### *Reorientación de la sacralidad*

cuando estaba el cerrito, cuando se apareció la Virgen del Santuario arriba, cuando se apareció y entonces quién sabe qué persona sería rectamente que bajó al convento y dijo que se apareció una Virgen allá arriba.

Pablo Tomé González, “El cerro tapado”.

La demolición simbólica del centro ceremonial modifica el espacio sagrado. No obstante, persiste su sacralidad. Por ello, debe resemantizarse y aun resacralizarse, pero ahora en favor de la nueva religión; entonces iniciará todo un proceso de reajuste de las creencias que incluye la dessemantización de la religión indígena, una incorporación paulatina de personajes con funciones religiosas análogas, resemantización del espacio y el establecimiento de un nuevo culto. Los viejos dioses adquieren en este proceso valores negativos.<sup>32</sup>

La Virgen de los Remedios o Virgen Conquistadora aparentemente suplanta en el “cerro de mano” a los dioses indígenas reinantes. Su entronización ocurre después de acciones manipulatorias hacia la comunidad, que se negaba a acogerla:

cuando se apareció la Virgen, ya estaba el cerrito hecho porque directamente el reinado de tiempos de esa gente, el reinado taparon directamente las pirámides, hasta como si... dicen la gente del reinado, dicen que desconfiaron que al rato pudieran quitárselos, tons toda esa gente tuvo que tapar todo con adobe, con adobe, no es tierra, es puro adobe y entonces esa gente directamente no es tan tonta porque sí estaba también más preparada que ahora y entonces lo taparon muy bien, todo eso quedó tapado abajo y después cuando estaba el cerrito, cuando se apareció la Virgen del santuario arriba, cuando se apareció y entonces quién sabe qué persona sería rectamente que... bajó al convento y dijo que se apareció una Virgen allá arriba (Pablo Tomé González, “El cerro tapado”).

Por ello, para la Virgen de los Remedios existe la posibilidad, dentro del terreno virtual, de intercambiar su posición hegemónica con las divinidades del panteón indígena. La pirámide alberga a esta deidad porque conserva sus valores cosmológicos. Durante esta fase del relato, se reorientó la sacralidad del templo a favor de la Virgen de los Remedios que una vez trasladada desde España, fue instalada en su nueva morada.

---

<sup>32</sup> Cfr. el relato de Lucy Cervantes Coutle, “Las proezas de los gentiles”.

Resumiendo, en las dos secuencias de acciones del mito, que concluyen con la *Reorientación de la sacralidad*, pudimos observar cómo el discurso se va tejiendo mediante un conjunto organizado de significados. La pirámide de Cholula protagoniza todas las acciones; surge como residencia del dios patrono, depósito de las Aguas Primordiales, resguardo de los corazones, centro del espacio, eje conector de los niveles cósmicos, puerta de los cielos, punto de comunicación con los dioses. Desde ese punto se organizan múltiples relaciones espaciales: centro-trascendente/periferia-inmanente; centro-cosmos/periferia-caos.

El mito, por otro lado, articula significaciones sobre el espacio y la cosmogonía, conformando los opuestos complementarios de la cosmovisión, dándole coherencia y cohesión al relato. El templo participa de sentidos cosmológicos, donde se instituye un orden de los elementos de la naturaleza, así como la significación relacionada a cada punto del cosmos. El cerro es punto de comunicación entre espacios trascendentes. En los sentidos espaciales surge nuevamente la figura del cerro, ahora demarcando un espacio concentrado, sagrado, frente a una expansión menos ordenada. Encontramos valores cosmológicos relacionados con un sentido topológico, del tipo montaña/valle, sagrado/profano, cielo/tierra. Otras oposiciones actualizadas en el mito son: montaña/valle; Cielo/Tierra; trascendente/inmanente; vertical/horizontal; arriba/abajo; inmortal/mortal; sagrado/profano; divino/humano; cosmos/caos; masculino/femenino; caliente/frío.

En el mito, las zonas celestes y del inframundo representan lo sagrado por excelencia, el mundo eterno y trascendente, mientras la superficie de la tierra, espacio profano, es sitio donde las formas perecederas y limitadas tienden inevitablemente hacia la muerte. La oposición arriba/abajo se liga con sentidos cosmológicos como trascendente/inmanente, eterno/temporal, sagrado/profano, divino/humano. Pero más allá de la elaboración de una compleja geografía sagrada, la estructuración de toda actividad significativa es vital para el desenvolvimiento de la existencia humana; el mundo se categoriza y los hombres crean sistemas donde los sentidos se oponen y entran en un juego de correspondencias reguladas. El mito, como vemos, es un discurso privilegiado que alberga vitales clasificaciones del mundo.

#### *Inestable dominio de los dioses cristianos*

la venida de la Santísima Virgen que vino es porque... se creó el Diablo, el Diablo, mejor dicho, agarró base que era, este, una viborota, la serpiente. Y entonces estaba, estaban dominadas la gente [...] por el Diablo.

Manuel Tlachi Aca, "La llegada de la Virgen a Cholula"

Hemos visto cómo el mito concentra valores cosmológicos. De igual forma, otras expresiones de literatura oral (cuentos o leyendas), creada por el imaginario colectivo, que frecuentemente contiene

fragmentos míticos en su estructura, preserva conocimientos y explicaciones del mundo importantes para una comunidad. Así, estas formas discursivas transmiten arquetipos, modelos de conducta social prescrita y prohibida y concentran en su trama la ideología social. En la historia de la Virgen de los Remedios sobresale la legitimación en las creencias de una deidad extranjera. Entre la Virgen y los dioses prehispánicos se entabla una lucha irreconciliable por apropiarse el dominio del espacio sagrado, la pirámide de Cholula, e imponerse como santo patrón y divinidad mandataria de los destinos humanos.

Son abundantes las historias alrededor de la Virgen de los Remedios. Articulando 28 relatos más sus variantes lógica y cronológicamente, hilvanamos una historia muy extensa, que cuenta una relación semejante al ciclo del héroe, rica en anécdotas variadas,<sup>33</sup> en las que figuran personajes que guían su actuar comandados por la Virgen. Agrupamos once acciones del texto en tres secuencias, ajustadas a tres lapsos importantes en el desarrollo de los acontecimientos. Las acciones, cabe mencionar, prolongan la trama de la historia mítica y sagrada de la pirámide que vimos previamente. En conjunto, las acciones exponen una forma de legitimación en el poder de la Virgen de los Remedios. La situación inicial de esta secuencia enlaza el mito de construcción de la pirámide de Cholula y su posterior destrucción por el Arcángel Miguel, con la Historia de la Virgen de los Remedios; da cuenta de la resemantización de la pirámide por los conquistadores, una vez perpetrado el despojo del espacio sagrado.

#### *Apropiación del poder sagrado*

a eso fue la venida de la Santísima Virgen, para aplastar al Diablo, por eso tiene la serpiente así, lo tiene en el santuario, a la vista, a la vista se presentan, para que ya no lo dejó salir la serpiente, que es la que estaba, este, sacrificando a los niños.  
Manuel Tlachi Aca, "La llegada de la Virgen a Cholula"

Apropiarse del poder sagrado, despojar a viejos dioses de su templo, es una condición previa para la presencia de la Virgen de los Remedios en el *Tlachihualtépetl*. Los testimonios dan cuenta de la acción profusamente y tiene como antecedente, la supuesta veneración del Diablo en el centro ceremonial, representado por una serpiente, quien regía los destinos de los cholultecas. Esa serpiente representa probablemente al santo patrono. Simultáneamente la Virgen de los Remedios está en España, abandonada por sus fieles entre escombros y sin recibir convenientes muestras de culto: "Allí los padres mandaron arrumbar a Dios Nuestro Señor en nuestros trebejos, entonces...

---

<sup>33</sup> Las historias pueden encontrarse en la antología de relatos en tres apartados: **La Virgen de los Remedios, El templo y La serpiente**. El encadenamiento lógico sigue esta sucesión: "La Virgen de los Remedios", "La llegada de la Virgen a Cholula", "La Virgen en la manga", "Las escapatorias de la Virgen", "La divinidad de la Virgen", "La luz divina", "La Virgen en la casita", "La Virgen en la mulita", "La Virgen entronizada", "El puente de la Virgen", "El temblor", "Castigos de la Virgen", "Los aretes de la Virgen", "La Virgen desnuda", "Los tronidos divinos", "La cicatriz de la Virgen", "La Virgen viejita", "La aureola de oro", "Se la llevaban los gringos", "Mañanitas a la Virgen", "Lucha por la Virgen", "Se roban a la Virgen", "La Virgen protege", "Milagros de fe", "El cacique profanador del templo", "La víbora guardiana", "La víbora diabólica" y "Sin devoción a misa".

mucho tiempo estuvo abandonada la imagencita, porque es pequeñita”.<sup>34</sup> Muy interesante resulta otra variante del relato. La Virgen expresó disgusto e insatisfacción a un feligrés por el sitio donde era venerada: lo alto de un pilar. Este sitio evoca otro centro del universo, un eje:

es española porque ella es de España, este, que un soldado allá en España, cuando un mexicano, un soldado mexicano lo llevaron para que fuera a pelear y entonces, este, que estaba la Virgen en un pilar pero allto, allto... porque ella creo que es la Virgen del Pilar. Y entonces, este, cuando este soldado llegó al pie del pilar se encomendó a la Virgen, dice:

— ¡Madre mía, ayúdame!, que voy a, este, batalla, ¡ayúdame!

Entonces la Virgen bajó y le dijo:

—Mira, cuando tú triunfes pasas por mí porque yo no estoy a gusto aquí en este, en este lugar, dice, yo quiero ir a tu tierra ¿tú eres de México?

Y le dijo:

—Sí.

—Pues vete.

(Tomás Xicalli Solís, “La llegada de la Virgen a Cholula”).

Los cholultecas aseguran que la Virgen de los Remedios viene de España para preservarlos del mal, así como del sacrificio humano. La Virgen y “El Señor” defenderán a la comunidad del Diablo mediante acciones protectoras y “desinteresadas”:

la venida de la Santísima Virgen que vino es porque... se creó el Diablo. El Diablo, mejor dicho, agarró base... que era, este, una viborota, la serpiente. Y entonces estaba, estaba dominadas la gente de, pongamos, estaba dominando por el Diablo, porque venía una gente y decía que tenía uno cuatro niños recién nacidos, vía una gente y decía:

—Oye, te toca dar... el diezmo en tal parte. Lleva... recién nacido, una criaturita recién nacido lo tienes, lo tienes que llevar de ofrenda, pa cimientito.

— ¡Nombre!, dice, ¿ora qué le hacemos?

— [...] ni modo, tienes que darlo.

Tonces tá ahí onde está la esquina, donde ya destruyeron los de antropología, estaba una piedra, y es la piedra que la bajaron de... se ve que tiene una serpiente, toda la vuelta que es un cuadro, esta es la serpiente del sacrificio.

(Manuel Tlachi Aca, “La llegada de la Virgen a Cholula”).

La Virgen cumple diversas acciones para obtener la posición de mando del milenarismo ceremonial y para ser aceptada por la población. Manipula a un conjunto de actores, iniciando con un misionero, que deberá trasladarla desde España hasta Cholula para consumar la *Apropiación del poder sagrado* y adjudicarse el templo, entonces en manos del “supuesto” Diablo, una serpiente descomunal que merodea continuamente el “cerro de mano”. El traslado de España y la apropiación del poder se cumplen pues erigen a la Virgen un templo en la pirámide. La acción puede situarse a lo largo de la trama, pues se va cumpliendo paulatinamente.

---

<sup>34</sup> Manuel Tlachi Aca, “La llegada de la Virgen a Cholula”.

### *La llegada de la Virgen a Cholula*

los padres la mandaron arrumbar porque decían que estorbaba, les estorbaba porque era muy pequeña y les estorbaba y la mandaron a arrumbar a una bodega.  
Manuel Tlachi Aca, “La llegada de la Virgen a Cholula”.

Como consta en los relatos, la Virgen de los Remedios construye una cadena de manipulaciones para consumir la apropiación del poder. Inicia con un soldado o un misionero, conforme dos versiones del relato “La llegada de la Virgen a Cholula”. Ambos personajes cumplen, no sin dificultades, sus designios: trasladarla de España a Cholula al “cerro de mano”, bien mediante disposiciones ordenadas durante el sueño o enunciadas directamente. A pesar de exponer claramente sus designios, los actores no cumplen inmediatamente la tarea:

llegó un misionero [donde la Virgen estaba abandonada entre trebejos] y le dijo en el sueño:  
— ¡Quiero que me saques de aquí, me lleves al poniente, al cerro de mano!  
Porque este cerro es de mano, es de la idolatría, no es hecho en la creación, es de la idolatría, lo hicieron los idólatras, por eso el “cerro de mano”. Entonces no hacía caso el misionero [...]. Entonces, este, por fin que le decía:  
— ¿Cuándo me llevas?  
Tons... seguía con, le decía nuestra Virgen que cuándo la llevaba  
(Manuel Tlachi Aca, “La llegada de la Virgen a Cholula”, versión 1).<sup>35</sup>

Pero la Virgen no logra convencer al misionero. A pesar de su poder, los seres divinos gozan de atributos restringidos. En otra variante de la historia, un soldado (mexicano o español) efectúa el traslado de España a Cholula. El soldado pacta con la Virgen un intercambio: ella proveerá el poder-hacer para que el soldado alcance la victoria en la guerra, mientras él trasladará a la Virgen a Cholula.

Disponen un contrato que asegura colaboración bilateral. Don Tomás narra la versión del soldado:

— ¡Madre mía!, ¡ayúdame que voy a, a batalla!, ¡ayúdame!  
Entonces, la Virgen bajó y le dijo:  
—Mira, cuando tú triunfes pasas por mí, porque yo no estoy a gusto aquí en este, en este lugar, dice, yo quiero ir a tu tierra ¿tú eres de México?  
Y le dijo:  
—Sí.  
—Pues vete.  
Y se fue a la guerra. Entonces aquel soldado, por la gracia de Dios, triunfó y cuando llegó de segunda vez, le dice:  
—Gracias virgencita, he triunfado por tu bendita voluntad, así es de que me dijiste que cuando triunfara yo, que pasara yo por ti, he venido, si tú dices que ya nos váyamos, dice, vámonos.

---

<sup>35</sup> Consultar también las versiones de Manuel Tlachi Aca versión 2, Florentina Tomé y Joaquín Martínez Romero, “La llegada de Virgen de los Remedios a Cholula”.

Así fue. La Virgen inmediatamente se bajó del pilar y se vino con el soldado y en cuanto llegaron aquí, entonces este soldado lo trajo y lo, lo donó en el templo y entonces ya no reinó Quetzalcóatl, sino que ya reinó la Virgen de los Remedios (Tomás Xicalli Solís, “La llegada de la Virgen a Cholula”).

En otra versión, recurrente en la tradición oral, el soldado ignora que la Virgen se desliza furtivamente en la manga de su camisa y la trae “de contrabando” en su viaje a Cholula.<sup>36</sup>

Misionero o soldado finalmente consuman el traslado, influidos por los procedimientos manipulatorios (hacer que otros realicen determinadas acciones) de la Virgen. En un primer momento, el misionero ignoró los designios de la Virgen, para acatarlos más tarde. Un relato incluye una curiosa travesía “turística” por varias ciudades, porque la naturaleza divina obra de forma veleidosa y pasional:

le decía nuestra Virgen [al misionero] que cuándo la llevaba. Por fin que lo, se lo sacó, aquel lego se lo metió en las sabijas, así sería de grande que nomás se lo metió en el mangón del, del hábito que tienen, se lo metió y así se lo trajo por Francia, por ahí, por donde le gustaba, por ahí no quiso... por ahí vino así, recorriendo, llegó a Veracruz y buscaba un lugar, un cerro onde le gustara (Manuel Tlachi Aca, “La llegada de la Virgen a Cholula”).

Dumezil sostiene que el mundo divino no es más que el reflejo del mundo humano, pero idealizado. La Virgen expresa durante sus acciones inseguridad, pasiones desbordadas, ignorancia o ira. En los discursos que mostramos, los personajes divinos revelan impotencia, limitaciones, carencia de recursos, pues antes de motivar la acción de sus fieles mediante labor de convencimiento, de seducción, apelan a tácticas intimidatorias, coaccionando con sanciones severas.

La Virgen no escapa a esta condición y reprende verbalmente al misionero porque no acata sus designios, pues la pasea por el mundo sin encontrar el templo, provocando su enojo; cuando finalmente encuentran su destino, la Virgen cambia de idea, al evaluar negativamente el espacio:

vino así, recorriendo, llegó a Veracruz y buscaba un lugar, un cerro onde le gustara y no. Por fin que llegó hasta el norte, ya al norte, al norte, dice:

— ¡Nooo! ¡Te pasaste mucho!

Tos no había aviones, ni camiones como ahorita, solamente Dios o cómo se transportaban pronto, pronto, entonces del Golfo se vino así, ya por... así, caminando, dice:

— ¡No! ¡Lárgate para este lado!, ¡fíjate!

Hasta que lo trajo de nuevo. Llegó hasta acá, por Tlaxcala lo llevaron:

—Ya, ya está cerca, vete un poquito al sur.

Cuando llegó aquí, aquí al “cerro de mano”, llegó muy cansada, dice:

— ¡Este cerro está muy re feo!

[...] tonces llegó ahí... el misionero, y había un zapote de este lado, no enfrente sino de este lado, de esta esquina, había un zapote. Le dice:

— ¡Ya me cansé mucho!

Y había muchos boyeritos. Dice:

---

<sup>36</sup> Ver la versión de Florentina Tomé, “La llegada de la Virgen a Cholula”.

—Me acuesto en estos [in]<sup>37</sup>, nos esperan como a las diez, ya me cansé, me voy a recostar, aquí no me ven.

Se acostó desde las diez hasta las dos de la tarde, despertó y que se busca, ¡ya no tenía, ya no tenía la Santísima Virgen, ya no estaba! [...].

Entonces se fue a pedir posada, por eso se tomaron los franciscanos el derecho, porque fue a pedir posada... el misionero. Llegó y les, les comunicó a los franciscanos lo que le había pasado, que había perdido una imagen, que lo había traído de Valencia, de España, cuanto tiempo le había costado, trabajo, andaba llevando y no, y ahora la perdió. Los padres le dijeron:

—Pues mire usted, ahí que la adoran.

(Manuel Tlachi Aca, “La llegada de la Virgen a Cholula”).

Cada persona aporta información sobre su llegada, pero coinciden en la negativa del misionero para transportarla a Cholula. Por ello, la Virgen debe emplear nuevos recursos:

a) Se introduce de “incógnito” en el mangón del hábito del misionero o bajo su axila; nota su presencia cuando ya está en plena travesía marítima rumbo a América:

la Virgen cuando vino de España con el padre, que viene en un barco, pero para esto en la manga de su, digamos, de su hábito que traiba yo creo él, ahí venía la Virgen pero no quería que viniera la Virgen, porque él venía solo, pero allí la Virgen se... se enterneció la Santísima Virgen en la manga del, de su hábito del padre, por eso vino la Virgen y aquí jue su templo. No se daba cuenta, siendo Virgen, siendo... pos él venía pero no sabe lo que traiba acá [señala la manga de su camisa], no sabía que si venía aquí la Virgen. Quiso venirse a México, vino y se desprendió de su manga del sacerdote, se aparece aquí en ese cerrito (Joaquín Martínez Romero, “La llegada de la Virgen a Cholula”).

ese fraile se iba a venir para acá, para Cholula [...], dicen que los españoles adoraba a otros, a otras imágenes y que pues... como ese fraile la quería mucho le iba a poner flores, sí, su veladora. Entonces ya después, este, él se despidió, o sea, ya pasaron días, le dijeron que, o sea, se iba a venir para acá y ya se vino y que se despide de la Virgen, le dijo:

—Madre mía, ya me voy, te quedas acá, ahí a ver quién te pone tu veladora, tus flores.

Tons dice que se vino pero se quedó, le dejó todavía sus flores, agua y que una veladora, entonces, este, él se vino y que cuando vio, o sea, como tenía así, grandes sus mangas y que sintió que le pesaban sus mangas y entonces se... vio, vio la Virgen, dice:

— ¡Madre mía!, ¡ya te veniste! (Chanel, “La Virgen en la manga”).

b) Un sacerdote español es enviado a México por sus superiores. Durante el trayecto en barco, percibe la imagen de la Virgen que viene asombrosamente en un pañuelo que guarda en la manga de su camisa:

La santa fue venida, no fue traída, se vino un sacerdote de España a dar su, a dar su servicio aquí, al convento, y según se, así que mi mamá me contó, ya murió de 98 años, ya tiene 10 años bajo tierra, mi mamá me contó que, cuando llegó la Virgencita ahí... llegó el sacerdote ese y al sacar su pañuelo, al destornudar, iba a limpiarse con su pañuelo, ahí salió, salió, ahí se encontró la, la imagen aparecida en su pañuelo y entonces a su, ora si que a los hermanos franciscanos les enseñó que una imagen se había venido de España, la había sacado su pañuelo y la, la encontró ahí (Refugio Pérez, “La llegada de la Virgen a Cholula”).

---

<sup>37</sup> Inaudible en la grabación.



c) El soldado transporta la imagen una vez establecido el contrato de intercambio de dones: la victoria en la guerra por el traslado a la pirámide:

La Virgen es pequeñita, dicen que nomás es pequeñita, nomás donde cabe un... la bolsa de un soldado. Porque dicen que quería venir a México, bueno, según las leyendas de Jesús y de la María. Que aquí, este, este cerrito pues era de los cholultecas y entonces ahí, ahí hay tesoro, por eso enterraron las, vaya, porque los españoles querían descubrir, y ya sabe usted que los españoles vinían a despojarnos, querían oro. Según dicen que había un nopal en medio del cerrito enterrado y entos la Virgen pues es poderosa, se da cuenta de... pues de nosotros, del mundo. Vino a plantarse aquí y, bueno, desde España vino con un soldado en su bolsita, dice:

—Llévame a Cholula o llévame a Puebla.

Entonces el soldado dice, como es soldado se vino pa Cholula, para Puebla, y llegando a Cholula dicen que dice:

— ¡Ya llegamos a Cholula!

Lo busca en su bolsa y dice que, bueno, yo según, lo cuentan los, este, los antepasados, así platican (Eulalio Paisano, “La llegada de la Virgen a Cholula”).



Foto 7, 8 y 9. Diversas representaciones de la Virgen de los Remedios de Cholula, quienes bajan a las diversas comunidades

La Virgen de los Remedios arriba a la pirámide de Cholula y despoja del poder sagrado a los dioses prehispánicos, acto que inicia con su llegada a Cholula (fotos 7, 8 y 9), y concluye al instalarse en la cúspide del cerro: “este soldado lo trajo y lo donó en el templo, y entonces ya no reinó Quetzalcóatl, sino que ya reinó la Virgen de los Remedios”, comenta don Tomás.

### *Apariciones en el lugar elegido*

las antiguas nos platicaron [...], que luego buscan la Virgen: no está. Y los franciscanos le preguntaron a la Virgen porqué se va, dice que ella quería su templo en un cerro, en un cerro quería su templo, y sí se lo hicieron los antiguos que estaban antes, hicieron la iglesia de... con harta gente que había antes, que acarreaban el agua con cántaros, sí, eso es, nos platicaron, pero eso ya no lo vimos. Antiguamente.

Facunda Solís, “Las escapatorias de la Virgen”.

Consumada la acción anterior, se despliega la segunda secuencia de acciones que anunciamos anteriormente, la que revela al misionero, los franciscanos de un convento y la población de Cholula un espacio para venerar a la Virgen de los Remedios. Pero como las divinidades son limitadas, las acciones deben reintentarse, incorporando nuevos actores al plan dirigido por la Virgen.

La Virgen, ya en Cholula, debe mostrar a toda la comunidad el punto para edificarle un templo: la cúspide de la pirámide de Cholula. Lo alto del cerro se acredita como el espacio sagrado propicio para la construcción de un templo católico.

Ahora la Virgen pone en práctica complejas operaciones sobrenaturales: escapatorias milagrosas, aparición de utensilios rituales en el cerro, proyección de una luz, apariciones ante los pobladores de Cholula. Para ello emplea nuevamente al misionero para así consumir sus designios. Cuentan los cholultecas que, cansado del agotador viaje, el misionero reposa a la sombra “adormecedora” del zapote, dejando la imagen de la Virgen a su lado; al despertar, misteriosamente ha desaparecido. Una intensa luz que procede del cielo para fijarse en la cúspide del cerro provoca el estupor del misionero, que se encamina al sitio para apreciar el fenómeno y, para su sorpresa, ahí encuentra a la imagen perdida. Don Ricardo, oriundo de San Andrés Cholula, cuenta las fugas reiteradas de la Virgen:

le coge el sueño y que se acuesta y cuando despertó, este, no tenía su busto, la imagen, porque lo tenía siempre aquí, en el mangón, y cuando despertó, se busca y ya no está:

— ¿Quién me la robó, quién me la robó?

Entonces se fue para ahí, para el convento y allá en el convento, este, salió triste del convento de San Gabriel, San Gabriel, se fue al convento y le dice a los frailes ahí, ahí hospedados, si, y dice:

—Ya no está, voy a ver al cerrito, voy a ver allí.

Salió y contempla la punta del cerro y ve que en la punta del cerro estaba un, una luz, una estrella que estaba ahí, estaba ahí. Bajó y, este, y se la llevó, la puso en, en el altar, se iba a acostar. La quietud de nuevo volvió y, este, que sale a ver, con que está ya, se ve de nuevo, otra vez no está. Sube otra vez a traerla y, este, la vuelve a regresar de, la vuelve a regresar y, este, vuelve a regresar y la vuelve a guardar, vuelve a salir. Con que allá está, vuelve de nuevo, vuelve de nuevo ahí y entonces que la sube a traer y entonces que la guarda en el Sagrario, entonces la guarda en el Sagrario, tons al guardarla en el Sagrario pues volvió de nuevo, este, sale a ver, con que allá está la luz. Entonces ya no tuvo remedio. Agarró y que la deja, que sube a pedirle permiso, que la deja allá y entonces ya hicieron, emparejaron aquel lugar para hacerle una pequeña capillita (Ricardo Tlachi Aca, “Las escapatorias de la Virgen”).<sup>38</sup>

Son abundantes las escapatorias de la Virgen. Por otro lado, la naturaleza de la tarea, construir la iglesia sobre el templo del “enemigo”, constituye un trabajo que excede la competencia de la Virgen. Una persistente veneración de los cholultecas a sus viejas deidades constituye un inconveniente insuperable. Por otra parte, la aparición de la Virgen durante el día y su desaparición en momentos de oscuridad anuncian su presencia como una nueva resignificación del centro ceremonial.

Tiempo después, el misionero sube al cerro y encuentra a la divinidad dispuesta en un altar sencillo y rústico, adornado de flores y velas, en clara alusión al deseo de recibir culto ahí. El misionero paulatinamente va adquiriendo el querer-hacer el templo, pero de momento no responde a la manipulación y retira la imagen del cerro.

#### *Una nueva manipulación: otras escapatorias de la Virgen*

había víboras, había víboras, como era el reinado de los, de ese reinado que les estoy diciendo, del rey Quetzalcóatl, casi mero estaba allí el demonio, arriba, donde está el santuario, allí reinaba el rey... allá pues era el rey, tenía que estar en altura, el rey.

Dionisio Rojas, “La luz divina”.

La divinidad pone en acto nuevas artimañas: son las *Escapatorias de la Virgen*. Ahora surgen como actores del relato los franciscanos de un convento y el pueblo de Cholula. El misionero, como dijimos, desatiende el mensaje divino, esa señal mediante la luz divina que establece un punto fijo del espacio; también ignora el pequeño altar construido en el cerro. Don Manuel refiere el momento en que el misionero dona la imagen al convento franciscano, incapaz de interpretar sus designios:

Entonces llegó el peso de la noche, le dieron su cerdo para acostarse y dice, le vino... las ganas de hacer de las aguas. Dice:

—Tengo ganas, ahorita me salgo.

Ya sale y se acuerda del cerrito ¡y que carambas!, ¡ve un lucerote, un lucerote que está resplandeciendo, blanco, blanco! Dice:

—Que me late, dice, ¿qué no será ella?

---

<sup>38</sup> Corroborar el relato “Las escapatorias de la Virgen” de Eulalio Paisano.

Pos este misionero que agarra y que se viene, se sale de la puerta, porque antes los misioneros tenían poder, porque Dios les había dado poder. Como brincaba las paredes y venía y se subió hasta arriba, subió y que la encuentra la Santísima Virgen, taba paradita, dos ceras ardiendo y dos florones en una mesita estaban colocados y dice, dice:

—¿Pero cómo te vas a quedar en este cerro tan feo? No, no, ¡vámonos!  
Que agarra y se lo echa y ya se lo bajó (Manuel Tlachi Aca, “La luz divina”, versión 1).

Ahora la Virgen debe insistir para que el misionero y los franciscanos interpreten sus designios:

escapó y después ya lo vio una, una luz que antes se aparecía, una luz roja, grande, reflejaba y reflejaba [...]. De este lado y atrás de la pirámide, arriba del barandal de la vuelta, pos nomás se veía a lo lejos... hasta más cerca, se veía aquella estrella así, blanca, blanca, así, así como el astro, los astros, y ya se acercaba uno, se perdía [...]. El misionero la perdió, de que la perdió se fue al convento de acá, entonces salió a ver, en la noche, estaba pensativo:

—¿A dónde, a dónde se la robaría?, dice y dice.

Volvió a su cerro, pal Santuario, para el cerrito, que pos allá la perdió, ya había una lucezota, así, blanca, blanca [...] era la Santísima Virgen, estaba colocada con una mesa, con mantel, dos flores, dos floreros y dos ceras también ¿Quién se los había colocado? Nadie sabe. Se la bajó al convento, que no se iba a quedar porque ese cerro estaba feo, hizo cuatro viajes (Manuel Tlachi Aca, “La luz divina”, versión 2).

La luz blanca sacraliza el territorio pues proviene del cielo; primero, santifica el espacio para la nueva creencia y, segundo, descubre a un conjunto mayor de personajes (el misionero, los franciscanos, la población, además de la propia Virgen) el sitio para la edificación del templo. La luz, por su origen celeste, constituye una hierofanía que une momentáneamente los contrarios, celeste, masculino y cálido, con lo terrenal, femenino y frío.

Las acciones del misionero aún contravienen los designios de la Virgen, quien supone adecuado el convento franciscano como morada susceptible de albergarla; así, la confía a los frailes, quienes la resguardan junto a los objetos sagrados, “donde está la preciosa sangre”, pero sin éxito, pues la Virgen continuamente desaparece.

En resumen, la Virgen reitera su manipulación, primero al misionero, que puede dejarla en el cerro pero aún no quiere, y en seguida a los franciscanos, que aún no quieren ni pueden dejarla en el cerro:

Salió [el misionero] y contempla la punta del cerro y ve que en la punta del cerro estaba un, una luz, una estrella que estaba ahí, estaba ahí. Bajó y, este, y se la llevó, la puso en, en el altar. Se iba a acostar. Sube otra vez, nuevo volvió y, este, que sale a ver, con que está ya, se ve de nuevo, otra vez, este, no está. Sube otra vez a traerla y, este, la vuelve a regresar de, la vuelve a regresar y, este, vuelve a regresar y la vuelve a guardar, vuelve a salir, con que allá está, vuelve de nuevo, vuelve de nuevo ahí y, este, y entonces que la sube a traer y entonces que la guarda en el Sagrario, entonces la guarda en el Sagrario, tons al guardarla en el Sagrario, este, pues volvió de nuevo, sale a ver, con que allá está la luz.

Entonces ya no tuvo remedio, que agarró y, este, que la deja, que sube a pedirle permiso, que la deja allá y entonces ya hicieron, emparejaron aquel lugar para hacerle una pequeña capillita (Ricardo Tlachi Aca, “Las escapatorias de la Virgen”).

En otra versión, el misionero solicita a los franciscanos encierren la imagen en un baúl para evitar su fuga, pero siempre consigue escabullirse para instar un mandato que nadie desea cumplir. Finalmente, después de infinidad de trabajos, la Virgen consigue que el misionero y los franciscanos “quieran” hacer su templo:

lo bajó [del cerro], entonces les pide a los san franciscanos una caja, un baúl. Le hicieron una caja para que lo encerraran con llave y lo iba a cuidar, a ver cómo iba a salirse y entonces se acostó encima. Va a ver, ¡no!, ahí está. ¡Ah, verdad!, ahora si no sales. Se acuesta otro cachito, abre de nuevo, no, ahí está... ahí está, ahora si ya no sale. Ya son dos, a las tres le gana el sueño tantito, abre y ya no está. Entonces eso es cuando subió, ya les dijo a los san franciscanos, ya fue de nuevo a decirles que no, que se tenía que quedar, que si es espíritu divino, ¡qué le importa que no hay piedra, ni paredes, ni cosas! Entonces ya regresaron [...], la dejaron ahí (Manuel Tlachi Aca, “La luz divina”, versión 1).

### *Solicitud de construcción del templo*

de por sí la madre pidió su templo ahí, yo creo que ya en su imaginación, como era milagrosa, ya sabía lo que le iban a adorar aquí en el pueblo; aquí en el pueblo muchos lo, la adoran... le hacen sus misas y el día 8 de septiembre es la feria. Gregoria, “La luz divina”.

En esta fase, de *Solicitud de construcción del templo*, la Virgen debe extender su cadena de colaboración pues por la amplitud de la obra, el misionero y los franciscanos no consiguen consumarla. Ahora, la divinidad ha de incorporar al pueblo de Cholula, que debe querer-construirle su santuario. La población puede edificar el templo pero no quiere. Esta situación debe invertirse, los cholultecas han de adquirir el querer hacer el templo y encumbrarla en su pirámide. Este giro dará origen a una complicada secuencia de acciones, porque como ocurrió con el misionero, las peticiones de la Virgen son ignoradas.

El escenario narrativo abre con una nueva manipulación al misionero y los franciscanos, a quienes corresponderá convencer al pueblo para edificar el templo, justamente donde eran veneradas sus antiguas deidades. El pueblo, religioso desde tiempos inmemoriales, debe querer suplantar a sus deidades y reverenciar a una nueva imagen. La Virgen despliega tácticas persuasivas que consisten en apariciones milagrosas en el cerro o solicitudes expresas a habitantes del pueblo.

Doña Remedios, anciana molinera de San Andrés, cuenta:

Se apareció ella en una mulita, a las seis de la tarde andaba... esa era tierra, había harto maguey. En aquel tiempo había magueyes y, e iba un cachiquero<sup>39</sup> que se le nombra, que chupaba el aguamiel de los magueyes para hacer pulque, entos ahí andaban ese señor y, y se la encontró, dice que vio que el animalito andaba... cargando a una señora con un niño, y era la Santísima Virgen, entos le pidió que le hiciera que, que avisara y que le hiciera su

---

<sup>39</sup> Tlachiquero.

templo ahí. Ya se dio cuenta... ¡qué era la Virgen! (Remedios León, “La Virgen en la mulita”).<sup>40</sup>

El pueblo de Cholula adquiere después de este proceso de convencimiento, el querer-hacer un templo a la Virgen sobre la casa de sus antiguos dioses. “La Madre Santísima –dice una señora– a lo mejor quiere su santuario, su iglesia”.

### *Santificación del lugar*

La acción anterior, exitosa, no culmina a pesar de todo con la edificación del templo solicitado por la Virgen. El pueblo de Cholula sólo erige una casita humilde y no un santuario acorde a su jerarquía: “dicen que nomás estaba una casita y de esa casita, este, ahí es donde se apareció la Virgen, en la casita”.<sup>41</sup>

Por esa razón, la Virgen continúa mostrándose ante el pueblo para recordar la tarea. Previamente la divinidad implementó un imprescindible programa de *Santificación del lugar*, por medio de la luz que se proyecta sobre el “cerro de mano”.

Por otra parte, la puerta al otro mundo usualmente es custodiada por guardianes, pues dentro del cerro se atesoran objetos valiosos, como hemos apuntado. Dado que el templo es una réplica de la Montaña Sagrada, es una serpiente quien custodia ese espacio, es la “protectora” de la pirámide. No obstante, como los dioses de antiguas religiones se convierten en demonios de las nuevas, la serpiente prehispánica adquiere ahora naturaleza diabólica al encarnar el mal:

I.1: En el santuario hay muchas cosas ahí, están encantadas en el cerro [...]. ¡Uff!, hartas cosas, dicen que un león...

I.2: O sea, que eso de la serpiente es, este, son cosas que Dios dispuso que, que la Virgen tenía que pisar la serpiente porque estaba maldecida, maldecida, por Dios, Nuestro Señor. Nada más que la serpiente... se sabe que es la, tenía que pisar la Virgen con su pie y que estaba, este, ¿cómo se llama? maldecida por Dios, por haberle engañado, o sea, que la serpiente está en forma del demonio, le engañó a... a María Eva por medio de la man... de ese fruto que no había de comer pues nuestros primeros padres, como ella fue la que insistió a que comieran de ese árbol, desobedecieron, por eso la maldijo Dios, Nuestro Señor, que tenía que ser maldita y tenía que rastrarse siempre por la tierra y tenía que ser aplastada por uno, por unos pies de una mujer y esa es la, la Santísima Virgen, pisando la serpiente (I.1: Julián Hernández; I.2: Señora, “La Virgen de los Remedios”).<sup>42</sup>

El programa de *Santificación del lugar*, disperso en varios relatos, intenta orientar la sacralidad en beneficio de la religión católica impuesta: “que brillaba esa luz pero que esa luz es el... pues será Santísima Virgen [...], brilla muy bonito”,<sup>43</sup> de tal suerte que constituye una nueva consagración de

---

<sup>40</sup> Cfr. también la versión de Gregoria, “La luz divina” y “Las escapatorias de la Virgen”, versión anónima en la *Antología de relatos de Cholula*.

<sup>41</sup> Salomón Tetlacua, “La Virgen en la casita”. Consultar también a Maura Cuatlego en “La luz divina”.

<sup>42</sup> Cfr. los relatos de Cecilio Hueitlél y Pedro Ecatl, “La Virgen de los Remedios”.

<sup>43</sup> Domingo Paisano, “La luz divina”.

un espacio previamente santificado. En seguida reanimará las funciones atribuidas a la Montaña Sagrada:

El franciscano que se la trajo, este, la soñó que le decía que, este, que quería un templo allá arriba y entonces brillaba, incluso adonde está una cruz, mero ahí donde está una cruz dicen que brillaba por las mañanas. Creo que dicen que dos veces la fueron a traer o tres veces la fueron a bajar de allá, pero la Virgen la dejaban ahí en el, en el convento pero después, a otro día, como en las mañanas, cuando salía el sol, ella ya estaba allá arriba, allá arriba (Isidra Xicalli, “La luz divina”).

La condición del espacio sufre cambios cuando la luz prepara el sitio para la entronización de la Virgen. Al final, transformado el territorio, puede darse paso a una nueva acción, la más importante de la historia: la edificación del templo sobre los vestigios de la pirámide.

#### *Construcción del templo y entronización de la Virgen*

la Santísima Virgen escogió [el “cerro de mano”] para que no reinara otro, por decir, demonio.  
Dionisio Rojas, “La luz divina”.

Las acciones previas preparan el ánimo de ciertos actores para querer construir la morada de la Virgen (fotos 10 a 15). Una cadena de manipulaciones eslabonada por la Virgen, que contiene al misionero, los franciscanos y el pueblo de Cholula, le permiten lograr su objetivo. Ha pasado de un estado de virtualidad (el deseo de la construcción) a otro que actualiza la acción (edificación material del santuario). La población, al adquirir el querer hacer el templo, puede finalmente consumir la acción:

Esta Virgen, supuestamente, sí se comenta que, que se le dejó escapado al, este, a los soldados, y él que la anduvo correteando y se fue, dice que se fue para el cerro, entonces más en la noche se vio un, un resplandor y subió a ver [el misionero] y que entonces ya vio que, que estaba la Virgen, entos él ya supuestamente por ya como los, los padres franciscanos que venían le dijeron que es ahí donde la Virgen quería que se edificara su, su templo, pues una iglesia y así fue como se hizo (Antonio Icona Sánchez, “La luz divina”).

Construido el templo, la Virgen de los Remedios ocupa la posición dominante. Desde las alturas del “cerro de mano”, réplica terrestre de la Montaña Sagrada, ahora protege y sanciona a sus fieles. No obstante, no es aceptada totalmente como dueña de la pirámide. Su permanencia, inestable, mantiene la posibilidad de un cambio de posiciones con las antiguas deidades, pues el pueblo aún la considera “extranjera”. Un conjunto de relatos establecen cómo el creyente que asiste sin devoción al templo puede sufrir un castigo a manos de una serpiente, usualmente enroscada alrededor del cerro y que desciende a tomar agua o aspirar el perfume de las flores: es el guardián del cerro.



Fotos 10, 11, 12, 13, 14 y 15. Templo de los Remedios y detalles de las cúpulas, puerta de ingreso y depósito de agua bendita



Esa serpiente forma parte del encanto de la pirámide. Lilia, joven estudiante de San Andrés, cuenta:

I:<sup>44</sup> Dicen que cuando usted no va con devoción al cerrito, usted puede ver la, la serpiente que está enroscada alrededor del cerrito, porque es, bueno, según me han comentado, que es una leyenda que así, que la Virgen está pisando a la... o sea, llegara a morder a la Virgen entonces, este, ¿cómo le diré? nosotros... mmm... pues nosotros como que se descubriría ese misterio que tiene la Virgen ¿verdad?, o sea, que no tiene que dominar, este, la víbora a la Virgen sino que la Virgen tiene que pisar a la víbora para que ese misterio que tiene no sea descubierto [...]. Pero sí, dicen que cuando uno no va con devoción es cuando ve uno la... a la... se uno a la serpiente que está enroscada y que dicen, bueno, según que a medio día, como a las doce, la una, se puede ver como está enroscada alrededor... que brilla [...].

E: ¿Entonces la serpiente simboliza...?

I: ¡El demonio! Ajá (Lilia Torres, “La Virgen de los Remedios”).

La Virgen debe sojuzgar permanentemente a la serpiente para impedir su ascenso a la posición mandataria. Su dominio parece vacilante porque existe un hacer contrario de la víbora para recuperar el espacio y el poder sagrados. Para ello, la Virgen cumple tareas que aseguran su permanencia en el cerro, amenazada por los antiguos dioses o los propios españoles, que quieren recuperar su imagen para reintegrarla a España. Un recurso persuasivo radica en mantener la luz, santificando el espacio permanentemente: tiene como un mes que baja la luz y se para en la cruz del cerrito [...]. A las doce de la noche”.<sup>45</sup>

Debe además someter a las viejas deidades y a sus enemigos; por eso pisa la cabeza de la serpiente, para mantenerla subyugada:

el demonio, representado por la víbora quiere, quiere manchar ¿verdad? a la Virgen, y es por eso que la Virgen tiene que dominarla pisándola, pisándola en la cabeza. Pero sí, dicen que cuando uno no va con devoción es cuando ve uno la... ve uno a la serpiente que está enroscada (Lilia Torres, “La Virgen de los Remedios”).

El gobierno de la Virgen también se halla amenazado por los españoles, que optan por retirarla del “cerro de mano”, para conducirla a su morada en España.

*Un acto fallido: el traslado del cerro*

¡Quién como ella con su poder! ¡Quién como ella! Porque con ella poco y bueno, mejor se han ido a la tumba todos ellos, porque con ella poco y bueno. Gonzalo Sevilla, “El puente de la Virgen”.

La Virgen precisa diseñar acciones que contribuyan a consolidar su estancia en el “cerro de mano”, ante la amenaza de los dioses, la serpiente y los españoles. La primera acción se produce cuando los españoles quieren recuperarla, contraponiéndose abiertamente a sus designios de gobernar desde

---

<sup>44</sup> Para indicar los turnos de habla entre informante y entrevistados, usamos los signos I: y E: respectivamente.

<sup>45</sup> Remedios León, “La luz divina”.

la pirámide de Cholula. En un relato con amplia vitalidad en la región, “El puente de la Virgen”, presenciamos el despliegue de recursos para conservar su posición:

Los españoles la trajeron a México, acá a Cholula, a esta iglesia, a la Santísima Virgen, es española, entonces cuando los... se pelearon los cholultecas con los españoles, que hubo una matanza muy fuerte, muy grande, según la historia nos narra así... los españoles se llevaban a la Santísima Virgen, que la agarran y que la bajan y ¡puuun!, hasta ese puente llegó, cuando la buscaron ya no iba [...]. ¡Hasta ahí llegó! Cuando la buscaron los españoles ya no iba. Se regresaron pero como que no, pues no:

— ¿A dónde está, si aquí venía? Pero ¿a dónde está?

La vinieron encontrar ya estaba, dicen:

— ¿A dónde está?

La volvieron a bajar los necios, se la volvieron a llevar y llegaban nomás hasta el puente ese, El puente de la Virgen. Ese puente no estaba, nomás hasta ahí llegó, por eso le pusieron El puente de la Virgen. Después lo hicieron y ya le pusieron “El puente de la Virgen”. Cuando regresaron de nuevo los españoles, la encontraron de nuevo aquí:

— ¡No mano, ya no se quiere ir!, ¡ahí que se quede!

Y ahí se quedó (Fortunato Campos Panécatl, “El puente de la Virgen”).

Las decisiones de los seres sobrenaturales, imperfectas, limitan su acción. La Virgen está imposibilitada para permanecer en el fervor de los cholultecas; no obstante, opta por sostenerse en el “cerro de mano” y frustrar el programa de recuperación de los españoles, que quieren inútilmente transportarla a España. Finalmente, obtienen la imagen pero temporalmente, apartándola sólo por unos momentos de la pirámide.

### *Permanencia en el lugar*

La Virgen debe hacer su estancia perdurable y obtener la aceptación de los fieles, como se hace ver en los relatos. De esta forma, es necesario poner en funcionamiento el programa *Permanencia en el lugar*. Su ejecución incumbe al pueblo de Cholula, que puede proteger a la Virgen (de la serpiente y de los dioses prehispánicos) y conservarla como divinidad reinante, patrona de la comunidad. Entonces ofrece bienes como salud, riqueza, curaciones milagrosas, los que deben compensarse con fidelidad, culto, ofrendas. Los recursos de la divinidad son acciones kratofánicas y pueden ser:

a) Durante el traslado hacia España, la Virgen emplea la invisibilidad o la evasión: “trajeron una caja fuerte para meter a la virgen en la caja, y se la llevaron de vuelta y llegaron allá, a su tierra, y la Virgen no iba nada. Se había vuelto a quedar [...]. Y al llegar allá, a su tierra... vuelve y abre la caja y ya no estaba”.<sup>46</sup> Misteriosamente se desvanece de una carreta o caja:

Los abuelitos me han platicado lo que le digo a usted, que eso es lo que me dijeron cuando la Virgen se... se lo llevaban los españoles, venían por ella y se lo llevaron, pero ya medio camino, no medio camino, ahí en el puente que está, por eso le nombraron El puente de la

<sup>46</sup> Salomón Tetlacua, “El puente de la Virgen”.

Virgen... porque ahí, este, se les escapó de nuevo, se desapareció la Virgen de las manos de ellos, y dicen que ya de nuevo apareció, vaya, de nuevo ya estuvo en el santuario, cuando regresaron los, los españoles ya lo buscaban y ya no, ya no estaba, ya no estaba, por eso mejor se fueron y ya lo dejaron [...]. La dejaron, por eso ya se quedó acá y ora pues es adorada ella (Julia Ecatl, “El puente de la Virgen”).

La desaparición es recurso recurrente de la Virgen. De esa forma, reclama la atención de los españoles para permanecer en su templo. La acción se cumple cuando se frustra el traslado.

b) Otras variantes actualizan una historia muy conocida, un verdadero “motivo” de la tradición oral: la imagen “se pone pesada” pues “se hizo de piedra”, justamente en un puente, entorpeciendo el traslado a España:

Cuentan que ya los españoles se la llevaban a la Santísima Virgen, pos les hizo el gusto de llegar hasta ese puente, allí de la Universidad [de las Américas], ahí está el puente ese, y ora le nombran El Puente de la Virgen, hasta allí les hizo el gusto de llegar, allí se hizo piedra, para acá si venía, no pasaba, pero para allá... se cansaron y se cambiaban y no pudieron ya llevársela porque era pesadísima y eso es lo que he oído de la Santísima Virgen, y pues ¡quien como ella con su poder!, ¡quien como ella con su poder!, ¡quien como ella! [...] ¡Porque con ella poco y bueno! (Gonzalo Sevilla, “El puente de la Virgen”).<sup>47</sup>

Otra versión atribuye a los franciscanos la intención de devolver a España la imagen. En este caso, la Virgen también malogra el programa de los religiosos: “la Santísima Virgen de que llegó ahí, este, querían llevársela para Puebla los franciscanos... ya se la llevaban la Santísima Virgen en el carrito ese de mulas, los sacerdotes ya la llevaban en el carrito y ahí llegando a ese puente, por eso se llama Puente la Virgen... y llegando a ese puente ni para atrás ni para adelante, ni un paso la hacían dar [...], tuvo que quedarse aquí”.<sup>48</sup>

c) La Virgen es auxiliada por animales –caballos o mulas– que la conducen en la carreta. En ese caso, los animales juegan el rol de auxiliares:

según dicen que El puente de la Virgen, en el Camino Real del cerrito, ese camino que se va para Puebla, rumbo a La Concepción, pasa un lado, ese camino... la Virgen la trajeron los españoles y en Cholula la tuvieron unos días. Ya cuando se la llevaban entonces unas carretelas, ora ya son camiones, son coches que se las llevan, tons eran unas carretelas tiradas por animales, de cémilas, ya se las llevaban pero que la Virgencita aceptó salir, pero llegando a ese puente, allá de Santa Catarina, ahí está un puente y ahí se le quedó que es El puente de la Virgen, porque de allí los animales no volvieron a jalar, se retrocedían y no pasaban... se retrocedían y no pasaron, no pasaron para adelante, entos dieron la vuelta y eso sí ya corrieron para Cholula y ahí se quedó la Virgencita de los Remedios, por eso se le hizo su santuario, se le edificó el santuario de la Virgen... de los Remedios (Hermenegildo Zempoaltécatl Munguía, “El puente de la Virgen”).<sup>49</sup>

d) La carreta simplemente no avanza llegando al puente de la Virgen: “ahí la Virgen, ahí ya no podía pasar, las carretas como que se la llevaban, ya no podían pasar, se atoraba [...], entonces otra

<sup>47</sup> Consultar también la versión de Lourdes Tepanécatl, “El puente de la Virgen”.

<sup>48</sup> Refugio Pérez, “El puente de la Virgen”.

<sup>49</sup> Cfr. la versión de Domingo Paisano, “El puente de la Virgen”.

vez se la traían [...], entonces por eso pensaron que, que la Virgen Santísima no quería estar allá, quería estar aquí, por eso fue que le construyeron su... templo”.<sup>50</sup>

e) La Virgen de los Remedios, sin el concurso de auxiliares mágicos, produce hechos sobrenaturales que refuerzan su programa de *Permanencia en el lugar*:

No les gustó los españoles que estuviera aquí y se la querían llevar para allá, de nuevo, para España, entonces la Santísima Virgen, aunque sea Virgen, no se quiso ir porque la llevaban en carretela, y antes no había coche, ni camiones, ni nada, así hace más o menos como quinientos años. Y andaban en carretela... y ya se la llevaban para España y la Virgen pus no, yo creo que hizo su milagro, que se quiso quedar acá, llegó a un puente que le dicen El puente de la Virgen y allá se atrancaron los... se atrancaron las, las sémilas y ya ni por nada pudieron pasar, la regresaron de nuevo pa su santuario (Julián Hernández, “El puente de la Virgen”).

La Virgen, por medios diversos, logra mantenerse como divinidad reinante en el “cerro de mano” a pesar del intento de algunos personajes por reintegrarla a su mundo. Con todo, aún cuando sus acciones logran una resolución positiva, ésta es temporal.

#### *Milagros de la Virgen*

¡Diosito nos pone la mano encima pa que sépamos respetar a Dios! Un castigo que nos ponga y nos diga que nos vamos a acabar [...] porque le hacemos algo a él, es como decimos, pus si de un humano que háblemos... Dios nos pone la mano encima para saber respetar a una persona, porque Dios castiga, porque es el único que sabe lo que hay que hacer.

Romana Cebada, “El temblor”

Los dioses celebran acuerdos con sus fieles. De esta forma, la Virgen y el pueblo de Cholula suscriben un contrato en que intercambian protección por aprobación. Entonces la Virgen de los Remedios pone en acto el programa *Milagros de la Virgen*, pues su “hacer protector” estimulará culto del pueblo y creará una red de interdependencias; las acciones son: curación de enfermedades, auxilio durante fenómenos meteorológicos (temblores, trombas) o supresión de prácticas rituales de sacrificios humanos. El pueblo, a cambio, rinde culto y veneración. Destacaremos los dones y milagros más estimados por los cholultecas:

a) *Recuperación de enfermedades*. Los cholultecas temen la muerte por epidemias, como lo demuestra la historia de salud pública de la población. Erradicar esas enfermedades (foto 16) constituye una solicitud de primer orden a la Virgen. La Virgen cura enfermedades como:

a1) Epidemias de gripe; Nicolás Solís, denominado “El pico de oro” por su elocuencia, cuenta: “aquí del barrio se acogieron a María de los Remedios [...], esa misa la daban los del barrio, se

---

<sup>50</sup> Isidra Xicalli, “El puente de la Virgen”.

unieron, dieron una misa de acción de gracias, de una gripa que hubo, muy fuerte, y fueron a dar una misa... al santuario. Dieron la misa y entonces se empezó a calmar la gripa, la enfermedad”.<sup>51</sup>

a2) El cólera, enfermedad que diezmo notablemente la población de Cholula en otros tiempos, fue



sanada por la Virgen:

Dice mi opá que mucha gente se estaba muriendo, este, nomás de calentura y que no habían de salir porque ya les, les azota el frío y adiós. Si, que ya no, ya ni se enterraban con cajón, ya nomás un petate los envolvían y vámonos, hasta ahí se quedó tres encimados, los echaban porque ya ni le podían rascar las, las sepulturas... entonces como ya estaba la Virgencita así en el cerrito, entons por eso lo bajaron [...] por la cólera (Florentina Tomé, “La cura del cólera”).

a3) Otras enfermedades graves. Más que un milagro de fe, este relato parece referir la conversión de un *cacique* (o *tlatoani*) al catolicismo:

Foto 16. Los enfermos acuden al templo

era un cacique, que se entiende un cacique, era prestamista y prestaba mucho dinero a rédito y no le pagaba usted su rédito le quitaba usted su casita, le quitaba usted sus terrenitos, que se entiende un cacique. Entonces, ese cacique llegó la ocasión en que se enfermó, se enfermó como cualquiera, no. Una enfermedad muy peligrosa, muy dura y entonces se le apareció la Santísima Virgen de los Remedios y le dijo, dice:

— ¡Mira! Si quieres lavar tus culpas y lavar tus errores, lavar todo eso que tienes en sí, niégate y repárteles a tus semejantes, a tu prójimo, lo que te pertenece, lo que no has conseguido con tu trabajo y entonces encontrarás salud tu cuerpo, de tu alma y de todo lo demás.

Entonces este cacique pues le dijo a su familia, dice:

—Yo ahí tengo este y este...

Estaba muy rico, riquísimo el hombre, casi medio Cholula era de él y le dijo:

—Agarren esto y esto y esto porque esto lo voy a regalar a un asilo de ancianos, a una parte a la iglesia, otra parte a las religiosas de Puebla...

Y regaló todos sus intereses y recobró la salud y todavía vivió [...] y dilató como cuarenta años más y venía ya él cada ocho días a misa, a ver a la Santísima Virgen (Alfredo Torres, “Milagro de la Virgen de los Remedios”).

a4) Ampara en caso de accidentes automovilísticos o laborales: “unos albañiles también se encontraban trabajando en un edificio de dos, tres pisos [...], se les rompió una tabla, y se venían pa

<sup>51</sup> Nicolás Solís, “Milagros de fe”.

bajo todos, pues cayeron al suelo y se encomendaron cuando se iban pa bajo, yo creo que a la Santísima Virgen de los Remedios, cayeron al suelo las tablas sobre ellos y no les pasó absolutamente nada”.<sup>52</sup>

a5) Las enfermedades de animales, como la fiebre aftosa que devastó el ganado, pueden motivar la acción divina.

b) *La Virgen apoya en caso de enfrentamientos armados.* Pleitos y riñas (incluso de carácter político) son resueltos por su mediación:

b1) Resolución de riñas: “Otro señor le metieron dieciocho balazos y no se murió, también se salvó, por la misma razón que la Santísima Virgen les había hecho el milagro.”<sup>53</sup>

b2) La Virgen defiende durante encuentros bélicos:

un señor que fue revolucionario también, no, y pues él nos contaba. Yo lo llegué a conocer pues ya muy viejito [...]. Dice que cuando a él no, el nunca mató, dice:

—Lo que sea de cada quien yo no, yo me llegaré a salvar porque yo nunca maté, robaba yo pero matar nunca, ni maté ni una, dice, ni una mujer ni nos burlábamos nosotros [...].

Entonces llegó la ocasión que lo encontraron sus rivales, no, y lo vieron, pues tuvieron que ma... lo, lo colgaron, no lo mataron sino que tuvieron que fusilar. Lo fusilaron y a la hora del fusilamiento se encomendó a la Virgen de los Remedios, pos dice, él cayó, si cayó o no cayó, quien sabe [...], se acerca el capitán de los, de los grupos que seguían unos y otros. Lo vio y dice:

—Está muerto. El de gracia.

Le puso el de gracia en la frente, en la cabeza, y no murió, ni estaba herido, vaya [...]. Lo tuvieron que bautizar de nuevo (Alfredo Torres, “Milagro de la Virgen de los Remedios”).

b3) Arregla conflictos políticos: “hubo problema entre políticos y por la presidencia de aquí, porque es municipio, y entonces vino la federación, la estatal de allá de Puebla y quería intervenir y hubo hartos desastres porque las personas creyentes, según creen, fuero a traer la santita, la santita... fueron a traerla y de que fueron a traer, según se calmaron todos esas cosas.”<sup>54</sup>

b4) Resuelve separaciones matrimoniales.<sup>55</sup>

c) *Posee atributos relacionados con la fertilidad*

c1) La Virgen adquiere poderes vinculados con el agua y la fertilidad cuando tutela los depósitos de agua o induce las lluvias:

cuando hace un año, el 20 de marzo, pasó la Santísima Virgen, porque bajó acá San Andrés, el 20 de, pasó allá la Virgen, una cosa como las doce del día, pasó la Santísima Virgen y estaba limpiándose el pozo, estaban varios señores, se juntaron, estaba rascándose y todo eso. Las gentes dijeron:

---

<sup>52</sup> Alfredo Torres, “Milagro de la Virgen de los Remedios” en la *Antología de relatos de Cholula*.

<sup>53</sup> Francisco, “Los milagros de la Virgen”.

<sup>54</sup> Domingo Paisano, “Milagro de la Virgen: fin de la guerra política”.

<sup>55</sup> Al respecto ver el relato “Milagro de la Virgen de los Remedios”, anónimo.

—Hay que bajar la... ahí que pase la Santísima Virgen para que haga su milagro, que nazca agua.

Pues sí, legalmente pasó la Virgen, se hizo una salve allá, con mucha gente de San Andrés, mucha, mucha gente, muchas gentes, como si todos fueron a misa, le pidieron a la Virgen por el agua. Pos nomás volvió a subir la Virgen así, así de aquel lado y como la hora y media ya empezó a nacer el agua, se repartió el agua todo el día así, el agua como pulque. Todos que para el niño que no puede hablar, otro que para que su enfermito que está malo de la mente, bueno, bueno es en fin, todo el día y toda esa semana estuvo repartiendo el agua... su servidor, que a mí me nombraron. Yo repartí el agua, bueno, muchos se llevaron el agua de muchos puntos, pero esta agua, está color blanco, chorreando como pulque, porque esa agua nueva, muchos lo vieron así, nombre de la Virgen (Pedro Ecatl Tomé, “Milagros de la Virgen”).

c2) Interviene durante los periodos de sequía, entonces sale del templo en peregrinación para solicitar lluvias:

el temporal que no llovía, entons la Virgen de los Remedios estaba aquí, pero se juntaron todos los pueblos y el padre de Cholula que se llamó, este, Salvador Mastachi, él fue el que inventó que vinieron a traer la Virgen de los Remedios aquí y todo el gentío y mire usted, de que la llevamos allá en la chicalotera, ya de regreso, empezó a lloviznar, a lloviznar, ya cuando llegamos aquí a San Andrés, que trajimos la Virgen para San Andrés, hasta como las diez de la noche, al otro día amaneció llueve y llueve y llueve (Froilán Solís Hueitl, “La Virgen protege”).

d) Para auxiliar a sus fieles recibe el impacto de movimientos telúricos en su cuerpo, evitando mayores daños a sus fieles.

d1) Sufre las consecuencias de sismos en su imagen (daños faciales) o en su santuario.

nos platicaba mi abuelita, dice, cuando que la Santísima Virgen es muy milagrosa, dicen, cuando en aquel tiempo se cayeron muchas, este, vino un terremoto muy fuerte y que el, el sacristán oyó que dijo la Santísima Virgen:

— ¡Caiga sobre mí, pero no sobre mis hijos!, dice.

Y hubo muchas casas muy viejitas y no se cayeron y el templo se cayó. Prefirió proteger a la gente y después todos volvieron a... a renovar el templo (Eva, “El temblor”).

Don Pedro evoca una anécdota de sus abuelos, un temblor ocurrido en 1864 que destruyó la primera capilla de los Remedios, cuando quedó en pie solamente el camarín:

la Santísima Virgen, se aste de fijar que allá... yo me gusta ser algo muy curioso, yo cuando voy alguna parte me gusta ver, la Santísima Virgen de los Remedios, la verdadera Virgen tiene aquí [se toca su nariz] una cicatricita aquí en la naricita, según cuentan mis abuelitos, que cuando vino el temblor se cayó el templo, nada más quedó el camarín y la Santísima Virgen le pasó a traer aquí la naricita, por eso aquí tiene uno como, pos una manchita mejor dicho, bueno, una manchita, como todos nosotros la podemos tener, bueno, no hablando mal de las manchas (Pedro Ecatl Tomé, “La cicatriz de la Virgen”).

Otros relatos rememoran el diluvio, dándole carácter mítico al discurso, como en la versión de doña Gregoria, anciana de 90 años que deambula por San Andrés vendiendo semillas para sobrevivir:

Y cuando el diluvio o del huracán que hubo... tiene su naricita tumbada la Santísima Virgen, aquí, la puntita la tiene tumbada y nos platican los antecesores que, que le, muchos escultores le han querido poner la, la puntita de la nariz de la madre y no se deja, se la pone

pero la, la, yo creo que se la quita la Virgen ¿quién sabe? [...]. Por el diluvio universal que hubo y, y dicen que dijo la madre, platicaba el que estaba dentro de la iglesia, este:

— ¡Padre mío! ¡Lo, todo lo que quieras hacer a mis hijos, házmelo a mí!

Y se tumbó la naricita, nos platicaban los antecesores, no lo vimos... es una plática que nos platicaron, tiene la na... la puntita de la nariz aquí tumbado (Gregoria, “La cicatriz de la Virgen”).

d2) Resiste el impacto de trombas y rayos: “Ya tiene... no me acuerdo, me dejó contado mi abuelito que... una vez cayó un rayo en la... era una, una chiquitita, una iglesita como capillita, cayó un rayo y se partió y a donde estaba la imagen no le, no le pasó nada, sí. Se protegió”.<sup>56</sup>

e) Un don de la Virgen fue la supresión de antiguas prácticas sacrificiales. Algunas variantes filtran un discurso colonial, calificando negativamente rituales del mundo indígena. Don Manuel, anciano de gran sabiduría, enjuicia severamente sus tradiciones, por las que paradójicamente siente una profunda devoción:

dejan puesto al niño en la piedra [de los sacrificios] y arrancan a correr, se largaron allá... y dejan al niño. Entonces llegaba la maldita serpiente, le mordía que sus nalguitas, sus cachetes, lo mataba... y ya daba la vuelta, ya se iba. Y a eso fue la venida de la Santísima Virgen, para aplastar al Diablo, por eso tiene la serpiente así, lo tiene en el santuario, a la vista, a la vista se presenta, para que ya no lo dejó salir la serpiente, que es la que estaba, este, sacrificando a los niños, a los niños, sí (Manuel Tlachi Aca, “La llegada de la Virgen a Cholula”).

f) La Virgen padece el deterioro provocado por el tiempo. En el imaginario actual de Cholula se cree que los seres sobrenaturales del mundo cristiano, como antes los dioses prehispánicos, sufren el impacto del tiempo. Mueren ritualmente o envejecen, pierden fuerza o se desgastan físicamente a tal punto, que otros seres sobrenaturales deben sustituirlos en sus tareas divinas, en su “hacer protector” o en su “hacer sancionador”: “dicen que ya se está... ya se está descacarachando de su rostrito, ya, ya está muy abuelita”;<sup>57</sup> “Antes bajaba, bajaba, era la misma pero pues, como pues, como ora ya está, dicen que ya está, este, polveadita de su rostro, ya no lo bajan”;<sup>58</sup> “dicen que ya está débil”.<sup>59</sup>

La protección de la divinidad se extiende a poblaciones colindantes. Los fieles se organizan para realizar las llamadas “bajadas de la Virgen”; esto es, visitas regulares a los pueblos vecinos a Cholula, para recibir culto y mantener viva la llama devocional. En México, es frecuente hallar a santos y vírgenes que emprenden continuos recorridos, acompañados del pueblo, para salvaguardar las creencias. En Cholula, la Virgen de los Remedios recorre San Pedro, San Andrés y Santa Isabel Cholula, Tlaxcalancingo, Momoxpan, San Francisco Acatepec, San Rafael Comac, Cuautlancingo,

---

<sup>56</sup> Nicolás Solís, “El temblor”.

<sup>57</sup> Celvina Pérez Tepanecatl, “La Virgen viejita”.

<sup>58</sup> Josefina Pérez, “La Virgen viejita”.

<sup>59</sup> Maura Cuatlego, “La Virgen viejita”.



entre otras poblaciones. Durante su estancia en las comunidades, es acogida por el pueblo en una fiesta grandiosa, que suele sobrepasar en esplendor las celebraciones patronales. Son tan numerosos los compromisos de la Virgen, que requiere auxiliares para cumplirlos. Se trata de reproducciones de la imagen, llamadas por el pueblo “hermanitas” o “mandaderas”, sus suplentes en las agotadoras jornadas: “vienen las otras virgencitas pero ella no, esa no sale, allá está de casera en el santuario, está cuidando su casa”;<sup>60</sup> “la mera madre ya no sale, esa está en su templo. Ora sale la mandadera o le pueda a usted decir. Sale de visita en los pueblos”.<sup>61</sup> Entronizada en el altar mayor, protege con su presencia. Y como los dioses poseen temperamentos encendidos, hace evidente su disgusto, su cólera, cuando es removida del altar:

I: No la bajan, sino bajan la otra.

E: ¿Y por qué no la bajan?

I: No, porque se enoja [...]. No, o sea, se enoja haga de cuenta que deja algo de señas de que se enoja, de que la sacan a ella. Bajan a otras [...]. Pues a veces que, este, que tiene... raspados los zapatitos de sus pies, o sea, ese es seña de que a veces se enoja (Rosa, “La Virgen viejita”).

Inevitablemente, los seres divinos requieren del concurso del pueblo para subsistir.

### *Castigos de la Virgen*

¡Sí castiga la Virgen, yo por eso sé que sí es milagrosa!  
Andrea Torres, “La cura del cólera”.

Paralelamente al “hacer protector”, entran en juego nuevas acciones del contrato entre pueblo y divinidad. Se trata del “hacer sancionador”, destinado a infligir castigos a transgresores de normas y tabúes. Es tan importante en el ánimo del fiel, como la protección que brinda. Los castigos suelen ser severos y hasta desmesurados: malestares físicos (mareo, náuseas), enfermedades o la muerte. La justicia divina es implacable. Para los castigos la Virgen se apoya en una serpiente, que aplica los correctivos a infractores:

a) Para el devoto inconstante, que acude sin devoción a los servicios religiosos, que no se prepara convenientemente para ingresar al templo o no acepta a la divinidad, le están reservados severos correctivos. Una serpiente, auxiliar de la Virgen, los lleva a cabo. El animal, como vemos, juega así un doble papel: apoya a la Virgen y es guardián del cerro:

a1) La víbora, “corazón del cerro”, como sostienen los habitantes de Cholula, espanta o golpea a los creyentes:

una muchacha que lo mandaba a misa su mamá... dice su mamá:

<sup>60</sup> Paulina Rueda, “Las hermanas de la Virgen”.

<sup>61</sup> (Gregoria, “Las hermanas de la Virgen”).

—Oye, se llamaba doña Ángela, oye, ándale hija [...]. Oye, vete a misa al santuario, córrele que está llamando ¿qué cosa haces aquí? Nomás aquí estás jugando.

Y dice:

—Yo no voy a... yo no me muevo, yo no me muevo, lugar vaya yo a misa mejor me voy por la estación y voy a dar una vuelta por allá, pero yo no subo hasta allá.

Entonces ahí enfrente del manicomio que está de aquel lado, en la contra esquina, ahí va pasando, que va a divertirse y no va a misa, cuando ve la víbora, está pasa y pasa y que se espanta y que se arranca a correr y que se larga, sí, y muchos, ahora ya no he sabido pero antes los chicoteaba, los que iban con mala voluntad, se parecía una sencuata, una chirrionera y los chicotea (Manuel Tlachi Aca, “La víbora diabólica”).

a2) Espanta a trasnochadores que osan ingresar a su territorio profanando la condición sagrada del templo: “Un día que se me hacía tarde, pos ya ni me venía yo para mi casa, allá en el cerrito andaba yo, ya... ya estoy sentado, ¡no iba pasando una viborota! Pero como de este grueso [hace un círculo con sus manos como de 30 o 40 cms]”.<sup>62</sup>

a3) Se presenta inesperadamente al pecador: “Otros dicen que todavía sale, que cuidado que con algunos que andan ahí, pos de malos pasos y se les llega a aparecer”.<sup>63</sup>

a4) La víbora golpea o fustiga a los incrédulos; cuenta Romana:

Decía que cuando íbamos a misa de mala voluntad allí se aparecía una víbora y nos correteaba, pero ya, oiga usted, nomás hacía con los dientes (nos enseña los dientes). Si, las correteaba porque había que ir a misa pero con, con buena voluntad, con devoción [...], (Romana Cebada, “Sin devoción a misa”).

a5) Contravenir disposiciones paternas provoca rigurosos castigos de la víbora, quien de esa forma muestra su poder: “muchacho Nolasco que lo mandaron a un mandado y que no quería ir, estaba de capricho, cuando vio allá enfrente del cerro, así, atravesando una serpiente que pasa y pasa, de este tamaño, pasa y pase, mejor tuvo miedo y que se larga”.<sup>64</sup>

a6) Los efectos de la sanción pueden experimentarse por malestares físicos, como vómito o mareo: “fui [al templo]... contra voluntad, me fui y me agarré vago... sí”;<sup>65</sup> “si nosotros vamos a misa y vamos de mala gana, mala voluntad, como que nos provoca los mareos, vómitos o nos va ir de mal”.<sup>66</sup>

a7) Caerse, lastimarse o recibir la picadura de la serpiente por acudir irreverentemente a los oficios religiosos, conlleva una sanción: “si uno no va con devoción esa serpiente, bueno, no es esa sino otra, puede picarle o caerse o torcerse el pie”.<sup>67</sup>

a8) Agotamiento o cansancio extremo por visitar a la Virgen sin devoción es un castigo recurrente: “si no va con devoción se cansa uno en la subida. Sí, porque la Virgen es muy milagrosa”.<sup>68</sup>

<sup>62</sup> Refugio Pérez, “La víbora diabólica”.

<sup>63</sup> Rafael Encizo, “La víbora diabólica”.

<sup>64</sup> Manuel Tlachi Aca, “Sin devoción a misa”.

<sup>65</sup> Florentina Tomé, “Sin devoción a misa”.

<sup>66</sup> Romana Cebada, “Sin devoción a misa”.

<sup>67</sup> Lucy Cervantes Coutle, “La víbora diabólica”.

a9) Mentir o hablar mal de la divinidad suscita la aparición de la víbora, ocasionando la muerte: “bueno, la serpiente es debido a las personas que hablan mal de la Santísima Virgen. Sí... hablan mal, se les aparece porque la Virgen se, es divina”.<sup>69</sup>

b) La Virgen domina permanentemente a la serpiente que reside en la pirámide: “la Virgen llegando, pos la pisó [a la víbora] y la dominó la Virgen, tá bajo ya de... bajo el poder, como quien dice”.<sup>70</sup>

c) Los cargos de la mayordomía, medio de control establecido por los evangelizadores que aún mantiene vigencia tanto en San Andrés como en San Pedro Cholula, constituyen compromisos irrecusables. Quien los rehúsa o se abstiene de cooperar para las fiestas patronales, es castigado severamente:

había un señor que era muy, este, era muy, muy pícaro, mejor dicho, para acabar rápido. Ese señor nunca le gustó hacer fiestas en la, en la ¿cómo se llama? en la... en ninguna parte, mejor dicho [...], con lo que ganaba se lo comía y eso es todo. Fíjese usted nada más, pero tuvo un encarguito, una limosnita para una Virgen o las tres caídas, entonces ese señor era muy, este, era muy horrastró, mejor dicho [...]. Se oye muy feo, muy horrastró, vaya, no sabía comprender, el sabía que él comía y bebía y trabajaba:

—Y esa si no y de que tanta fiesta que hace la chaparra esa, parece deatiro tanto se le merece y, y eso si es una de palo ¿qué cosa puede tener más?

Entonces cuando un día domingo, un día sábado, pasaron las cooperativas de la fiesta, ya estaba acá, entons se encamina, se va al centro, por ahí, se va pa el manicomio, era un manicomio antes, ora es Sanatorio Guadalupe [...], allá dicen, él mismo contó, dice que encontró, dice que iba pasando así, salió de ese cerro, pasó los romeros, ¡hasta aquí viborísima!, pero tremenda y no por de ese lado. Lo castigó... de ese susto se murió y del susto, ¡cómo no! (Galdino Solís, “La víbora diabólica”).

d) La muerte es castigo frecuente de la Virgen de los Remedios. Los infractores del espacio sagrado o los ladrones sacrílegos, que toman bienes del templo o la imagen misma, se hacen acreedores a una muerte ignominiosa:

una ocasión, me platicó mi papá, que en paz descanse también, dice que un señor de San Gregorio Atzompa le tocó cargo, como ve que es un pueblo que está más alejado de nosotros, entonces la fiesta le tocó en tiempo de aguas, sí, pues se dejó peleado con su esposa, con sus familias y se vino renegando, yo creo y dice que se encontró la serpiente. Murió el señor (Domingo Rojas, “Sin devoción a misa”).

En “El cacique profanador del templo” hallamos un episodio revelador ocurrido a un personaje que habitó la comunidad, quien violenta prohibiciones inherentes al culto católico, ganando la muerte. Los acontecimientos, según el imaginario de Cholula, sobrevienen cuando el *cacique*, personaje soberbio y prepotente, penetra de forma irreverente al templo de la Virgen de los Remedios

---

<sup>68</sup> Rosa, “Sin devoción a misa”.

<sup>69</sup> Galdino Solís, “Sin devoción a misa”.

<sup>70</sup> Pedro Ecatl Tomé, “La víbora diabólica”.

montado en su caballo. El *cacique*, “persona muy fuerte”, que “osaba siempre no respetar los templos”, se burla de los santos. Corre montado en su corcel por el interior del templo, sin venerar los símbolos ni las imágenes católicas. Al abandonar el recinto, cuando desciende por unas escaleras (que anuncian el espacio profano, pues se ha cruzado el umbral del santuario), que lo conducen a las faldas del “cerro de mano”, cae el caballo, cuando una serpiente “oportunamente” atraviesa su camino, espantándolo; el *cacique* cae y, como consecuencia del golpe, expira de forma inmediata:

a mi me platicaron hace tiempo, no sé... es decir, hace muchos años que se mencionaba que había un como cacique que siempre andaba en caballo, así, una persona muy fuerte y que además osaba siempre... pues no respetar los templos, hacía lo que quería, se burlaba de los santos, se burlaba de todo y en una ocasión, me platican, que este señor precisamente llegó hasta la i... hasta la parte alta con su caballo, sin respetar la imagen y que incluso se metió dentro de lo que viene siendo el santuario, haciendo alevosía de su fuerza... de, de, ahora si que se su prepotencia que, que él tenía en sí, entonces esto, esto lo menciona mucha gente que lo hizo. Sin embargo, lo que llamó mucho la atención fue que al ir bajando ya, después de haber hecho eso, que al llegar, al llegar a las escaleras de la parte media, entonces se menciona que él cayó de un momento a otro de su caballo y a él lo, lo fueron a observar, o a ver, que ya estaba muerta esa persona. Se dice que tiene, que lo relacionan que, que la serpiente se le debe haber aparecido y que en este caso el caballo relinchó grandemente al ver a la serpiente, y que eso fue lo que propició que, que ese señor haya caído y haya muerto (Guía de la pirámide, “El cacique profanador del templo”).

Conforme las versiones de los habitantes de Cholula, las acciones en “El cacique profanador del templo” sobrevienen alrededor del recinto católico, mientras la sanción ocurre en las faldas del “cerro de mano”. La puerta de la iglesia, el atrio mismo, precisan el umbral que separa el territorio sagrado del profano. Vemos como se construye en el discurso una oposición espacial vertical; arriba-sagrado/abajo-profano y la oposición horizontal: adentro-sagrado/afuera-profano. Así, la morada de la Virgen perdura inmaculada, porque no ocurre en su entorno una punición tan violenta, un hecho de sangre de tal naturaleza: “ese cacique no era pues, este, diremos estaba empatado pues con, con, este, ora sí con el, la cosa mala ¿no? entonces, pues, según dicen ¿no? que quería ir a, a destruir la Virgencita, entonces la víbora le hizo eso”.<sup>71</sup>

El espacio consagrado está circunscrito geográficamente por una cruz que preside el atrio; esa marca cumple la tarea simbólica de resacralizar de manera continua el territorio. Una cruz marca un nuevo mundo divino, perfecto, arquetípico.

El acceso impetuoso del *cacique* al templo amenaza con introducir el desorden, pues su presencia rompe su armonía. La historia del *cacique*<sup>72</sup> deja ver que frente a una trasgresión de normas establecidas o del templo, sigue una condena, un castigo ejemplar.

---

<sup>71</sup> Samuel Rodríguez, “El cacique profanador del templo”.

en la sociedad: ordenador de los campos, juez, representante de la divinidad y responsable de las cosas divinas y humanas.

La designación del personaje del relato como *cacique* remite a la figura del *tlatoani*, señor o principal en la jerarquía sociopolítica de los antiguos mexicanos. Usualmente era un noble que se reconocía por su valentía, autoridad y honor. Sabemos que el término *cacique* procede de la lengua haitiana y fue incorporado al léxico náhuatl por confusión de los conquistadores. El *tlatoani* se singulariza por las funciones que desempeña en la sociedad: ordenador de los campos, juez, representante de la divinidad y responsable de las cosas divinas y humanas. El actor del relato, designado como *cacique* (por mala traducción de *tlatoani*), nos sitúa ante un personaje que desempeña el cargo de “representante de la divinidad”, “responsable de las cosas divinas y humanas” en el ámbito prehispánico. El *cacique* al tener a su cargo la propiciación de los dioses deberá, como parte de sus funciones de señor de la localidad, impedir al pueblo rendir culto a dioses impuestos y ajenos a su cosmovisión; de igual forma, le corresponderá cuidar que el pueblo no externe reverencia a los dogmas y personajes de la nueva creencia. Su castigo es humillante e ignominioso, y la serpiente, extraño auxiliar de la Virgen, lo perpetra.

La Virgen de los Remedios posee perfectos sumos (sabiduría, bondad), pero al lado de estos rasgos descubre un lado terrible, justiciero.



Fotos. 17 y 18. Interior del templo a la Virgen de los Remedios



Mediante sus acciones, asegura su permanencia en la pirámide. La serpiente, por otro lado, asume tres papeles en el discurso, puede convertirse en adyuvante de la Virgen de los Remedios, su

oponente o guardián del templo. Este personaje persiste en el ánimo de los cholultecas, pues la ven durante el encanto. Su presencia no deja de notarse “al que es su suerte o su signo” o al que “tiene la debilidad de ver esas cosas”, pues cumple cotidianamente varias actividades en la pirámide, su morada. “La serpiente existe, todavía está”, de acuerdo con don Francisco. Es un ser real, “que sí, que sí vive la víbora, que sí vive”, que puede personificar, según piensan los cholultecas, “este Quetzalcóatl que se convierte en la víbora”. Frecuentemente, abandona su residencia (la pirámide) y sale “a calentarse”, a tomar el sol: “Me han platicado es que la han visto que anda, antes salía a calentarse alrededor del santuario, acá en ese santuario”.<sup>73</sup> Fuera del templo, rodea el cerro con su enorme cuerpo, “esa serpiente está garrando el cerro”, y por efecto de la luz solar, brilla a gran distancia:

¡Ah! La serpiente está, nomás que no pues, no todas tenemos la suerte de verlo. Yo sí ya lo veí, pero de lejos, es una cosa que alumbra como un espejo, grande, hoy ya no se ve porque ya tumbaron los árboles que estaban alrededor (Remedios León, “La víbora brilla”).<sup>74</sup>

Deambula por un barrio de San Andrés, San Juan Aquihhuac, donde ingiere agua en una poza, después de asolearse, dejando una estela luminosa. También establece vínculos con el agua y la fertilidad:

la serpiente se apareció a mediodía, a mediodía, bajaba a beber agua en un pocito que había allá, pa bajo, allí nacía agua [...] entos a mediodía bajaba la serpiente a beber agua, y todos los que estaban en contra de la Virgen respetaban aquella víbora (Antonio Icona Sánchez, “La víbora toma agua”).

allá en San Juan había muchos ameyales de agua, atrás de la iglesia, había mucho agua, nacía el agua, este, dicen que la viborita de la Santísima Virgen a media noche bajaba a tomar agua y como había mucha oscuridad antiguamente que bien que se veía la lucecita, que cómo bajaba, bajaba, bajaba, o sea, del cerro que bajaba a los ameyales de San Juan (Tomas Rojas, “La víbora de la Virgen toma agua”).

Esa serpiente, por otra parte, baja del templo a impregnarse del aroma de una flor:

me ha contado mi mamá que la Virgen de los Remedios le da permiso a la víbora... que baje a media noche del cerrito y la Virgen baja y se revuelca en una flor (*sic*), pero no sé cómo se llama esa flor, la víbora regresa con... un olor muy oloroso, oliendo muy bonito, porque esa víbora va y se revuelca en esa flor, regresa la víbora otra vez a su lugar, junto a la Virgen. (Chanel, “La víbora y la flor”).

Es de enorme tamaño, pues tan sólo su cabeza tiene un diámetro de 30 centímetros, mientras su cuerpo alcanza varios metros. La llaman “sencuata”, “chirrionera”, “serpiente”, “víbora”, “viborota” o “viborón”:

---

<sup>73</sup> Abundio Tome González, “La víbora de la Virgen se calienta”.

<sup>74</sup> Cfr. la versión de Abundio Tomé González, “La víbora brilla”).

Una señora que ya murió, ya no vive, dicen que se iba a misa pero que se arrepintió, que había dejado quién sabe, no se qué en su casa y que cuando ella llegara... comida, yo creo, o no sé y se regresó y cuando ella daba la vuelta, la serpiente iba caminando, pero que tiene su cabeza así, como de nosotros, grande, y que la camu, lanimal nomás hacía así y que ella pegaba de gritos, pero ni quién estara, entons le pidió perdón a la Santísima Virgen, la serpiente se desapareció (Remedios León, “Sin devoción a misa”).

La serpiente retiene poderes de las deidades a quienes representa, pues en torno a la pirámide de Cholula ocurren fenómenos sobrenaturales ligados con la fertilidad, como el crecimiento extraordinario de plantas y árboles en lapsos breves. En un nuevo relato, un toro formidable emerge del cerro por las noches e ingiere toda la hierba y árboles a su alrededor, las que resurgen asombrosamente a la mañana siguiente. Durante una conversación en el campo con don Julián, una señora que pasaba nos contó la historia, haciendo hincapié en la fertilidad sobrenatural del “cerro de mano”:

Señora: Yo oí decir que hay un toro para el día del juicio, pos es un toro grande, que sale a comer todas las noches todo el pasto que hay en el cerro. Come y ya a... ¡ah!, pues amanece igual el cerrito de lleno de hierba y todo.

E: ¿Y ese toro, qué va a hacer en el juicio?

Señora: Les dicen que lo van a matar, pa que coma toda la gente que quiera comer, por yo digo que sí, pos habría que ver, sí, así nos decía, bueno, así platican mi má, eso nos decía, que le platicaba con sus abuelitos, que dicen que en el cerrito hay un toro, pero un toro bastante grande, ¡a dónde se come toda la hierba que está en el cerrito! Todo el alrededor y sale de noche y se come toda la hierba, toda, toda la hierba y a otro día ya amanece igual el cerro, pero el toro en la noche vuelve a salir a comer.

E: ¿Y lo han visto las personas?

Señora: ¡Ah! Pos yo creo que sí, lo vieron, lo ven.

E: ¿Usted lo ha visto?

Señora: ¡No, yo no! El pinchi lo veo yo me muero del susto, ja, ja, ja.

E: Bueno, es un toro común y corriente ¿no?

Señora: ¡No, no creo!

E: ¿No?

Señora: No creo que sea un, un toro, via usted, para darle de comer a toda la gente del mundo no creo que sea un torito de este tamaño, como el, como el caballo.

E: ¡Ah! ¿Entonces es un toro gigantesco?

Señora: Pos yo creo que sí.

El “cerro fabricado” representa los poderes de la fertilidad en todos los órdenes. El toro por su parte no tiene referente en Mesoamérica, ya que solamente existía el toro mexicano –bisonte en las planicies del norte–. Suele no obstante asociarse con el venado. En la emblemática cristiana posee un simbolismo notable, pues junto con el hombre, el león y el águila, de acuerdo con San Juan y Ezequiel, son signos de Jesucristo; incluso en la Edad Media se decía *Taurus, Christus*. Jesucristo es pues un toro misterioso que, según Tertuliano, actúa como juez terrible o bondadoso redentor. Su lado pagano lo hace “talismán generativo” (Charboneau-Lassay, 1997, 62-64), resaltando sus poderes de fertilidad; también encarna al dios de la tempestad en la antigua mitología indoeuropea

(Toporov, 2002, 426). Por otro lado, el toro se enlaza con la luna y la noche, e integra la cadena de sentido particular: agua-fecundidad-mujer (Toporov, 2002, 42).

Sería aventurado conjeturar si el toro cumple la función simbólica de Jesucristo en el relato, pero su cualidad generativa y sus relaciones con la lluvia ciertamente establecen correspondencias con deidades de la fertilidad o la lluvia prehispánicas. Hay, además, una nueva asociación del toro. En este caso, con los cuatro leones que resguardan la fuente que atesora el *Tlachihualtépetl*; dado que el león simbolizando al día y la luz solar (Champeaux y Sébastien, 1989, 68), encuentra su opuesto en el toro, ligado a la noche y la oscuridad. Una asociación similar se establece con el venado e incluso de forma más inmediata.

En la pirámide ocurren más eventos de fertilidad sobrenatural: florecen el carrizo y la hierbabuena. Teodoro y Josefina refieren:

usted sabe que dicen que la... que florea el carrizo ¿verdad?, el veinticuatro. Bueno, según dicen que florea el carrizo el día veinticuatro, el día del señor San Juan, sin en cambio, yo he estado siempre con la, aquella desidia de ver florear el carrizo, sin en cambio he salido a las doce de la noche y he estado pues por ahí con la misma mira de que yo nunca lo veo florear (Teodoro Cortés, “Florean el carrizo y la hierbabuena”).

que también florea, también la hierbabuena y el carrizo. No sé bien si en ese cerrito o en el otro cerrito, en 31, para amanecer año nuevo (Josefina Pérez, “Florean el carrizo y la hierbabuena”).<sup>75</sup>

Recapitulando, durante el relato de la Virgen de los Remedios presenciamos un despliegue de acciones emprendidas por la divinidad, quien conforma una cadena persuasiva con el misionero, los franciscanos, el pueblo y los animales (caballos, burros y la serpiente) para que efectúen acciones determinadas, usualmente en su beneficio. Debe instaurar, además, un contrato entre el pueblo y ella, que implica el reconocimiento de que el manipulado puede desarrollar ciertas operaciones que el manipulador no. En ese contrato, la Virgen es también juez de las acciones, ofrece protección a cambio de ser aceptada como divinidad reinante en la pirámide. Como contrato asimétrico, se funda en la seducción (ofrecimiento de objetos o acciones valiosos culturalmente) tanto como en la intimidación (castigos, sanciones, amenazas), y su incumplimiento abre la posibilidad a otros dioses para obtener el poder sagrado. Tanto las acciones milagrosas como las justicieras constituyen refuerzos pragmáticos implementados por la Virgen para conservar la fe; también son manifestaciones de su poder o kratofanías.

Por otra parte, la cadena de manipulaciones construida por la divinidad permite unir el mundo divino, sobrenatural, con el mundo natural. Tenemos pues cercano a la Virgen al misionero, quien predica el cristianismo en tierra de infieles, muy estimado por su labor; en seguida, a los

---

<sup>75</sup> Cfr. también la versión de Leobardo Xicalle, “Florean el carrizo y la hierbabuena”).



frailes franciscanos, reputados por sus votos de pobreza, colocados alrededor del ámbito divino. La cadena continúa invadiendo ahora el mundo natural, integrada por el pueblo de Cholula, eslabón imprescindible en el desarrollo de la trama, y concluye con animales y aun objetos (la carreta). Todos auxilian, por el momento, a la Virgen para sostener un tenue e inestable dominio.

El cerro-templo ordena un espacio que condensa enorme fuerza sagrada. Por ello, quien detenta el dominio del cerro estará autorizado como divinidad tutelar, custodio y sancionador del pueblo, se instituye como “corazón del cerro”, “alma del cerro”, protector de la fertilidad y las aguas.

En el relato se actualizan importantes significaciones estructuradas en pares de opuestos complementarios, unidades mínimas de sentido: arriba/abajo, cielo/tierra, sagrado/profano, luminoso/oscurο, templo/pirámide, numinoso/diabólico, recompensa/castigo. Estas oposiciones son fundamentales para comprender la interacción de dos tradiciones que accidentalmente se encontraron, entablado de inmediato una lucha por imponerse.

La trascendencia del templo no pasa inadvertida para el conquistador, excitando su deseo por conquistar ese territorio para encumbrar a sus deidades:

En Cholula, que era el Santuario de toda la tierra en aquellos tiempos, como entre nosotros los cristianos Roma, donde por grandeza habían levantado y hecho a mano un cerrejón tan grande que en trescientos años no lo pudieran edificar muchos millares de hombres, y hoy día está en pie [...] la mayor parte de él, encima pues de este cerro o monte tenían un templo del Demonio, que los frailes derribaron, y en su lugar pusieron una muy alta cruz. El año de 1594 se edificó en aquel lugar una Hermita de Nuestra Señora de los Remedios, que con particular devoción es frecuentada de los indios, y está muy adornada y devota (Torquemada, T. III, L. XVI, Cap. XXVIII, 203).



VI. Santa María Tonantzin

## VI. Santa María Tonantzin

Aquella ciudad [de Cholula] está asentada en un llano y en parte y sitio donde están muchas poblaciones cercanas [...], es tierra de mucho maíz y otras legumbres, y de mucho ají, y toda llena de magueyales, que es donde hacen el vino. Hacen en ella muy buena loza de barro, colorado y prieto y blanco, de diversas pinturas, y se abastece de ella México y todas las provincias comarcanas.

Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*.

En el ambiente sobrenatural de los alrededores de la pirámide de Cholula encontramos un templo notable, polisémico, exuberante en decorados, que comprende significados tanto de deidades de las creencias indígenas como de la religión católica en la multitud de signos de su ornamentación o en la concepción del espacio sagrado donde se asienta, según atestiguan los mitos y los decorados.

El templo a Santa María y a Tonantzin<sup>1</sup> sintetiza un complejo entramado de signos –icónicos, verbales, rituales– que pertenecen a dos visiones del mundo, a dos culturas. Los signos tejen discursos coherentes alrededor de ambos seres divinos. Es notoria, por una parte, la impronta del pensamiento cristiano en la distribución de los elementos simbólicos del templo, en su ornamentación barroca o en las imágenes de santos y vírgenes. Por otra parte, hallamos la cosmovisión de los grupos indígenas que habitaron la región, particularmente en ciertos seres divinos o sobrenaturales personificados en estucos y decorados, en la abundancia de flores de variedades autóctonas, frutos y vegetales de la región, que envuelven a esos seres divinos como en el paraíso, en los rituales escenificados cíclicamente alrededor del templo y en la tradición oral resguardada y transmitida por generaciones. Por ello, el sentido de los textos míticos, iconográficos o rituales que tienen como referente al templo, pueden aprehenderse a condición de identificar los códigos que cada cultura tributa al discurso general, que dan origen a una nueva tradición, a una visión del mundo diferente.

Un mito en torno a Tonantzin –“La virgen fue tallada de un limón” –, recopilado durante un periodo de investigación etnográfica en Santa María Tonantzintla, refiere el momento particular de creación de la imagen sagrada. Constituye un mito de fundación, en cuanto acredita el origen del espacio-tiempo y la vida ordenada en torno al poblado. La fundación del pueblo alrededor del sitio donde brilló el “árbol de limón” ocurre en un centro simbólico, y el árbol que después da forma al cuerpo de Santa María es un eje que reúne y separa las partes constitutivas del cosmos. El templo, diseñado arquitectónicamente en forma de cruz, símbolo común a las culturas europeas e indígenas,

---

<sup>1</sup> En nombre náhuatl de Tonantzin proviene del sustantivo *Tonan*, “Nuestra Madre”, más el reverencial *tzin*, que designan a “Nuestra Venerable Madre”.

fija el centro y las esquinas, en una estructura del espacio evidentemente redundante, que reitera de modo incesante una significación simétrica y estructurada del espacio.

Otros textos, como “La víbora de Tonantzintla está viva” o “La víbora de la Virgen de Tonantzintla protege”, permiten identificar a Tonantzin en su esfera de acción divina relacionada con la germinación, la fertilidad y la vida; en “La Virgen castiga al observatorio”, “Tres castigados por la Virgen” o “Se hundieron los aparatos”, descubrimos una divinidad demandante de veneración y obediencia, que sanciona dura y cruelmente a sus fieles por contravenir un contrato de obligaciones mutuas. El contrato descansa en un intercambio de bienes entre el hombre y la diosa; ahora la divinidad solicita el pago de la deuda contraída con fidelidad o sumisión, ofrendas y bienes, a cambio del don de la existencia.

La tradición oral reciente muestra, reiteradamente, la figura de Tonantzin, “Nuestra Venerable Madre”, entronizada en su templo “cristiano”. La imagen, tallada de un “árbol sagrado”, organiza así el punto de ruptura en la continuidad del espacio. El cuerpo de “Nuestra madre”, como designan en Tonantzintla a esta divinidad, contribuye a que dioses y hombres establezcan vínculos de convivencia en momentos particulares del ciclo anual, en virtud del contacto instaurado a través de su cuerpo y del templo; además, vincula estrecha y permanentemente a dioses y hombres, quienes coinciden en su templo. En ese espacio convienen relaciones de cooperación, de tal suerte que el amparo pactado en el templo se proyecta, como la vivificante sombra de un gran árbol, en los sitios donde transcurre la vida cotidiana.

#### *El origen de Santa María Tonantzintla*

Poco sabemos de la historia prehispánica de la población. La localidad actual, perteneciente a San Andrés Cholula, resultó de una congregación de pueblos dispersos durante el periodo colonial. La congregación de pueblos en la región de Cholula tuvo lugar entre 1550 y 1590. Santa María Tonantzintla nace de ese afán de agrupamiento de caseríos y aldeas diseminadas, logrando unir la población asentada alrededor de las faldas de los cerros *Poxtécatl* y *Xoxcatécatl* para crear un nuevo pueblo, pero supeditado a la cabecera de San Andrés *Collomochco*. La disposición urbana del pueblo de Santa María Tonantzintla sigue hoy la traza habitual empleada durante la Colonia en Nueva España: al centro del espacio abierto se erige una cruz de piedra sobre un pedestal, rodeando la plaza se construyeron la iglesia dedicada a la advocación de Santa María y Tonantzin, una escuela e instalaciones de la alcaldía. Del corazón del poblado se emprende la traza urbana, distribuida en tres barrios: San Diego, San Pedro y San Miguel. Cada barrio posee además un templo y sus correspondientes autoridades religiosas, quienes organizan abundantes actividades de culto y las fiestas correspondientes al santo del barrio.

La concesión de tierras a los habitantes del cerro *Poxtécatl* fue obra del segundo virrey de Nueva España, Luis de Velasco; esa cesión constituyó el antecedente directo para fundar Santa María *Tonantzintla*, alrededor de 1556. En 1558, también Luis de Velasco da cuenta ya de una congregación de pueblos en Cholula, rechazada por algunas autoridades indígenas<sup>2</sup>. La erección del pueblo, no obstante, tiene lugar varios años más tarde, cuando el marqués de Villamanrique reúne la población indígena en el actual pueblo de Santa María Tonantzintla, por 1587 (Rubial, 1991, 23). Probablemente muy cerca de los cerros *Poxtécatl* o *Xoxcatécatl* se venerara a la diosa *Tonantzin*, de quien toma su nombre el poblado, como era habitual en la época. Santa María Tonantzintla dependió desde aquel momento en aspectos religiosos del convento de San Andrés *Collomochco*, así como en operaciones administrativas, económicas y políticas. La congregación, una vez concluida, se celebró con gran formalidad. Los funcionarios efectuaron una ceremonia siguiendo la costumbre indígena, que sirvió de marco a la creación del pueblo por las autoridades estatales:

La congregación de Santa María Tonantzintla se efectuó con el ceremonial requerido. Los funcionarios, acompañados de las notas de una trompeta llegaron al lugar donde se habían de congregarse los indios y, en varios días, acompañados de un escribano, delimitaron parcelas y solares. Se ofreció una plática sobre el propósito de las congregaciones y se ofició una misa. Finalmente, en un acto público, a cada jefe de familia se dio posesión de un lote en el poblado y se fijó un plazo razonable para que cada uno levantara su casa (Rubial, 1991, 24).

Tonantzintla creció rápidamente, pero su composición étnica sufrió notables alteraciones, como descenso poblacional y migración a otras regiones a causa del abuso de los hacendados, ya que las tierras fértiles del valle de Cholula despertaron la rapiña de los colonizadores. Para el siglo XVIII, el pueblo contaba con abundante población mestiza, aun cuando seguía conservando gran arraigo en sus usos y costumbres indígenas; no obstante, la aculturación era notable y cierta convivencia de tradiciones estaba en pleno proceso de síntesis, modificando de manera lenta, pero constante, estructuras mentales y concepciones sobre el mundo. De la misma manera, la organización social, económica y administrativa fueron transformándose.

El topónimo empleado para designar al pueblo, producto de la asociación de nombres entre la Virgen María y Tonantzin, conservó cierta costumbre en Nueva España, la cual consistía en anteponer a la designación original del poblado un nombre de algún personaje cristiano (Gruzinski, 2000, 81). En la región de Cholula encontramos un sinnúmero de poblaciones denominadas en consonancia con este patrón: San Francisco *Acatepec*, San Bernardino *Tlaxcalancingo*, San Bernabé *Tenochtitla*, San Antonio *Cacalotepec*, San Luis *Tehuiloacan* o Santa Clara *Ocoyucan*, por citar algunas. La agrupación de nombres parecía resolver la convivencia de culturas, aun cuando cotidianamente la vitalidad de tradiciones indígenas no desmereciera. “Quieren parecer cristianos siendo idólatras” manifestaba Jacinto de la Serna, aludiendo a la simulación en las prácticas de culto de algunos indígenas, a quienes las medidas evangelizadoras o de adoctrinamiento sólo habían

---

<sup>2</sup> *Ramo de Mercedes*, v. 84, fol. 35, Archivo General de la Nación.

rozado superficialmente. El nombre de la Virgen María se vincula con el de Tonantzin en virtud de una especie de “equivalente del mundo indígena”, que remite al referente de la imagen cristiana (Gruzinski, 2000, 187). Ese vínculo “artificial” entre Santa María y Tonantzin permite asociar dos mundos, y coloca en el centro de la reflexión la interacción, pacífica o conflictiva, de personajes sagrados de religiones antagónicas. Puede decirse que ambos personajes sagrados son distinguidos como madres arquetípicas. Por esa razón, son semejantes en jerarquía divina.

El templo a Santa María Tonantzin (foto 19), corazón del poblado, construido en torno a la plaza principal, aunque de manufactura colonial, dado que fue edificado en el siglo XVII y concluido en todas sus fases constructivas hasta 1897, no sólo muestra la huella de la mano indígena en su ornamentación, sino recoge en los ritos escenificados ahí, como suponemos, el culto a Tonantzin, venerada hace años en los cerros *Poxtécatl* y *Xoxcatécatl*.<sup>3</sup>



Foto. 19. Templo de Santa María Tonantzin desde la plaza central

En el templo, dice Gibson, “reside toda la fuerza del pueblo” (1996, 136), como ocurre en Tonantzintla, pues el templo es su “centro” –geográfico y simbólico-, su “corazón”, de acuerdo a los testimonios etnográficos recabados en la comunidad (fotos 20 y 21). Una exacta sincronía en la

<sup>3</sup> El nombre de *Poxtécatl*, de acuerdo a la correspondencia sostenida con Alfredo López Austin el 13 de noviembre del 2001, es producto de la mala grafía o del cambio de pronunciación de *pochtécatl*, “comerciante”, y tendrá que traducirse como “el originario de *Pochtlan*”. También puede provenir del morfema *pox*, blando, esponjoso, enmohecido, suelto, bofo, herrumbrado, y su significado entonces podría ser, según esto, “el originario de *Poxtlan*” o “el originario del lugar esponjoso”

En cuanto al nombre del segundo cerrito, *Xoxcatécatl*, existen asimismo dos posibilidades de interpretación del término: en primer lugar, una mala grafía o cambio de pronunciación de *xochcatécatl*, derivado de *xóchcatl*, especie de rana pequeña, dando como posibles significados del término: “el originario de Xochcatlan” o “el originario del lugar de la ranita”; la segunda posibilidad puede provenir del morfema *xox*, de la que derivan compuestos relativos a hechizos.

organización de fiestas a lo largo del año permite advertir una vinculación estrecha entre los habitantes, el santo patrón, el templo y el ciclo agrícola.



Fotos 20 y 21. Templo a Santa María Tonantzin y sacristía

La organización del cosmos a partir del centro, ensanchándose hacia las esquinas, más un eje conector del arriba/abajo, concepción que concurre en los mitos antiguos o está plasmada en los códices (como el *Borgia*, representativo de la zona), ha servido de arquetipo constructivo de los pueblos, como antes fue de los emplazamientos indígenas. Es el modelo de la traza de Santa María Tonantzintla. En diferentes momentos de la historia y en gran parte del territorio de México ese modelo ha permanecido. Vimos en los capítulos precedentes que el templo constituye (con el cerro, el centro ceremonial o las peñas) una réplica de la Montaña Sagrada. Como tal, condensa los sentidos que atribuimos a ese punto del paisaje. Por otro lado, en la tradición cristiana hallamos un arquetipo semejante, la Montaña Sagrada, modelo de Jerusalén y del templo cristiano.

Durante la Colonia, una rica ornamentación de las iglesias y toda especie de fiestas religiosas, señaladas por su fastuosidad y lujo, eran medio adecuado para atraer al indígena al culto cristiano; la magnificencia de ciertas ceremonias litúrgicas evocaban en los indios el esplendor de sus rituales, los que se convertían en imanes de su devoción (Ricard, 1995, 272-273). Aun la vida religiosa en Santa María Tonantzintla está organizada alrededor del santo patrón, y con estas

creencias continúan ritos de fertilidad o de culto a la Tierra. Toda actividad con significación para el pueblo nace en el espacio de entronización de la divinidad; ahí el quehacer cotidiano, agrícola o religioso recibe el consentimiento del santo patrón. Para Gruzinski “la asociación de un pueblo con un santo patrono y la posesión de una iglesia se viven como elementos tan inseparables como esenciales de la vida comunitaria” (2000, 236). El templo a Santa María y Tonantzin ha servido como concentrador de las actividades y formas de pensamiento de los cholultecas (foto 22).

Desde un primer momento, la tenaz resistencia del indígena para abandonar su cultura representó una gran fuerza opositora para predicar la fe de Jesucristo. Templos y adoratorios persistieron como ejes simbólicos. El culto alrededor de montes, cuevas, depósitos de agua o en los propios templos indígenas indican firmeza no sólo del culto, sino en el sentido atribuido al espacio sagrado, como ocurrió en Chalma o Tepeaca. De esta forma, las transformaciones del sistema religioso indígena, reemplazadas por elementos de la



Foto 22. Templo de Tonantzintla

religión cristiana, invadieron su esfera. Pensamos que, obedeciendo a esos reajustes, las creencias, los ritos y los mitos cristianos, aun cuando conciernen a un sistema cultural diferente, pasaron a integrar la cosmovisión mesoamericana y con el tiempo originaron una versión distinta de concebir el mundo. Por esa razón, los trabajos etnográficos en distintas regiones del México actual confirman la perseverancia de costumbres indígenas o la creación de costumbres nuevas engendradas por el proceso de síntesis de creencias. C. Good observa este proceso en los rituales contemporáneos de los nahuas de Guerrero, a pesar del discurso contrario de sus informantes, quienes se reconocen exclusivamente como católicos:

Los nahuas han incorporado algunos símbolos cristianos a su cosmología nativa, los cuales se manifiestan en la presencia de los santos como el Señor de Cuetzala, las imágenes de la Virgen y las cruces; además, estas ceremonias se articulan en el tiempo con el calendario católico. Los nahuas no distinguen entre elementos europeo-cristianos y elementos indígenas; los manejan en un solo sistema coherente para ellos (Good, 2001, 260).



En rituales y mitos de Cholula advertimos fragmentos, elementos dispersos que constituyen la trama de la cosmovisión indígena (fotos 23 y 24). La interacción con el ser divino, el trato al objeto sagrado o las prácticas alimentarias durante la fiesta, remiten a concepciones tradicionales: como la idea de que la imagen resguarda una porción de la esencia divina o la creencia en que la indumentaria atesora su “fuerza”, reutilizable para otros rituales (Good, 2001, 249).



Fotos 23 y 24. Bendición de Niños Dios (arriba) y Conmemoración de la Asunción de María a los cielos (15 de agosto)

*El templo de Nuestra Venerable Madre, Tonantzin-Cihuacóatl*

Su pintura facial con labios abultados de hule,  
 mitad roja y mitad negra,  
 su tocado de plumas de águila;  
 sus orejeras de oro.  
 Su camisa superior con flores de agua  
 y la inferior blanca,  
 tienen faldellín blanco.  
 Sus campanillas, sus sandalias.  
 Su escudo de mosaico de plumas de águila,  
 su palo de telar.  
 Informantes de Sahagún.

La religión de los antiguos mexicanos, altamente compleja, constituía una constante de su

cosmovisión. Concepciones construidas a lo largo de milenios concretan sus ideas en torno al cosmos, los dioses o la relación del hombre con esos seres divinos. Apuntamos antes que la constitución del mundo divino es reflejo del mundo humano, pues a una sociedad fuertemente dividida en clases sociales corresponde una organización de seres divinos y sobrenaturales muy jerarquizada; a una cosmovisión compleja corresponden estructuras míticas y rituales muy elaboradas. El panteón de los antiguos mexicanos está conformado por abundantes dioses y diosas, cuyas esferas de acción frecuentemente se superponen, se fusionan o separan, imposibilitando la asignación de funciones particulares a una misma divinidad. Los dioses son el producto, como las creencias y otros sistemas de significación, de una resemantización milenaria en el contexto de las sociedades indígenas:

El panteón está formado de divinidades polimorfas, con atributos múltiples, que dividimos en dioses supremos o creadores y dioses inferiores o intermediarios. Tal división es más cómoda y exacta, ya que estos dioses interfieren sus esferas de acción; sus dominios son a veces idénticos según sus diferentes transformaciones (Quezada, 1989, 18).

Puede suponerse que en la región de Cholula era venerada Tonantzin, junto con otras importantes deidades del panteón de la religión prehispánica. La figura de esta diosa resalta porque, como Madre Arquetípica, madre de los dioses o de la humanidad, reúne nociones primordiales para la religión. Tonantzin además da forma al complejo que articula gran parte de las deidades femeninas.

Tonantzin o Cihuacóatl, personaje central del templo y los mitos que examinamos, no escapa a la construcción de asociaciones simbólicas múltiples y de una interacción, como ser sobrenatural, en distintos planos cósmicos.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Expresión del complejo de la Diosa Madre, es uno de los más elaborados; se asocia con la germinación, la procreación, la vida, la muerte, el pecado, la guerra, el agua, la Luna y la Tierra. Tonantzin, “Nuestra Venerable Madre”, como muchos dioses del panteón prehispánico, responde a diversas advocaciones. Destaca porque posee una personalidad dual, que va de la bondad al aspecto terrible y cruel. Su temperamento es producto de la adición de rasgos propios de cada advocación, al lado de sus atribuciones de Gran Madre, que provee más de lo que exige.

Tonantzin revela múltiples rostros, pues es Cihuacóatl, “Serpiente Femenina”, una de sus más relevantes advocaciones, acreditada como la Madre Telúrica; también es Quilaztli, “Obtención de verdura”; Ilamatecuhtli o *Teteo Inman*, “La Madre de los Dioses”; Xilonen, “Vive como maíz tierno”; Toci, “Nuestra Abuela”; Tlazoltéotl, “Diosa de la Basura”; Coatlicue, “Su Falda es de Serpientes”; Itzpapálotl, “Mariposa de Obsidiana”; Mayáhuel, “Redondel de Maguey”; Xochiquétzal, “Pluma Preciosa Florida”; Chicomecóatl, “Siete Serpiente” y aún las *Cihuateteo*. Cihuacóatl, “mujer de la culebra”, o Tonantzin. Era diosa primordial dentro del panteón, como afirma Sahagún, y le eran atribuidas adversidades y males, como “pobreza, abatimiento, trabajos”. Frecuentemente estaba ataviada con atuendos lujosos, de color blanco, “como se usan en palacio”, y arreglaba su cabello formando “unos cornezuelos cruzado sobre la frente”; acostumbraba gritar y dar bramidos de ira al aire, especialmente por las noches. Hace notar su presencia entre el pueblo transportando una cuna, que abandonaba en los mercados:

Dicen también que traía una cuna a cuestras, como quien trae a su hijo en ella, y poníase en el *tiánquez* entre las otras mujeres, y desapareciendo dexaba allí la cuna. Cuando las otras mujeres advertían que aquella cuna estaba allí olvidada, miraban lo que estaba en ella, y hallaban un pedernal como hierro de lanzón con que ellos mataban a los que sacrificaban. En esto entendían que fue Cihuacóatl la que lo dexó allí (Sahagún, Lib. I, Cap. VI, I, 74).

El templo a Santa María y a Tonantzin por su manufactura es polifónico y, como obra estética, polisémico.

Como obra arquitectónica concentra múltiples voces, pues su edificación articuló una cadena en la que todos los actores integraran un todo armónico. Esa cadena da principio con los religiosos, que deciden erigir en la población un templo a Santa María; los arquitectos que pretenden interpretar las ideas de los religiosos y traducirlas, literalmente, al lenguaje de las formas y los volúmenes. Ambos comparten, aparentemente, una misma visión, un mismo sustrato religioso. En seguida, los trabajadores de la construcción (albañiles, yeseros, pintores, herreros, carpinteros), ciertamente habitantes de la región, cuya cosmovisión discrepa de las creencias de religiosos e ingenieros, y que intentan comprender el mensaje para plasmarlo, para “traducirlo”, y darle forma en la obra estética. El entendimiento entre ambos grupos paradójicamente conforma una mezcla de mensajes. A este entrecruce de interpretaciones deben añadirse dos siglos de confección del recinto y, en consecuencia, un cambio constante de actores de la cadena de comunicación y una retroalimentación incesante de cosmovisiones.

Ciertamente, ambos extremos de esta cadena discrepan en su concepción del templo, como suponemos. Por ello, existen en el mensaje con imágenes elementos extraños, ajenos a la idea original. De esta forma, los trabajadores de la construcción deslizan signos y los esparcen discretamente. Entre ambos grupos existió una suerte de engaño, aparentaban comprenderse e interpretarse recíprocamente. Entre ellos se expresa, finalmente, una mezcla de mensajes, cierta retroalimentación imperceptible. Por esa razón, en el templo pueden observarse dos conjuntos de signos icónicos, mediante los cuales ambos grupos expresaron sus concepciones religiosas, sus ideas sobre el mundo y sus deidades. Los religiosos e ingenieros plasmaron la historia de la Virgen María, mientras los trabajadores de la construcción diseminaron en muros, pilares, cúpula y púlpito, elementos ajenos al discurso mariano dominante, pero que en conjunto forman un discurso, una estructura legible. Varios signos, como la cruz, juegan un doble rol, pues tienen sentido para el mundo indígena tanto como para el católico. Otras unidades de sentido, en cambio, son exclusivas de la cosmovisión de los antiguos habitantes de la región, como las columnas soportes del mundo, los niños-flor, representaciones de animales o plantas. El gran discurso ornamental del templo a Santa María Tonantzin contiene, según esto, múltiples historias para todos los lectores potenciales. Parte del mensaje pasa inadvertido para los religiosos y otros observadores del recinto. El texto escrito con imágenes constituye, en última instancia, un recurso de resistencia del indígena ante la imposición cultural, un medio de autoafirmación identitaria.

---

Por otra parte, el templo es polisémico pues es un enorme motivador de códigos, que actúa cada vez que un observador detiene la mirada en los ornamentos policromos, en las delicadas formas, en los signos del discurso mariano o en la historia apenas perceptible de Tonantzin. Existen numerosos significados en los ornamentos, y cada lector privilegiará su interpretación; como obra artística y como creación polifónica deja abierta la posibilidad a distintas exégesis, cada una perfectamente verosímil. Por esta razón, las interpretaciones simultáneas de historiadores, antropólogos, semiotistas, historiadores del arte, visitantes o habitantes de la comunidad son posibles. El templo es un texto abierto, que enriquece su mensaje ornamental con cada interpretación.

Además, el templo es, como apuntamos ya, el corazón simbólico y geográfico del poblado. Toda expresión de vida comunitaria o de acción conjunta emerge del templo. Santa María Tonantzintla responde a semejante concepción geográfica, pues hemos podido corroborar el valor del recinto en toda actividad individual o comunitaria trascendente (fotos 25 y 26), como el bautismo, uno de los primeros ritos religiosos del católico, o la misa de difuntos, el último. El ciclo agrícola, en la esfera de acciones sobre el paisaje, principia en el recinto sagrado con la bendición de semillas, ceras y cerillos, prosigue con la petición de aguas a los seres divinos (el Santo Entierrito), poco después de la celebración de la Santa Cruz, y concluye, ya en pleno periodo de secas, con la celebración de los Fieles Difuntos y otros ritos. Incluso los animales de especies variadas (aves de ornato o de corral, perros y gatos e incluso vacas y toros) reciben el consentimiento divino en el recinto para procrear su descendencia sin contratiempos o asegurar una existencia saludable. El Santo Patrón, las vírgenes y santos, incluyendo las imágenes de los barrios, reciben culto como si en su interior abrigaran una porción de la esencia individual de cada ser, costumbre heredada de los antepasados. La iglesia reúne significaciones que trascienden el cuerpo arquitectónico, es un claro referente de la ideología cristiana tanto como de la visión del mundo mesoamericano. La iglesia protege mensajes de enorme alcance y en ella se veneró, desde nuestra perspectiva, a Santa María tanto como a Tonantzin-Cihuacóatl.



Fotos 25 y 26. Cúpula y altar del templo de Tonantzintla

Desconocemos fechas exactas de construcción del templo pues la información histórica es insuficiente; no obstante, investigaciones recientes han

aportado datos para fijar una cronología mínima (Rubial, 1991). La estructura arquitectónica del antiguo templo de Santa María Tonantzintla, iniciada durante el siglo XVII (y finalizada hasta el XX) por iniciativa de la orden franciscana que evangelizó Cholula, extremadamente sencilla, varió en cuatro oportunidades, imprimiendo cada cual su huella a la armonía del todo original. El observador puede percatarse que las figuras muestran un alto grado de destreza artesanal, aun cuando algunas secciones carecen de uniformidad, como ocurren al coro y al sotocoro, elaborados en una última adición a la estructura templaria. El estilo artístico corresponde al barroco mexicano de los siglos XVII y XVIII, el cual estimula en el creyente una intensa experiencia espiritual, incitada por la abundantísima ornamentación de sus representaciones artísticas y por los contrastes intensos que luz y oscuridad provocan, transfigurando las figuras en sombras, dotándolas incluso de vida y movimiento. El barroco en Puebla produce grandes obras arquitectónicas, como la Capilla del Rosario, en el templo de Santo Domingo, o la iglesia de San Francisco Acatepec, en Cholula. La iglesia de Santa María Tonantzintla descubre un mensaje ornamental en todo su esquema constructivo; irradia energía a la vez que revela una intensa y prolongada espiritualidad, que puede advertirse en figuras y personajes con rasgos propios, dramáticos, que los individualizan, como la

inusual juventud de los evangelistas o los Padres de la Iglesia. Por otro lado, la impronta de la región es notoria en el empleo de materiales decorativos, como los azulejos (fotos 27 y 28) o las particularidades del lenguaje ornamental en la yestería policroma o los soportes antropomorfos.



Fotos 27 y 28. Templo y sacristía

El recinto se innovó en cuatro ocasiones con la expansión de su esquema constructivo original. Durante la primera etapa, que data del siglo XVII, se erige la nave central del templo como la apreciamos hoy, conservando la forma clásica de la arquitectura religiosa de los templos durante el siglo XVI en México: una única nave que ofrece una disposición sencilla, de forma rectangular; escasas ventanas, situadas en la parte alta de los muros laterales; la estructura, de gran simplicidad, en una planta estrecha y alta; su fachada, compuesta por un vano de medio punto para la puerta de acceso al atrio, luce dos nichos a cada lado; su emplazamiento la sitúa en el centro del pueblo (Kubler, 1982, 241-242).

Al primer edificio se añaden, en una segunda fase, que data de las postrimerías del siglo XVII e inicios del XVIII, nuevos elementos arquitectónicos: una única torre, una cúpula central, los

brazos del crucero, la sacristía, el imponente retablo principal, además de los decorados y estucos del crucero y del ábside. Pedro Rojas fecha esta adición estructural apoyada en la incorporación de elementos arquitectónicos privativos de ese periodo (como las columnas salomónicas). Fundamenta su idea en la desigualdad en altura que presenta el crucero con la bóveda de la nave original (Rojas, 1978, 35-38; González Galván, 1978, 47-48). Rubial García, por otro lado, facilita una fecha posterior a esta fase constructiva, coincidente con un periodo de bonanza en la región, entre 1714 y 1724 (1991, 40).

En la tercera fase, se agregan los decorados y yesería interiores, realizados en su mayor parte durante la segunda mitad del siglo XVIII, de acuerdo con Pedro Rojas y González Galván. Los trabajos de aljecería se mantuvieron al natural, sin la policromía que hoy podemos apreciar, pues se colorean tiempo después. Se adiciona a la nave central un tercer tramo hacia el frontis, el que da cabida al coro alto, y una nueva fachada, aderezada con azulejos de Talavera de Puebla (Rojas, 1978, 37-38). De esta etapa proceden otras adiciones:

las salitas contiguas al coro, de las que una se destinó al baptisterio; la casa parroquial, que incluyó un salón vecino al crucero sur, adaptado para sacristía grande y a la vez capilla, casa cuyo frente fue sacado al paño del nuevo frontis del templo y, tardíamente, la barda del atrio con sus arcos de ingreso y su prolongación hacia atrás hasta formar un muro envolvente de todo el predio apartado para el santuario (Rojas, 1978, 37).

A este periodo corresponde la edificación de las capillas de San Miguel, San Diego y San José y las pinturas, recientemente restauradas, del baptisterio y del crucero, de 1750 y 1775, así como los retablos salomónicos y churriguerescos. Rubial asegura que los retablos coincidirían con la confección del retablo mayor, esto es, durante la segunda fase de erección del templo en los siglos XVII y XVIII (Rubial, 1991, 42).

Finalmente, la cuarta fase comprende los siglos XIX y XX. Se repara la bóveda del coro y, en 1897, se colocan dos retablos neoclásicos en la nave, así como un cimborio neogótico. Durante el siglo XX se colorean los decorados de la nave y en el crucero sur se coloca un retablo nuevo del calvario, así como un cancel de madera que resguarda la entrada. Se sustituye el piso del templo, a base de tablones de madera, por mosaicos, y los ladrillos que cubrían la cúpula se reemplazan por azulejos. Colocan el tabernáculo para Santa María Tonantzin, acorde al conjunto arquitectónico (Rojas, 1978, 38 y ss.).

Al trascender el umbral del templo presenciaremos el recuento de la vida de la Virgen María, particularmente el momento de unión con su hijo Jesucristo, para cumplir la redención de la humanidad. De acuerdo con el pensamiento de los religiosos que concibieron este espacio sagrado, se consagra de ese modo a la glorificación de la Virgen María. En la historia contada por medios alegóricos y con signos icónicos, se detallan dos momentos fundamentales: la Asunción a los cielos,

una vez acaecido su deceso, y el episodio de su coronación por Jesucristo. Una mirada detenida del espacio decorado tan generosamente, donde no se singulariza claramente figura alguna, hace posible identificar signos marianos precisos: la corona de la Virgen, su anagrama, los símbolos de la letanía lauretana (Rosa mística, Casa de oro, Arca de la alianza, Torre de marfil, Puerta del cielo, Estrella de la mañana, Espejo de justicia), su imagen portando al niño Jesús en el regazo.<sup>5</sup>

### *Santa María Tonantzin, centro del cosmos*

La congregación de pueblos en Santa María Tonantzintla no fue el resultado de un agrupamiento “natural” de sus habitantes; ello provocó la carencia de un punto central originario que asignara orden al espacio.

En el mito “La Virgen es tallada de un limón”, esa hierofanía es punto nodal de la trama del discurso oral. Se muestra ante la población el centro para edificar un templo en el corazón del poblado. Algunos relatos más dejan ver el templo cristiano con algunas funciones propias de una Montaña Sagrada.

Don Gregorio Cuautle, habitante de Tonantzintla, rememora el tiempo primordial, cuando los seres sobrenaturales exponen sus designios a la población, particularmente para edificar un templo y ordenar el territorio:

Cuentan los abuelitos que la virgencita, la virgencita no está, ¡no me lo van a creer!, verdad, estaba un limón y propiamente tá aquella iglesia (señala el templo de Santa María Tonantzintla), estuvo un limón y a la hora de que estaba grande y ya echando frutos, en la noche salieron y brillaba... entons dijeron los abuelitos que a lo mejor era un árbol que estaba sagrado. Cortaron el árbol y ahí, este, sacaron la imagen, lo labraron, o sea, que usted vía el árbol como aquel poste, pero no, o como aquel árbol y comenzaba usted a ver qué brillaba de noche, de noche, podía usted verlo pero ya en la noche. Y dicen, porque yaaaa tiene hartos años y, este, lo vieron que sí, que sí brillaba de nuevo:

-¿Pero, por qué brilla?

Y buscaron otro día y no había nada (...).

Comenzaron a hacer la iglesia, lo sacaron la imagen del río y ni lo tallaron, la virgencita es tallada de un, bueno, dicen que del limón... ya tiene muchos años, creo que mil seiscientos la iglesia ¿no? (Gregorio Cuautle, “La Virgen es tallada de un limón”).

El relato, a pesar de su brevedad, conserva partículas suficientes para conocer la historia en torno a la fundación mítica del poblado y evidenciar en su estructura un conjunto de signos de gran interés para la cosmovisión actual de los cholultecas.

---

<sup>5</sup>La interpretación de estos signos fue tarea de destacados investigadores: resalta el estudio de Pedro Rojas, *Tonantzintla*, obra de gran interés, tanto en la presentación de datos históricos como en su exégesis de los decorados externos e internos del recinto. En su explicación del discurso iconográfico de los ornamentos privilegia exclusivamente la lectura de la anécdota cristiana, esto es, la historia de la Madre de Dios. Otras investigaciones que prosiguen esta vertiente de Rojas son la de Antonio Rubial García con *Santa María Tonantzintla. Un pueblo, un templo*; Luisa Ruiz Moreno en *El relato en imagen* y Manuel González Galván con “Tonantzin coronada en el Tlalocan”.



Para los habitantes de Tonantzintla, el tiempo del relato corresponde al tiempo mítico, cuando los dioses formaron seres y cosas del mundo. En alusión a ese tiempo primigenio, don Magdaleno, anciano de la comunidad, sitúa la edificación del templo de Tonantzintla en una antigüedad remota, en la temporalidad del mito: “[el templo] ¡Ya tiene más de veinte siglos! Sí, sí, cuando yo nací ya estaba [...], ya la vi así y ya estaba”.<sup>6</sup> Cuando se menciona a los *abuelitos*, los antepasados o *antigua*, cuya memoria se pierde en el tiempo, volvemos a un pretérito remoto, al tiempo del comienzo, y a una cultura y visión del mundo ancestrales. Para los cholultecas, la instalación de un árbol en el centro fijó un modelo arquitectónico, que fue imitado posteriormente en diversas construcciones. Por esa razón, la población se funda en el “corazón”, desde el templo a Tonantzin-Cihuacóatl.



Foto 29. ¿Tonantzin como Tzitzimicĥuatl?

---

<sup>6</sup> Magdaleno Gómez, “La iglesia de Tonantzintla tiene más de veinte siglos”.

Tres momentos precedían al establecimiento de una población en el México antiguo: determinación ritual del centro (equivalente al centro cósmico), erección del templo y entronización del dios patrono, quien regiría los destinos del grupo y cuidaría del ciclo de subsistencia. La traza de Santa María Tonantzintla rememora esos tres momentos: la determinación del centro del poblado donde se manifestó el árbol sagrado, la erección del templo y la entronización de Santa María Tonantzin como diosa (foto 29), desde donde regirá el destino de la comunidad.

En la historia, el árbol de limón destaca porque "estaba sagrado", mostrando asociaciones con la cosmovisión, particularmente con la geografía sagrada, y con la organización de la existencia humana. Un conjunto de significados se articulan en un orden topológico; mientras otros apuntan a la línea del tiempo. En "La Virgen es tallada de un limón" el tiempo del mito y el tiempo humano juegan un rol primordial. Encontramos asimismo simbolismos importantes como la noche, la luz y el agua. El relato consigna el momento de conjunción del pueblo con la divinidad (Santa María Tonantzin) y con el espacio sagrado (el templo). El discurso ritual, constituido por múltiples ritos y ceremonias escenificadas alrededor del templo, por otro lado, y el discurso iconográfico de los estucos que decoran el interior del recinto sagrado reiterarán significaciones conformes entre sí.

#### *La imagen sagrada de Tonantzin*

Santa María es la madre de Dios, Tonantzin, la mera jefa.  
Francisco Tecuapetla, "La Virgen de Tonantzintla castiga".

La imagen de Tonantzin se confecciona, de acuerdo con el imaginario de la región, empleando un árbol con una evidente condición de sacralidad. El árbol en este contexto por sí solo es referente de cielo, tierra e inframundo. La significación del árbol es inmanente en un sinnúmero de culturas, difícilmente se altera o modifica. Puede cobrar nuevas apariencias, como la escala, la montaña o la columna y, en el cristianismo, la cruz. Todos estos referentes del árbol se vinculan con significados muy vastos, algunos vigentes en la tradición cultural mesoamericana y en las concepciones del México contemporáneo, como en este caso.

El "árbol-centro del mundo" aparece custodiado por animales, quienes impiden el acceso a las regiones cósmicas, vedadas al hombre. Esa vía de tránsito puede, a pesar de su inaccesibilidad, emplearse por el espíritu cuando se dirige al mundo de los muertos, o para un viaje chamánico; el Árbol es un "cosmos viviente" (Champeaux y Sébastien, 1989, 336, 361). La serpiente usualmente guarda ese espacio, y su labor consiste en proteger permanentemente al árbol, función que se repite en otros centros –el templo, por ejemplo– o en caminos a la inmortalidad.

En el contexto mesoamericano, el guardián pertenece al mundo serpentino o se vincula con la fertilidad. También puede tratarse del "Señor del Monte" o del "Dueño de los animales".

En el mito que examinamos, ese árbol sagrado, "que brillaba de noche", por su naturaleza imprime al espacio una estructura concreta: fija el "corazón" del espacio y un eje de comunicación con el cosmos. En torno al árbol podrá iniciar la vida humana, tomando como modelo ejemplar la arquitectura cósmica pues ese centro es equivalente al origen. Así, crea la imagen del universo en su totalidad, pues una vez señalado, se extiende hacia los puntos cardinales, recreando de ese modo un microcosmos.<sup>7</sup>

En el México antiguo se reproduce persistentemente esta organización del universo. Toda nueva edificación desarrollará este esquema constructivo, se trate de traza urbana, erección de un centro ceremonial o una vivienda. El centro, por otro lado, facilita el tránsito de los seres por los conductos de circulación de las fuerzas, fría y caliente, figuradas por el *malinalli* o el *ollin*, símbolos de la oposición: una es la vía fría, iconográficamente figurada como chorro de agua, en tanto que la vía caliente, aparece con flores o mediante un cerco, cuerda, plumones, llamas o una flor amarilla. Ambos caminos tienen asociaciones semánticas opuestas: la vía fría está vinculada a lo femenino, los pedernales, las gotas de agua o la columna de viento; la vía caliente a lo masculino, las flores, el chorro de sangre o las cuerdas con plumones blancos (López Austin, 1989, 67). La posición central es, además, la piedra verde preciosa horadada, habitada por *Huehuetéotl*, el dios viejo, lugar donde muda "la naturaleza de las cosas" (López Austin, 1994, 169-170).

Los dioses dan forma al cuerpo de Santa María Tonantzin del árbol sagrado, conforme al pensamiento de los habitantes de Cholula, una vez delimitado el centro, como describe el relato. Si el cuerpo humano constituyó el paradigma para disponer los elementos del mundo, en el texto mítico que revisamos es el "árbol sagrado" el arquetipo del cuerpo del ser divino. Ahora, por el cuerpo-árbol de la diosa se conectan las regiones del universo, pues permite el tránsito de las fuerzas: "cortaron el árbol y ahí sacaron de imagen (...), la virgencita es tallada de un, bueno, dicen que del limón". Tonantzin, al surgir del árbol sagrado de limón, se convierte en centro simbólico del mundo y de la población, pues paralelamente a esta manifestación hierofánica, el pueblo edifica su templo precisamente donde floreció el árbol, "ya echando frutos", donde los dioses indicaron que podía fundarse el mundo. Es el momento adecuado en el proceso creativo para la fundación, cuando aparecerá la gente en la tierra (García Bernal, 2001, 327-328). Al entronizar a la virgen ahí,

---

<sup>7</sup> La concepción del centro incorpora múltiples sentidos. Resaltan, por mencionar sólo algunos: el centro como la porción cósmica sagrada por excelencia, punto desde el cual todo es hecho, todo principia y se consume, constituye un punto indiviso, carente de fronteras, ahí se crean todos los seres, es un espacio real y absoluto, de forma redundante puede haber innumerables "centros del mundo", por su condición de sacralidad, conforma el espacio más homogéneo del universo y de intersección y comunicación de las tres regiones cósmicas, su construcción ritual constituye una cosmogonía, a su alrededor puede extenderse el mundo y sólo por el centro los dioses reciben las ofrendas que los hombres les entregan (Champeaux y Sébastien, 1989, 35, 183; Eliade, 1992, 42-47, 50, 52, 55; Eliade, 1985, 25-27, 38-40, 42-43, 46-47, 58).

adquiere el rango de diosa. En Cholula fue Quetzalcóatl comparte de Tonantzin-Cihuacóatl quien, en una época, desempeñó ese papel:

En las provincias principales de esta Nueva España, además del Sol que era general dios para todos, tuvo cada una su dios particular y principal a quien sobre todos los demás reverenciaban y ofrecían sus sacrificios, como México a Uzilopuchtli, que los españoles por no lo poder bien pronunciar llamaron ocho lobos ó Uchilobos; en Tezcuco a Tezcatlipuca; en Tlaxcalla a Camaxtli, y en Cholula a Quetzalcoatl... El dios o ídolo de Cholula, llamado Quetzalcoatl, fue el mas celebrado y tenido por mejor y mas digno sobre los otros dioses (Mendieta, Lib. II, Cap. X, 91-92).

Tonantzin es ahora “corazón del pueblo” pues ocupa el sitio de la divinidad regente. El Dios Patrono otorgaba, como sabemos, fuerza y cohesión al pueblo. Hoy Santa María Tonantzin transfiere su energía divina a sus fieles durante la escenificación de sus rituales.

En algunos relatos la divinidad subraya su lado aterrador, su carácter punitivo. Apoya a la población mediante una labor benéfica, particularmente en la fertilidad de los campos, o bien causa daños, que comprenden incluso la muerte: “¡que sí lo castiga a uno! ¡Sí, recibe usted su castigo!”.<sup>8</sup> Santos y Vírgenes además gozan de amplios poderes, que alcanzan a sus réplicas, donde almacenan una porción de su esencia: “¡como que no creemos, no creemos el poder que tiene nuestra Virgen! [...] ¡Pero sí tienen poder!”.<sup>9</sup>

Gran temor inspira la impredecible voluntad divina. Pero el castigo, la penalidad contra el transgresor, certifican tanto su condición de seres poderosos, como su rango divino. La interacción hombre-divinidad está restringida por un delicado umbral infranqueable:

E: ¿Dicen que al que habla mal de la Virgen...?

I: Ah, sí, ¡se les aparece la víbora! La víbora no la deja, no la deja trabajar y usted que dice que va usted ayudar. ¡Con los santos aquí no, no se juega! Si usted dice que va usted a ayudar, va usted ayudar pero si no va usted a ayudar entons [...] se le aparece, perdón, se le atraviesa las, se le parece la víbora (Guadalupe Quechol Técuatl, “La víbora de la Virgen de Tonantzintla”).

La metamorfosis del árbol del limón en un ser sobrenatural tiene como precedente a los dioses indígenas, quienes gozaban de amplias facultades de transformación.<sup>10</sup> Su naturaleza material era múltiple, su corporalidad variaba de acuerdo al material de que estaban creados: “Unos eran de Oro, otros de Plata, otros de Cobre, otros de Barro, otros de Palo, otros de Masa, y otros de diversas semillas, conforme al antojo y costumbre de cada uno” (Torquemada, Lib. VI, cap. XVI, II, 32). Toda apariencia lograba variar, incluida la indumentaria, y podía modificarse incorporando rasgos antropomorfos o zoomorfos (Lib. VI, Cap. XVI, II, 32-33).

El cuerpo de *Tonantzin*, como microcosmos, constituye un caso de antropomorfización de la naturaleza.

<sup>8</sup>“La Virgen de Tonantzintla castiga”, Francisco Tecuapetla Técuatl.

<sup>9</sup>“Castigo a los revolucionarios en el templo”, Francisco Tecuapetla Técuatl.

<sup>10</sup> Esa facultad de transformación de los dioses era compartida con algunos humanos, los muertos y los animales.

En el poema *El Árbol Florido* de los *Cantares mexicanos* existe cierto paralelismo entre el árbol y el cuerpo, según interpretación de Garibay; en este caso, entre un árbol y Nezahualcóyotl (2000, II, LXX):

Tú te has convertido en Árbol Florido:  
Abres tus ramas y te doblegas:  
Te has presentado ante el dador de vida:  
En su presencia abres tus ramas:  
Nosotros somos variadas flores.  
    Perdura aún allí,  
Abre tus corolas aún en esta tierra.  
    Si tú te mueves, caen flores:  
Eres tú mismo el que te esparces.  
(Garibay, 2000, 2).

La correlación entre el cuerpo de la diosa Tonantzin y el árbol de limón que brilla por la noche es posible gracias a que “El cuerpo tiene un simbolismo muy claro: es el anthropo-cosmos” (Eliade, 1992, 39). En la correlación podemos resaltar al menos tres analogías:

A. *Cabeza de la diosa-follaje del árbol-Cielo*. La cabeza, *tzontecómatl*, en la concepción corporal de los antiguos mexicanos, resaltaba como región de comunicación y porque poseía correspondencias con el cielo (López Austin, 1989, 238); protegía el *tonalli*, entidad anímica que permite crear vínculos con el mundo divino. López Austin encuentra distintos puntos de relación entre la cabeza y el cosmos en estas concepciones (1989, 238), las similitudes se observan en algunas creencias y prácticas, como el bautismo, las ideas alrededor del peligro del corte total de los cabellos, que podrían conducir a la pérdida del *tonalli*, o la importancia mágica de la coronilla, la porción más prominente de la cabeza (López Austin, 1996, 183). Sabemos que a partir de la coronilla se logra comunicación con los dioses, por ello la cabeza es vínculo de unión con el mundo divino, particularmente con el cielo.

A continuación planteamos una nueva analogía de la cabeza, ahora con el follaje del árbol, en virtud de que la imagen de Tonantzin proviene del árbol sagrado. Cuando el cuerpo de Tonantzin adopta corporalidad, las similitudes entre la cabeza de la diosa, el follaje del árbol y las regiones superiores del cosmos se establecen como una consecuencia. Los tres elementos, vistos de manera aislada, ya construyen correspondencias con las regiones superiores. El lazo que articula cabeza, follaje del árbol y cielo se fortalece cuando la diosa adquiere su apariencia particular, según sostienen los cholultecas, sin intervención de la mano humana, “lo sacaron la imagen del río y ni lo tallaron”. La diosa es pues obra divina.

B. *Cuerpo de la diosa-tronco del árbol-Tierra*. En la analogía cuerpo-árbol-cosmos, tenemos el plano terrestre reproducido por el cuerpo de *Tonantzin*; su equivalente en el árbol sagrado es el

tronco, por donde ascienden y descienden las fuerzas. El tronco o el cuerpo se convierten en espacio de circulación de fuerzas, de encuentro inevitable del correr del tiempo. Santa María Tonantzin se asienta en el centro simbólico del paisaje o del templo y deja fluir las fuerzas por su interior. Hay analogía también en función.

El cuerpo-tronco, además, se asienta en la superficie terrestre, y mediante sus raíces se arraiga en las regiones inferiores. Cuerpo-tronco-Tierra se hacen equivalentes.

C. *Extremidades de la diosa-raíces del árbol-región inferior*. Finalmente, las extremidades del cuerpo, como las raíces del árbol, representan y enlazan cielo y tierra con el inframundo. En la segmentación imaginaria del cuerpo a partir del centro, del *omphalos*, se desprenden dos grandes regiones corporales: la superior, el “arriba”, que comprende del ombligo hacia la cabeza, y simboliza el cielo; la inferior, el “abajo”, del ombligo hacia las extremidades, que simboliza el inframundo (López Austin, 1996, 175).

Recapitulando, el gran Árbol Cósmico es el cuerpo de Tonantzin-Cihuacóatl, formado de un “árbol sagrado”. En Santa María Tonantzintla la traza urbana, partiendo del *omphalos*, perpetúa el modelo constructivo del cosmos entero, colocando a la diosa en un lugar central. El poblado es pues el centro del mundo, organizado partiendo del modelo del cuerpo de Tonantzin.

#### *La noche, momento de la cosmogonía*

Por la noche un árbol toma forma de diosa, en ese momento aparece del árbol sagrado y se transforma en el cuerpo de Santa María Tonantzin. Según esto, la noche constituye el antecedente del acto de creación (Bernal García, 2001; Eliade, 1975; 1985). Es momento oportuno para el surgimiento de seres sobrenaturales, pues los pobladores de la región aseguran que santos, brujas, naguales son vistos en caminos, campos o cerros. La oscuridad, por un lado, y la luz, por otro, constituyen opuestos fundamentales en los actos fundacionales (Bernal García, 2001), como ahora en la creación del territorio de Tonantzintla. La manifestación del árbol sagrado de limón corresponde a un importante momento mítico. La noche es condición ineludible para la reunión del pueblo con la imagen de Santa María Tonantzin y constituye el momento justo para que los seres divinos confieran sacralidad al árbol, empleando la hierofanía fulgurante de la luz (Eliade, 1985): “estuvo un limón, y a la hora de que estaba grande y ya echando frutos, en la noche salieron y brillaba... entons dijeron los abuelitos que a lo mejor era un árbol que estaba sagrado”.<sup>11</sup> La luz transforma la naturaleza del árbol, consagra también el espacio, transformándolo, aislándolo del espacio mundano y caótico circundante. Su naturaleza cálida y masculina encuentra su opuesto en la naturaleza fría y femenina de la diosa.

---

<sup>11</sup> Gregorio Cuautle, “La virgen es tallada de un limón”.

La noche, por otro lado, marca el tránsito de un estadio inicial, de carencia de un lugar ordenado y de una divinidad, a otro estado de unión, de posesión, que la luz, elemento sacralizante, ha transfigurado. El territorio ha variado de un estado indefinido, de “abertura”, a otro de orden cósmico, de forma “cerrada”.

En el relato se actualizan varias estructuras de opuestos complementarios en torno a dos ejes semánticos, el eje espacial y el eje temporal: oscuridad/luz; caos/cosmos; espacio profano/espacio sagrado y antes de la creación/cosmos.

### *El agua, antecedente de la existencia*

Esta es la relación de cómo todo estaba en suspenso, todo en calma, en silencio, todo inmóvil, callado, y vacía la extensión del cielo [...].

No había nada que estuviera en pie; *sólo el agua en reposo, el mar apacible, solo y tranquilo*. No había nada dotado de existencia.

Solo había inmovilidad y silencio en la oscuridad, en la noche.

Popol Vuh

La noche y ahora el agua condicionan la cosmogonía. El agua antecede toda forma de creación en innumerables culturas. Su simbolismo parece bastante amplio y muy extendido, según podemos observar. En el *Génesis* o el *Popol Vuh*, para hablar de textos que incumben a culturas diferentes, todo ha emanado del agua. Así, anticipa toda forma, precede al acto de creación divino y en ella la materia asume formas nuevas. Todos sus sentidos se vinculan a la vida o la creación. En “La Virgen fue tallada de un limón” se actualizan los sentidos que condensan las aguas: fuerza creadora, origen de todas las formas, simbolizan la vida en todas sus formas.<sup>12</sup>

El agua moldea de manera portentosa, sin el trabajo del artesano que esculpe la imagen del madero, a Santa María Tonantzín. Para los cholultecas el cuerpo emerge del tronco del árbol sagrado depositado en el agua, porque en ésta residen las virtualidades, toda nueva dimensión existencial: “lo sacaron la imagen del río –explica Gregorio– y ni lo tallaron”, como era su propósito, porque el agua (y los dioses) ya habían dado forma al ser sobrenatural, como sostienen en Cholula a través de la tradición oral.

De esta forma, la diosa emerge a una vida inédita, a una vida terrena en un pueblo que adopta su nombre. Una expresión hierofánica, apoyada en la voluntad de los dioses, designa a Tonantzín como divinidad y une a los cholultecas con la madre de la humanidad, con “Nuestra Venerable Madre”.

---

<sup>12</sup> Cfr. Eliade, 1975, 179-183.

### *El templo, nuevo punto de unión de las tres regiones cósmicas*

Vimos cómo el cuerpo de Tonantzin-Cihuacóatl es un microcosmos porque posee correspondencias con los puntos prominentes de la arquitectura del universo. Su templo compone un *imago mundi*, un nuevo centro en la distribución del espacio, en una reiteración alucinante del orden. Al interior del templo se multiplican los microcosmos: el altar o el baptisterio, el cimborio, el pozo, el claustro, la diosa, la estructura cruciforme del edificio y hasta las tumbas son ejes cósmicos que reiteran la sacralidad del espacio. El simbolismo del templo cristiano como réplica del microcosmos

El templo de Santa María Tonantzin es, atendiendo a semejante constitución del espacio sagrado, una afirmación de la Montaña Sagrada. Usualmente, los templos eran edificados sobre montes o lugares elevados para incrementar su condición de Montaña Sagrada; la enorme cantidad de ellos, por otra parte, permiten constatar la necesidad de implantar retículas cada vez más pequeñas de territorios consagrados:

Es también de saber que en todos los lugares que dedicaban para oratorios, tenían de estos sus ídolos grandes y pequeños, y los dichos lugares eran sin número, en los templos principales y no principales de los pueblos y barrios, y en sus patios y lugares altos y eminentes (así como montes y cerros) y en los puertos y cumbres de las tierras por donde se pasaba de una parte a otra, a donde los que subían derramaban sangre de las orejas y quemaban incienso y echaban de las rosas que cogían en el camino, las cuales ofrecían en aquellos lugares (Torquemada, Lib. VI, Cap. XVI, II, 33).

Tonantzin-Cihuacóatl se convirtió en diosa del poblado que ahora lleva su nombre. Conforme al mito, mora en su templo y desde ahí protege la vida comunitaria o las actividades productivas y agrícolas de sus fieles. Por esta razón, anualmente se le solicita anuencia para sembrar los campos, bendecir las semillas, enviar las lluvias, autorizar los ritos de paso, auxiliar en las enfermedades o en conflictos políticos. Gran cantidad de rituales representados durante el ciclo anual alrededor del templo y la imagen así lo confirman. Su templo, situado en el centro del mundo, es el sitio preciso donde el árbol se mostró al pueblo en tiempos remotos. Ese espacio sagrado es, como el cuerpo de la diosa, un microcosmos perfecto, donde aparecen representados los reinos vegetal, animal y divino en su ornamentación interior, aludiendo a la “ciudad gloriosa y llena de placeres”, donde sus habitantes viven sin pesares. El discurso iconográfico, los ornamentos que lo decoran, colocan al hombre que penetra el templo en un lugar idílico y paradisíaco.

### *Cuentos, leyendas y micro-relatos con partículas míticas*

Otros relatos, si bien por su estructura y temática difícilmente pueden reconocerse como mitos, sí poseen al menos rastros, pequeños fragmentos de concepciones con sustrato mítico. Son cuentos, leyendas, historias breves o micro-relatos donde los pobladores de Cholula consignan su forma de



ver el mundo. Pretendo identificar y articular esos elementos esparcidos, atendiendo a la coherencia interna de las estructuras del discurso narrativo, para dejar ver la forma de pensar de los habitantes actuales de Santa María Tonantzintla. Los relatos elegidos giran alrededor de la figura de Tonantzin, de una serpiente guardián del espacio, del templo y otros espacios sagrados. La historia, en ciertos casos, sólo sugiere una acción narrativa mínima, o rasgos de esa acción, “migajas esparcidas” de la historia mítica, como las llama Greimas (1985, 21), que puede rehacerse agrupando el conjunto total de variantes sobre una temática, un personaje o un territorio.

### *Nuevos antecedentes míticos del templo de Tonantzin*

Un conjunto de relatos enfatizan la antigüedad de la edificación del templo, pues como vimos, su historia lo sitúa en el tiempo mítico. El tiempo real, la historia es revocada en el momento que sale de la duración humana, ingresando a la temporalidad divina. Don Magdaleno, anciano oriundo de Tonantzintla, refiriéndose al origen ancestral del templo, recalca el momento, enorme para el recuento humano, pero con sentido para el mito. El templo “ya tiene más de veinte siglos” dice don Magdaleno.

La iglesia de Tonantzintla data de tiempos inmemoriales, como creen los cholultecas. Su sacralidad se reafirma incesantemente pues el fulgor de una luz brillante en extremo, proveniente del templo mismo, semejante al “brillo del oro”, se hace visible en puntos distantes de la tierra (*cfr.* en la *Antología de relatos de Cholula*: Francisca, “La iglesia brilla como oro”; Agustina Técuatl, “La iglesia brilla”; Gregorio Cuautle, “La iglesia de Tonantzintla brilla”; Francisco Tecuapetla Técuatl, “La iglesia brilla”; Guadalupe Quéchol Técuatl, “La iglesia de oro”). De esta manera, Santa María Tonantzin invita a los fieles a reverenciarla. El templo produciendo ese brillo puede advertirse incluso durante una revelación onírica:

Pos brilla todo su templo, tiene, tiene, este, cómo se llama, tiene puro dorado su templo y yo creo que, y yo creo queee se le aparece, se les aparece el brillo, yo creo de que mismo tienen la devoción de visitarla. Se les aparece la devoción. La ven aunque estén lejos o la sueñan. Sííí, la pueden soñar, sí, como no. Sí, la pueden soñar. Los llama, por eso vienen, por eso vienen. ¡Hartos vienen! ¡Hartos! ¡Hartos! (Agustina Técuatl, “La iglesia brilla”).

La luz provee sacralidad. La luz, vinculada al día, a lo ígneo, y a la parte superior y masculina del cosmos (el cielo), se une permanentemente con la parte femenina, nocturna y fría de las zonas inferiores, donde la iglesia fija sus cimientos. De esta forma, el encuentro de las fuerzas es incesante, renovando la concepción del espacio en su cualidad de centro.

### *Tonantzin, madre y guerrera*

A lo mejor ni me cree, pero yo me di cuenta muy bien de que sí tiene poder la imagen.  
Francisco Tecuapetla Técuatl, “Castigo a los revolucionarios en el templo”

Los dioses cumplen acciones paradójicas y el discurso mítico es un reflejo de ello. Tonantzin se distingue como *Terra Mater* y guerrera terrible; en consecuencia, inflige temibles penas a sus hijos cuando quebrantan sus designios. Su advocación de *Tzitzimicīhuatl*, “Mujer infernal” (“Mujer que baja”), así lo legitima. Aunados a los poderes emanados de sus advocaciones, debemos incorporar nuevas significaciones derivadas de su posición como Santa María, reconocida asimismo como madre, no sólo de Cristo, sino de la humanidad entera: la Virgen María es, suele decirse, “Nuestra Madre”. Ni Tonantzin, ni Santa María conservan su forma y manifestación “originales” a causa de una prolongada historia compartida y a un proceso de síntesis de creencias durante varios siglos.

Los seres divinos son afirmación directa de los seres humanos, de los cuales adquieren todas sus modalidades de ser. En el mundo mesoamericano, los dioses se transforman y adquieren nuevas advocaciones y funciones conforme se van sometiendo a un proceso de reelaboración paulatino. Báez-Jorge, en un interesante estudio, muestra cómo las diosas madres adquieren nuevos rostros y amplían su esfera accional, conforme se lleva a cabo una fusión entre ellas (1988). Con la imposición de una nueva creencia, las diosas prehispánicas agregan complejidad a su personalidad al fundirse con advocaciones de la Virgen María. Así ocurrió en Tonantzintla.

Santa María Tonantzin posee enorme poder, que se muestra mediante acciones variadas; esto es, castigando duramente o, en el caso contrario, procurando amparo y protección. De esa forma, piensan en Cholula, es poderosa porque castiga:

- *Hacer sancionador*

*Castigos al Observatorio de Tonantzintla.* El hacer sancionador de Tonantzin-Cihuacóatl está dirigido, inicialmente, al afamado Observatorio astrofísico de Tonantzintla “Luis Enrique Erro”. El Observatorio astrofísico de Tonantzintla, fundado en 1942 por Luis Enrique Erro y Carlos Graeff, depende actualmente del Instituto Nacional de Astrofísica Óptica y Electrónica (INAOE) y cobró fama por su Cámara Schmidt y un telescopio solar. Sus instalaciones se asientan en el pueblo de Santa María Tonantzintla. Por décadas, la asociación de Santa María Tonantzin y el observatorio acrecentó notablemente la fama de la población; visitantes de todo el mundo acudían no sólo al templo, sino también a mirar la bóveda celeste, las estrellas y los astros en su telescopio. Al retirar ciertos equipos astronómicos del observatorio (particularmente unas cámaras, según comentarios de un investigador), para colocarlas en otras instalaciones, Santa María Tonantzin se afrentó y, molesta, sancionó al personal del observatorio –al menos simbólicamente–, como lo consigna la

tradición oral. La historia real inicia cuando los trabajadores transportan el equipo y separan al poblado de Tonantzintla y a su divinidad “aparentemente” del observatorio. Esa pérdida justifica una sanción de Tonantzin, quien se opone al cambio de instalaciones. El castigo acaece cuando el transporte sufre un accidente grave<sup>13</sup> y el equipo se destruye o se hunde en las profundidades de la tierra<sup>14</sup>:

dicen que se los llevaron [los aparatos], pero se fueron a desbaratar. Que se los llevaron, los sacaron de ahí del observatorio y se los llevaron para otro lugar, pero se fueron a desbaratar, no, no llegaron [...] no llegaron a dónde iban a parar los aparatos, no llegaron, se fueron a desbaratar, se fueron a descomponer, vaya, sí (Agustina Técuatl, “Se hundieron los aparatos”).

*Correctivo a sacrílegos.* La trasgresión del recinto sagrado, sostienen los habitantes de Tonantzintla, se condena con la muerte. Lo sagrado, como hemos comentado, es peligroso en extremo. En “Tres castigados por la Virgen”, la penalidad por sustraer objetos del templo merece la muerte. Tonantzin consume su castigo, de acuerdo al relato, haciendo evidente su condición de diosa protectora y a la vez sancionadora:

aquí hace como, ya va tener como diez años, como diez años o menos, un poquito más, unos muchachos de aquí del pueblo vinieron [...] se les hicieron fácil entrar a robar, ese sí ya no supimos si robaron, no robaron. ¡No se fueron a matar los muchachos aquí en Atlixco! En ese el, que le dicen el, puente de quien sabe de qué, ahí fueron a morir los muchachos. Se fueron para abajo y murieron los tres jóvenes que querían, que entraron a la iglesia a robar. ¡Murieron los tres jóvenes! De que quisieron entrar a robar y dee, se iban huyendo o se espantaron o qué, sí. Los castigó [Santa María Tonantzin] porque se fueron a matar ahí, ahí quedaron muerto lo, los muchachos (María Elena Tapia, “Tres castigados por la Virgen”).

*Contradecir a la Virgen.* Refutar la voluntad de Tonantzin o entrar en polémica con ella conduce a sanciones de género variado. Letales accidentes automovilísticos constituyen el medio preferido, sin dejar de contar enfermedades. Como observamos, para los cholultecas las divinidades poseen un temperamento exaltado. Por otro lado, mediante sus acciones se mantiene cierto control social hacia los fieles, transmitido precisamente por la tradición oral y la realización constante de rituales y fiestas religiosas (García Díaz, 1979):

si usted contradice contra deee una imagen, lo que sea, que sí lo castiga a uno. Sí, recibe usted su castigo, se enferma usted o cualquier cosa le pasa a usted, o que sea se fue usted a voltear o que quién sabe que tantas cosas puede suceder [...], asegún muchos dicen que sí es efectivo, sí, pero como yo no me ha pasado, ¡yo confío en el imagen!, sigo creyendo lo que me enseñaron mis padres y nada más [...], si eso me dejaron mis padres, eso le sigo (Francisco Tecuapetla Técuatl, “La Virgen de Tonantzintla castiga”).

---

<sup>13</sup> El accidente sufrido por el camión que transportaba las cámaras de Tonantzintla a otra población es verídico, así como la destrucción de los equipos, según nos lo confirmó un investigador del Instituto Astrofísico de Tonantzintla.

<sup>14</sup> Otras variantes del relato refuerzan la creencia popular. Cfr. “La Virgen castiga al observatorio”, Pascuala Tapia o de Francisca.

*Cuestionar la “presencia divina” en las imágenes.* Impugnar la presencia de la diosa en imágenes o reliquias merece como punición la muerte. Don Baltasar, al ser cuestionado por unos turistas que visitan el templo por el significado de su nombre (refiere don Francisco, antiguo Vecinal del pueblo), responde groseramente, y sostiene que ella no reside en el templo o en su imagen, sino en el cielo. Provoca con sus expresiones la *ira dei* y el castigo terrible de Tonantzin: “lo pasó a traer un carro”.<sup>15</sup>

*Declinar cargos de la mayordomía.* Una falta grave radica en rehusar un cargo de la mayordomía o incumplir actividades propias del cargo (fotos 30 y 31). Asimismo, la irreverencia a Tonantzin es penada duramente, como ocurre con otras transgresiones, según es costumbre de Tonantzin. Como puede observarse, las divinidades contribuyen al control social:

un señor que sí era de acá del pueblo pero, este, tenía un cargo y no sé queee, qué cargo quería o no quería cumplir en la iglesia, tons dejó, dice el señor, le dijeron el señor, le dijeron que iba a comprar o no sé, que él le pusieron una condición el señor, pero el señor no quiso, entonces se dejó, se dejó enojado el señor, agarró, que deja dicho aquí:

–No, pues yo no lo hago y no lo hago y me voy, y nunca vuelvo, dice, y nunca volveré a pisar esta iglesia.

Al pasar la carretera lo atropelló el camión el señor. Nunca pisó la iglesia... A otro día pisó la iglesia pero en su caja, lo trajeron en caja...

Sí, en eso sí, que usted reniega con ella ooo lo que sea, usted le pide un milagro o lo que sea pero bien, pero malo no. ¡Es delicado en sus cosas, sí! (María Tapia, “Nunca volveré a pisar la iglesia”).

▪ *Hacer protector*

El carácter ambivalente de Santa María Tonantzin se observa en innumerables acciones; como Madre despliega su actividad protectora hacia la comunidad, curando en caso de epidemias o enfermedades graves, solucionando conflictos de carácter político, consagrando actividades relativas a la fertilidad agraria, animal o del ser humano:

¡Ésta Virgen sí es muy milagrosa! [dice una visitante del templo].

Que le pide a la Virgen que porque estaba así, verdá, como decaída y quien sabe que le dolía. Al fin dice que salió de la iglesia y si, dice queee... perdió, o sea, se sintió un poco más mejor. Pos ya muchas personas vienen aquí al pueblo también (Rogelio Cuautle, “La Virgen de Tonantzintla cura”).<sup>16</sup>

Los cholultecas aseveran que la imagen de Santa María Tonantzin encierra la esencia de la diosa, su ánima y por lo mismo posee enormes poderes. Cada acción, además, constituye una kratofanía:

a lo mejor ni me cree, pero yo me di cuenta muy bien de que sí tiene poder una imagen, muchos dicen que no, que, que es de madera o lo que sea, ¡pero sí tienen poder! (Francisco Tecuapetla Técuatl, “Castigo a los revolucionarios del templo”).

<sup>15</sup> “La Virgen de Tonantzintla castiga”, Francisco Tecuapetla Técuatl.

<sup>16</sup> Cfr. “La Virgen de Tonantzintla protege”, Agustina Técuatl.



Fotos. 30 y 31. Celebraciones rituales en Tonantzintla. Cambio de mayordomía, 1 de enero de 2003 (izq.) y celebración de la Santa Cruz con la peregrinación del “Santo Entierro”, mayo 2003 (der.).

*La serpiente, colaboradora de Santa María Tonantzín y guardián del espacio sagrado*

Un conjunto de cuentos introducen como actor a una serpiente, como puede confirmarse en la abundancia de relatos recopilados (*cfr. Antología de relatos de Cholula*). Justamente de su lugar de procedencia adquiere sentidos específicos; como ejemplo contamos con las serpientes asociadas al agua, protectoras de las fuentes de vida o de sitios que resguardan tesoros.<sup>17</sup> La serpiente, por otra parte, apunta hacia las fuerzas cósmicas y primigenias (Cirlot, 2001, 406). Se aprecia estrechamente unida al mundo natural, relacionada fundamentalmente con el árbol; de su naturaleza se desprenden lazos con la tierra, la fertilidad y la “humedad” (González Torres, 2002; Olivier, 1999 y Mercedes de la Garza, 1999). Posee una naturaleza ambivalente y por ello provoca sentimientos encontrados: se distingue como ser benéfico (por sus asociaciones con la fertilidad), y como personaje siniestro (porque puede provocar la muerte). Por esta razón, debe interpretarse atendiendo al contexto de sus acciones.

Son numerosas las tradiciones donde aparece como guardián del lugar sagrado. La tradición oral las sitúa protegiendo grandes tesoros, cavernas inaccesibles o cumbres escarpadas, cercadas de precipicios y obstáculos difíciles de franquear, frecuentemente con forma de dragón, el “dragón del umbral” como suele llamarse. Para obtener las riquezas o el tesoro debe dársele muerte (Charbonneau-Lassay, 1996, II, 396) porque “guardan todos los caminos de la inmortalidad, es decir, todos los centros, todos los receptáculos en que está concentrado lo sagrado, toda sustancia real” (Champeaux y Sébastien, 1986, 331). Un atributo fundamental es la sabiduría que ofrece, seduciendo, a quien la escucha.

<sup>17</sup> El hábitat de la serpiente suele adaptarse a las condiciones del ecosistema; de esa forma encontramos serpientes de zonas boscosas, del desierto o de regiones marinas, lagos, estanques, pozos o fuentes.

En el pensamiento cristiano personifica a Satanás, el seductor. Como encarnación de las potencias del mal, y en su calidad de adversario de Cristo, representa la desintegración y la muerte (Eliade, 1992, 42). El “gran siervo en rebelión”, como suele designársele, una de cuyas representaciones es la serpiente,<sup>18</sup> es un trasgresor, la personalidad de mayor soberbia, el rebelde por excelencia (Rivera, 1994, 23-31). La alianza entre la serpiente y el Diablo tiene lugar muy pronto en la historia del pensamiento cristiano, pues data del siglo I de nuestra era (Burton Rusell, 1986). La serpiente constituye un polo del pensamiento dualista.

En el mundo mesoamericano, por otra parte, desempeña un rol trascendental, es uno de los animales más destacados en la cosmovisión, pues se enlaza con principios ctónicos y de la fertilidad (González Torres, 2002). Sus representaciones están por doquier. Puede encontrarse en los bajorrelieves de los templos, en la iconografía o formando parte de la indumentaria de gran número de diosas. Varias diosas están unidas a la serpiente: Cihuacóatl, “Mujer Serpiente” es una, pero también Coatlicue, “falda de serpientes”, ambas advocaciones de la Madre arquetípica (López Austin, 1994). Entre los dioses resalta Quetzalcóatl, “Serpiente de plumas preciosas”, comparte de Cihuacóatl que, como ella, mantiene vínculos con la fertilidad (. Entre los mayas, por otro lado, la serpiente también juega un rol esencial, próximo al simbolismo acuático; además posee cierto carácter lunar y agrario, como sugiere De la Garza (1984, 209).

#### *La serpiente en la tradición oral de Tonantzintla*

El queee habla, por ejemplo, contra de él [Santa María Tonantzin], va andando, van andando y se le aparece la viborita por ahí, síí.  
Magdaleno Gómez, “La víbora de la Virgen de Tonantzintla está viva”

La serpiente aparece como actor de relatos en torno a la pirámide de Cholula desempeñando papeles ambivalentes: guardián de los tesoros y del espacio sagrado, ayudante de la Virgen, oponente de la voluntad divina o sancionando a transgresores. En la tradición de Santa María Tonantzintla tiene presencia, especialmente en el contexto agrícola y en asociación con el templo.

Los cholultecas creen que Santa María Tonantzin tiene como colaboradora a una serpiente, auxiliar en su hacer protector o sancionador. Esa víbora se muestra a la comunidad como un ser real, “vivo”, que custodia a la diosa o la apoya para cumplir sus funciones como Dios Patrono. Aparece alrededor del templo pero, como todo ser divino, no se descubre con facilidad; la perciben aquellos con una condición peculiar, el que “es su signo”, como advierten en Cholula. Por otra parte, la serpiente se singulariza por su carácter mutable:

---

<sup>18</sup> El Diablo asume la forma de diversos animales además de la serpiente. La más ligada a él es la de macho cabrío. Esta caracterización parece inspirarse en los sátiros, silvanos y faunos de la Antigüedad. Pero como su rostro es mutable, puede tomar la forma de otros animales: toro, caballo, oveja, ciervo, ternera, corzo, cerdo, cabra, gato negro, pollo, dragón, cuervo, mono, mosca, perro, raposo, aves e insectos, sapo, rata y pájaros, son los principales.

Tiene su viborita [...]. Yo cuando jui portero, bueno, empleado de acá, cuidé todo, entonces, este, me, ya no me acuerdo bien, me pelié con una persona, entons venía yo arrepentido, dice:

– ¡No le hubiera yo dicho nada!

Se me apareció la viborita, pero la entrada estaba de aquel lado, tá igual como esa puerta, pero de aquel lado estaba [...].

– ¿De dónde salió la viborita si todo está la tierra así?

Y agarré una piedra, por ahí lo estaba, buscaba yo así, buscaba yo así, voltee para allá, cuado voltee:

– ¿Onde se metió? [...]. ¡Pos quién sabe! Entons lo buscaba yo, pero no tenía un agujero de aquel lado, nada, se aparece la viborita y se pierde, pero la Virgen está linda (Magdaleno Gómez, “La víbora de la Virgen de Tonantzintla está viva”).<sup>19</sup>

*La serpiente, guardián de la Montaña.* La serpiente salvaguarda la iglesia, custodiando el ámbito sagrado. La víbora protectora del templo de Santa María Tonantzin aparece súbitamente para desempeñar mandatos especiales de la divinidad; paralelamente puede actuar como nahual de Tonantzin-Cihuacóatl:

También es una suerte que se encuentre uno la víbora... va usted distraído:

–Ay, ora sí me la encontré, ahí está, mmm.

Son malas [las víboras] pero la de la iglesia no (Francisca, “La víbora de la Virgen de Tonantzintla”).

se le aparece a usted la serpiente ¡Viva! La que tiene no está viva, pero ella lo manda a su animalito. Sííí. Pos se aparece (Agustina Técuatl, “La víbora de la Virgen de Tonantzintla”).

*Acciones de la serpiente.* La serpiente es “guardiana” y sus funciones se despliegan alrededor del templo en casos de trasgresión al espacio o una falta a Tonantzin. Frecuentemente aparece sólo para mostrar su presencia. Si ligamos a la serpiente con la Virgen María, entonces jugará el papel de oponente, a quien la divinidad somete pisándola. Este animal custodia el acceso al paraíso, el eje, vedado al hombre desde tiempos míticos.

Existe una íntima relación entre Tonantzin-Cihuacóatl y la serpiente, emblema de los poderes de las regiones inferiores y de fertilidad, pues en el inframundo se halla “la simiente de la vida [...] gran útero que conjuga la vida y la muerte” (De la Garza, 1984, 210). Tanto la diosa como la serpiente, su nahual, se relacionan con la tierra y la fertilidad agraria. De esta forma, la serpiente de los relatos es colaborador que cumple sus designios divinos, especialmente la sanción:

a) El discurso mordaz contra Tonantzin o la población, como puede suponerse, constituye un acto proscrito socialmente y penado con severidad: “¡con los santos aquí no se juega!”, dice Guadalupe. El poder de la palabra equivale a una acción directa. Esa práctica oral negativa merece una condena,

---

<sup>19</sup> Cfr. también el testimonio de Francisca en “La víbora de la Virgen de Tonantzintla”.

pues se estima que mediante la palabra se produce un daño irreparable; la serpiente ejecuta la acción punitiva. Esa es opinión de doña Agustina:

I: Como orita usted, si viene con gusto y de ropentito maldijo usted, cualquier cosa, no le convino a usted, no le convino a usted y maldijo usted el fuego, maldijo usted cualquier cosa, se le aparece a usted la serpiente ¡Viva! La que tiene no está viva, pero ella lo manda a su animalito. Sííí. Pos se aparece.

E: ¿Y qué hace?

I: Pues nada, nomás el susto. Nomás se le aparece a usted, por supuesto va usted caminando así en el camino, va usted caminando y seee, se le aparece a usted corriendo, hasta junto de usted, por sí, ¡claro que ya se espantó usted! Es el miedo.

Voz: Susto, susto.

I: Sí, por hablar mal, por hablar mal del pueblo, deee, de alguna persona queee usted lo maldijo, no sé, cualquier cosa [...], aquí entre nosotros no, no, como somos de acá y como vamos a visitarla, la vamos a ver no nos pasa nunca nada, para que voy a decir. ¡Pura gente de fuera! ¡De fuera! (Agustina Técuatl, “La víbora de la Virgen de Tonantzintla”).<sup>20</sup>

b) Franquear la morada de Tonantzin con sentimientos adversos, con mala voluntad, pereza o disgusto provoca la aparición de la víbora, que espanta:

También tiene su viborita, vivo. Sííí. Perooo haga usted de cuenta, por eso se aparece y se desaparece, es, este, como es visible, visible, por ejemplo se aparece y se desaparece, se aparece pero según la persona queee, que vaya así arrepentido o ansina que vaya ir en otra cosa o que vaya pues desesperado, dice:

– Ya me cansé, no hubiera yo subido!

Como queee se arrepiente de no, tons se le aparece la viborita para que crea en la viborita, para que crea la persona que la viborita, la Madre de Dios, sí. [¿Es buena la viborita?] Pos sí, si es de la Virgen [...] aquí no hay animales malos de víboras (Magdaleno Gómez, “La víbora vive”).

c) El trato irreverente o descortés hacia la diosa provoca la aparición de la serpiente y el consiguiente castigo, como lo comenta Francisca:

I: Sí, sí, ora si que se le aparece porque es que ofende uno a la Virgen o lo que sea, pues sí se aparece, le digo, ora si como quien dice, nos, es el castigo que parecen ser que da la víbora.

E: ¿Pero la gente no se muere?

I: No, no, pero con aquellas que son las, es decir, medias cincuatras, esas sí, con esas sí se muere uno. ¡Pues solamente la Virgen sabe cómo tiene!, porque lo hace ora, ¡ora sí lo suelta! (Francisca, “La víbora de la Virgen de Tonantzintla”).

d) La profanación del espacio sagrado, enorme falta para los cholultecas, se censura con la muerte o la expulsión del templo. Es frecuente encontrar en la tradición oral, ya como un motivo extendido en varias comunidades, la historia de los revolucionarios empleando templos como cuarteles e infligiendo tabúes. La serpiente aplica, en su caso, los correctivos convenientes, apareciendo súbitamente en el recinto y provocando la muerte de los sacrílegos:

---

<sup>20</sup> Cfr. el relato “La víbora de la Virgen de Tonantzintla” de Guadalupe Quechol Técuatl.



En el tiempo aquel, si de Zapata o Carranza, en los tiempos pasados, cuando las guerras estaban y todo eso, entonces el templo de Tonantzintla lo agarraron de cuartel. Yo me dijo personas de edad [...], fíjese usted que yo una vez entré por allá en, en unos cuartos que están ahí metidos por allá, creo que en el otro patio, entré por allá, pos hay mucho, muchas, este, cuartos negros, todo tiznados todo eso. Dicen que ahí estuvieron mucha gente de, este, por contrarios o no sé, que en el tiempo de zapatistas no sé qué, en aquel tiempo [...], pero ahí todo eso también los agarraron pa cuartel [E: ¿Y la iglesia también?] Todo, todo lo que es, corresponde de la iglesia ¡Todo lo agarraron! Y aquí en Tonantzintla me contó un señor, fue mi compadre y se llamaba Don Antoño, Antoño Cuautle, y él me decía:

-Caray, compadre, fíjate compadre, te voy a platicar del tiempo pasado, fíjate, cuando la guerra y cuando loos zapatistas, carrancistas y todo eso pues agarraron el, este, el templo, nuestro templo lo agarraron de cuartel, dice, pero cómo será el poder de la imagen que muchos de aquí, como que no creemos, no creemos de poder que tiene nuestra Virgen, dice, y cómo crees compadre, dice, queee pos ya lo agarraron de cuartel, hacían lo que querían y, bueno, un desastre. Tanto abuso que se cometió y pos se fueron desperdigando estas gentes, poco a poco, dice, mero jefe que mandaba aquí todo el, los batallones y todo eso, dice, no se querían salir, no se querían salir, pero dice, un día sí, dice, que se mete sus manos en la bolsa y que, que siente blandito en sus bolsas, dice, cosido de sus pantalones que siente blandito ¿qué era? Las víboras que tenía en las bolsas, ¡mmm! De ahí comenzaron a asustarse, dice:

-No, vámonos de aquí, aquí ya no vamos a estar contentos ¡vámonos!

Y cuando ellos iban en camino que se les, se les apareció la serpientes, eh, y con ese miedo de que había muchas serpientes ya que comenzaron a huir todo esos, toda esa gente de zapatistas, carrancistas, todo eso. Es cuando se, se fueron de aquí y ya dejaron en paz el, el templo (Francisco Tecuapetla Técuatl, “Castigo a los revolucionarios en el templo”).<sup>21</sup>

*La serpiente de Tonantzintla protege.* La serpiente cubre un espectro amplio de acciones: cuida a la Virgen o castiga a aquellos que se acercan sin prevención al templo. En este contexto, es posible ubicar su labor protectora en situaciones de riesgo, como accidentes (automovilísticos o laborales):

Una persona allá que venía de Puebla como a las doce de la noche y, este, era muy, muy devota de la virgencita y se iba voltear y encontró, vaya, sí vio la víbora [...], pues sí, ya no se accidentó como se iba accidentando, dice que se salió de la camioneta, se acabó su camioneta y no. Su señora, sus hijos vieron la viborita y ya por lo, quisieron buscarla, nunca hubo, nunca existió [¿Y los salvó?] Pos yo pienso que sí (Gregorio Cuautle, “La víbora de la Virgen de Tonantzintla protege”).<sup>22</sup>

La devoción tiene como recompensa la defensa de la serpiente y el apoyo de Tonantzin.

*La serpiente, oponente de la Virgen María.* Podemos ver a la serpiente próxima a la Virgen María, pero también como su antagonista. En el marco de la religión cristiana tiene nexos con el Demonio. Entonces se le atribuyen funciones negativas: “Es el demoño que se aparece [la víbora], por eso le digo asté, de que se transforma el demoño se transforma”. En las imágenes de la Virgen María aparece un mundo a sus pies, rodeado por una serpiente y la Virgen la pisa para sojuzgarla y

<sup>21</sup> Cfr. la versión de Agustina Técuatl, “La víbora espanta a los revolucionarios”.

<sup>22</sup> Cfr. “Se aparece la víbora de la Virgen de Tonantzintla” de Gregorio Cuautle.

vencerla. De esa forma, se actualiza iconográficamente la oposición bien/mal. En la tradición oral se rescata, en historias muy variadas, esa misma estructura significativa de oposición:

La Virgen también está pisando la víbora. Sí, o sea, que el demoño lo, lo está aplastando, ¡le está quebrantando su cabeza más bien dicho! [...], se ve bien ahí en los pies. Es el demoño que se aparece, por eso le digo asté, de que se transforma el demoño se transforma [...], debe de espantar [...]. Si usted y por decir va usted a cualquier parte, encuentra usted una víbora común y corriente que aquí por los campos hay, usted se asusta, usted se asusta:

–¿Cómo vino?, ¿cómo vino esa víbora?

Pues quién sabe, pero de todas maneras la, la Virgen tiene su víbora [¿Y la ayuda a la Virgen?] bueno, no sé, solamente su poder de ella (Francisco Tecuapetla Técuatl, “La víbora de la Virgen de Tonantzintla”).<sup>23</sup>

El templo, como espacio trascendente, constituye un espacio sagrado en el que la costumbre indica trato respetuoso, particularmente a las imágenes. Santa María Tonantzin exige en su interacción con los humanos lealtad incondicional, devoción permanente (foto 32) y observancia de normas de comportamiento precisas. Violentar estas prescripciones conduce a puniciones severas, propias de esta divinidad. Al mismo tiempo, la Virgen María y Tonantzin actualizan un intercambio con los fieles, quienes la veneran a cambio de protección y cuidado.

De esa forma, se van tejiendo complejas relaciones de dependencia entre diosas y mujeres, dioses y hombres. En el discurso oral, los ritos e incluso en los decorados del templo se transmite incansablemente a la sociedad paradigmas de conducta y concepciones en torno al mundo.

Foto. 32. Alfombra de aserrín elaborada para la celebración de Santa María



<sup>23</sup> Cfr. “La víbora de la Virgen de Tonantzintla” de Pascuala Tapia.



VII. Ambivalencias de un personaje: el  
Diablo o el Señor del Monte

## VII. Ambivalencias de un personaje: el Diablo o el Señor del Monte

Si quieres dinero te lo damos lo que quieras, ya no trabajes, nomás firmas con tu sangre, firmas y...  
“¿Quieres firmar?”, Joaquín Gallegos Mejas

Alrededor de la montaña sagrada de Cholula, eje organizador de la existencia de sus habitantes, se va transformando el mundo natural en un paisaje cultural, evolución indispensable para emplazar una influyente metrópoli sagrada en el gran valle Poblano-Tlaxcalteca (Ver el capítulo V). Una vez ordenado el espacio contiguo al inmenso templo, otros puntos del paisaje dilatan su arquetipo hacia un territorio mayor, alineándose con otras ciudades, estableciendo contacto visual con cerros y accidentes del paisaje circundante. Templos católicos y conventos coloniales inclusive integran este escenario estructurado.

La Montaña y su entorno generan la aparición de seres que cíclicamente interactúan con los habitantes de la comunidad. El eje, la pirámide de Cholula, ve emerger entidades con forma humana o animal, que arriban al mundo para realizar tareas básicas en la instalación del mecanismo cósmico. Así lo dejan ver mitos, cuentos y leyendas, el gran discurso mítico aún vivo en la memoria de la metrópoli sagrada. En los mitos aparecen gigantes míticos (*cfr. Antología de relatos de Cholula*), emparentados probablemente con la primera era cosmogónica, ejecutando magnas acciones alrededor del centro ceremonial; de igual forma, una serpiente, relacionada con antiguas creencias, recuerda a los fieles con sus sanciones la naturaleza sagrada del espacio. Incluso seres de ámbitos culturales ajenos asoman a su nuevo mundo. La Virgen de los Remedios o el toro gigante que ingiere la hierba del “cerro de mano” cotidianamente, dado que un fenómeno de germinación sobrenatural la renueva incesantemente, son algunos ejemplos. Sin duda, cierta coincidencia entre espacio, tiempo y personaje resulta necesaria para ver seres divinos en la Montaña Sagrada. De esta forma, la noche y los cerros, barrancas, caminos o viviendas abandonadas son escenario de brujas voladoras—mezcla de los personajes de las tradiciones católica y mesoamericana—, ataviadas con extremidades de guajolote, o del Diablo, donante de riquezas incontables; de igual forma, al amparo de la oscuridad, en caminos y campos de maíz, en un escenario sobrenatural, el “Señor Santiago”, siempre vigilante de sus bienes, sanciona a quien hurta sus maizales.

### *El Diablo, una antigua tradición*

En el ámbito de la montaña resalta la figura del Diablo, confundándose frecuentemente con deidades del panteón autóctono. Personaje de gran antigüedad en el mundo occidental, pues su fisonomía incorpora rasgos de viejos dioses paganos y notables divinidades de oriente, llega a

nosotros con la conquista y privilegiando una imagen construida especialmente durante los primeros tiempos de la era cristiana. La figura del Diablo es indispensable para entender la religión cristiana, pues conforma un polo importante en una teodicea fundada en el dualismo (Burton, 1986, 28). De acuerdo con esta teología, dos seres diferentes se responsabilizan del bien y el mal moral del mundo. Al Diablo corresponde el mal y la iniquidad, mientras que Dios represente el bien y la bienaventuranza. Dios y el Diablo asumen roles antagónicos, pero complementarios. La teodicea dualista puede relacionarse con el sistema de bandos y linajes típicos de la Edad Media. Esta escisión social provocó pugnas incesantes en todos los órdenes de la existencia, y aun en la vida cotidiana (Caro Baroja, 1990, 191). Al proyectarse dicha organización social en la religión, se opera una polaridad de personajes, usualmente en lucha por obtener una posición dominante. Como el Diablo resulta una síntesis de personajes de la antigüedad, de dioses de religiones opuestas, aunado a la imaginación desbordada de teólogos y hasta del pueblo, su personalidad, muy elaborada, es sumamente atrayente: el Diablo es esencialmente un rebelde, es el “obstructor de la voluntad divina”. Ángel caído por su soberbia ilimitada, encarna el principio del mal radical; aún más, quiere el mal y lo dirige. J. Michelet designa justamente a este personaje como “el gran siervo en rebelión”. Figura notable que además significa la transgresión de toda norma y autoridad establecida, pues cuando incita al mal, también propicia una práctica sensual exacerbada y el disfrute desenfrenado de placeres carnales. Además, ocasiona todas las enfermedades, particularmente las mentales, y aun provoca la muerte. Pero la innegable naturaleza del Diablo radica en engañar, pues tiene por costumbre contravenir todo pacto signado con él. Y como posee bajo su mando una legión de seguidores, sus acciones malignas se magnifican con la ayuda de diablos, íncubos y súcubos y otra suerte de auxiliares para su labor, como harpías, sirenas, centauros, gigantes, endriagos o serpientes terroríficas (Caro Baroja, 1990, 101). Toda una banda de seres sobrenaturales a su servicio para contravenir las leyes divinas. Cuando es precipitado desde las regiones celestes a los abismos del infierno por su soberbia, residirá en el submundo, rodeado eternamente de tinieblas y oscuridad; por ello también se conoce como “Señor de la Noche”. Su personalidad siempre fue desafiante, de enfrentamiento a toda norma, de oposición a la Iglesia; es una suerte de personaje heroico, rebelde y poderoso (Quaife, 1989, 68-69), que se relaciona con hombres y mujeres para engañarlos, para provocarles, para hacerlos pecar. En contraparte, el espíritu humano contradictorio encuentra en él un arquetipo de rebeldía y desobediencia, de oposición natural a la voluntad dominante de Dios o la autoridad. Así, el Diablo representa una fuerza dominante porque su poder se aplica en el mundo terrenal, donde las personas sobrellevan una vida colmada de vicisitudes y penurias, auxilia “aquí” y “ahora”, dejando el “más allá”, la otra existencia, a Cristo.

Este haz de “atributos” diabólicos no estaría completo si dejáramos de mencionar su vínculo con la naturaleza y la fertilidad. Dicha combinación unió al Diablo con viejas deidades de la naturaleza de grupos campesinos, cuya forma de vida giraba alrededor de la actividad (Báez-Jorge, 1998, 13-99; 2003). En este contexto, su poderosa personalidad jugó un rol fundamental para la vida y actividad cotidianas del hombre simple y poco letrado. Si es cierto que este personaje hace germinar las plantas, como sostiene el historiador J. Michelet, porque posee conocimientos secretos del mundo natural, su injerencia en las creencias populares excede toda consideración expuesta hasta nuestros días (1984). De acuerdo con Michelet, la naturaleza le corresponde porque, como mencionamos, “su reino es de este mundo”, porque “encontró [a la naturaleza] postrada, arrojada por la Iglesia como un niño sucio, y la recogió y la recibió” (Michelet, 1984, 30). El lugar de acción del Diablo está en el mundo material, por eso es amo de la materia y la carne.

#### *El rostro del Diablo*

Su representación es polimorfa y varias religiones han contribuido a crearla a lo largo de siglos. La figura del Diablo es producto de la fusión de dioses pues, como sostiene M. Murray, “los dioses de las antiguas religiones se convirtieron en los demonios de las nuevas”, especialmente cuando los pueblos se enfrentaron a situaciones de dominio o guerra (Murray, 1986, 13). Para la Iglesia católica, los dioses de otras religiones eran malos e incluso demoníacos. En esta línea de pensamiento, el Diablo es producto de la fusión ontológica de seres divinos como Hades, antiguo dios griego de los muertos, e incluso de todos los dioses que moraban en el submundo; del dios escandinavo Loki, gigante de enorme belleza, sabiduría y astucia; del dios egipcio Seth o del destructor Siva de la India, quien ejerce un poder total sobre el cosmos; de los djinn orientales y los 33 devas y asuras persas que gobiernan cielo, tierra y aire, así como de incontables espíritus malignos (Donovan, 1989, 114), todos deshonrados como imagen del mal.

En el Antiguo Testamento hallamos escasas alusiones al Diablo. En el Génesis aparece la serpiente seduciendo mediante argucias a Eva en un árbol instalado al centro del paraíso, del Edén. Como serpiente o dragón incita a violentar las determinaciones de Dios. No obstante, en ningún momento se relaciona a la serpiente con el Diablo, conexión elaborada con probabilidad por los primeros cristianos. Pero, Adán y Eva, tanto como sus descendientes, se encuentran en poder del Diablo y en permanente pecado (Murray, 1986, 13). En el Nuevo Testamento ciertamente encontramos alusiones a una suerte de contienda entre Dios y el Diablo, especialmente en *Evangelios*, *Hechos de los Apóstoles*, la *Epístola de San Pablo* y el *Apocalipsis*. Este texto puntualiza con claridad su estereotipo como oponente de Dios, seductor, tentador, embustero irreconciliable, obstructor de la labor de Cristo y de la redención de los pecados de la humanidad.

Desde este momento, existe una marcada interdependencia entre Cristo y Satanás. El mundo ahora se escinde en dos fracciones antagónicas; la fracción de Cristo, el mundo de la luz, frente a su opuesto, el mundo de las tinieblas y la oscuridad, en el cual dominan los poderes de la maldad dirigidos por el Diablo. Ambos gobernantes inician una contienda prolongada a lo largo de siglos para impedir el triunfo del adversario. El *Nuevo Testamento* incorpora ideas fundamentales en torno a la representación del Diablo y al núcleo doctrinario del cristianismo, en especial los dogmas de la caída, el pecado original y la redención de la humanidad por la crucifixión de Cristo.

En los primeros tiempos del cristianismo se elabora la representación del Diablo: en el siglo I suele asociarse a la serpiente, conformando uno de sus primeros rostros; con el tiempo, otros animales son estigmatizados (Burton, 1986; Flores Arroyuelo, 1985; Murray, 1986). Por otro lado, los mismos Padres de la Iglesia construyeron el arquetipo de Satanás, inspirados en un pasaje de Isaías. Durante el siglo II, un reconocido dualista, San Ignacio, reconoce al Diablo como soberano de esta época. En un mundo polarizado entre el bien y el mal, cada persona elige una opción: si opta por Cristo entonces será hijo de la luz, pero si es dominado por Satanás, se convertirá en hijo de las tinieblas (Burton, 1986, 39-41). San Bernabé suponía al Diablo un ser de su época, pero cuya existencia concluiría con la segunda llegada de Cristo; se atribuye a San Bernabé la estigmatización del color negro cuando lo asocia con la maldad (Burton, 1986, 47-48). Desde entonces, tendría el rostro y la indumentaria oscurecidos; por esa razón sería designado como “El Negro”.

Así, el rostro del Diablo enriquece sus contornos: ahora las tinieblas, la oscuridad y lo negro, que conducen a la ruina, están en franca oposición con el mundo luminoso y celeste de Dios. Por otra parte, su rostro debe mucho a los gnósticos del siglo II, pensadores dirigidos por Marción, que suponen la creación del mundo por un dios con rasgos malignos, el Demiurgo, en franca oposición al Dios bondadoso. Los gnósticos insisten en atribuir sentidos negativos a la serpiente (Burton, 1986, 65-69).

Justino contribuye al estereotipo pues ve en el Diablo a una criatura creada por Dios, pero inferior en condición ontológica y con menores posibilidades de pervivencia. El Diablo con forma de serpiente tentó a Adán y a Eva para cometer el pecado original. Lo llama el “Príncipe de los demonios” (Burton, 1986, 78, 83-84). Durante los siglos III y IV otros prelados como Lactancio sostienen la necesidad del mal para captar por contraste su opuesto. El mal no puede excluirse porque se eliminaría la virtud. Según esto, entre ambos personajes existe una suerte de “hermandad metafórica”, uno es el hijo amado, mientras el otro el hijo rechazado (Burton, 1986, 190-197). Además, proviniendo de la misma fuente, no deberían diferenciarse en su aspecto físico. Lactancio reconoce dos clases de demonios: por un lado, Satanás y otros ángeles caídos, semejantes a Dios y que integran la clase celestial, y por otro, los demonios terrestres nacidos de hombres y gigantes.

Atanasio, por su parte, afirmaba que el Diablo era un no-ser, pues estaba condenado a una vida de inexistencia y maldad. Este teólogo insiste en la capacidad de transformación de este personaje, toda vez que puede cambiar su aspecto a voluntad y mostrarse como un mancebo negro, simbolizando el vacío y la negrura del alma.

El Diablo puede aparecer como bestia o monstruo (mitad animal y mitad ser humano), dragón, serpiente, escorpión, león, oso, leopardo, toro, lobo, hiena o gallo. Y como frecuentemente embauca, aparece como devoto monje o ángel de luz (Burton, 1986, 216-218, 222).

Entre 700 y 800 persiste el arquetipo del Diablo asociado al negro, ahora con boca parecida a la del lobo. El Papa Gregorio IX, en su bula *Vox in Rama*, describe al Diablo semejante al hombre, pero con penetrantes ojos negros como el carbón, tez pálida y fría, y dotado de poderes de transformación, que bien lo muestran como gato negro o sapo. Es proclive a organizar orgías incestuosas y homosexuales (Turberville, 11-12), acompañado por sus seguidores.

Entre 1240 y 1250 Cesáreo decía en su obra *Dialogus Miraculorum* que los demonios se manifestaban con forma humana, especialmente con rasgos faciales horribles, corpulento, y siempre ataviado de negro; su táctica seductora residía en cautivar a las mujeres disfrazándose como caballero elegantemente acicalado o con uniforme de soldado, generalmente musulmán.

La demonología concretó su faz en una amplia bibliografía, útil a jueces y curas encargados de justificar las atrocidades cometidas por la Inquisición. Así, la imagen del Diablo se consolidó cuando la herejía se constituyó en anatema, y su culto en apostasía. En el Renacimiento, su rostro cobró nuevos sentidos con las reformas protestante y católica. De ello se ocuparon la élite eclesiástica y política, los inquisidores dominicos y franciscanos, los demonólogos y hasta los jueces. En la construcción del estereotipo del Diablo, el imaginario popular también jugó un papel preponderante. Desde entonces, su imagen conserva sus rasgos distintivos.



Foto. 32. El diablo en el Sabbath. Francisco de Goya

### *Las transformaciones del Diablo*

Una de las “cualidades” del Diablo consiste en su capacidad de metamorfosis, debida a su naturaleza simple –aire, fundamentalmente–. Dado que carece de forma precisa, puede ingresar en todo ser, ya sea animado o inanimado, y adaptarse a su forma.

*Las representaciones antropomorfas.* El Diablo surge en las tinieblas de la noche como hombre negro o vestido con ropas negras. Ejerce su fuerza seductora asumiendo formas bellas y agradables



a la vista. Para seducir mujeres se transforma en joven atractivo y bien vestido. Ante el hombre, por el contrario, aparece como mujer joven y hermosa (Cohn, 1987).

Del Río, inquisidor del periodo de la Caza de brujas, consigna su imagen con distraz en su obra *Disquisitionum magicarum*.

*Representaciones zoomorfas.* La representación común es la de macho cabrío, probablemente inspirada en sátiros, silvanos y faunos de la Antigüedad (Cohn, 1987). El inquisidor Pierre de Lancre ofrece interesantes testimonios en su obra *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons* (28). Según esto, sus transformaciones son variadas como impreciso es su rostro. Las brujas percibían su imagen de múltiples maneras, pero las afamadas brujas de Zugarramundi y Laboud coinciden en sus apreciaciones (Caro Baroja, 1990). Los animales empleados por el Diablo fueron el toro o el caballo, la oveja, el ciervo, la ternera, el corzo, el cerdo, la cabra, el gato negro, pollos, dragones, cuervos, monos, serpientes, moscas, perros, raposos, aves variadas, insectos, sapos, ratas e incluso pájaros. Como ser poderoso, auxiliaba al hombre para conseguir placeres, honores, grandes riquezas o preferencias de dignatarios y gobernantes.

#### *El pacto*

El pacto con el Diablo, cimentado en un acuerdo explícito mediante el cual se intercambiaban objetos de valor semejante, es engañoso pues gracias a la naturaleza falsaria de Satanás, la equivalencia es desequilibrada. Mientras el Diablo solicitaba almas de hombres y aún la del pactante, concede únicamente riquezas materiales o la facultad de hacer *maleficium*. Usualmente el pacto era signado con sangre humana, y podía extenderse de uno a siete años, o bien hasta el deceso del pactante; podía ser explícito, mediante acuerdo expreso, o implícito, mediante engaños. El pacto con el Diablo parece tener como antecedente ciertos acuerdos feudales que comprendían juramentos de lealtad y vasallaje entre el pueblo y el señor feudal, como sugiere Cervantes (1996, 82).

#### *El Diablo en Cholula*

Durante el proceso de conquista del territorio mesoamericano no sólo se imponen nuevas estructuras socio políticas, sino se infiltran también construcciones imaginativas, lo que Gruzinski ha denominado “colonización del imaginario”, en la cosmovisión. Gradualmente, creencias y concepciones del mundo se erosionan, aun a pesar de la resistencia ejercida por los indígenas y las élites en el poder. Este prolongado momento de imposición y resistencia no es homogéneo pues en algunas regiones de México, como el valle Poblano-Tlaxcalteca y el Valle del Anáhuac, reciben de inmediato profundas acciones evangelizadoras; otras regiones, por el contrario, apenas reciben la visita de miembros de la élite religiosa. En este contexto, puede advertirse a los dioses del panteón indígena colocados al nivel de dioses paganos: Huitzilopochtli era “otro Hércules”, dice Sahagún

(L. 1, cap. I, 69), en tanto que otras deidades, por sus funciones (omnisciencia y poder de transformación) y por su representación (en cuyos atuendos predominan las tonalidades oscuras), personifican el arquetipo del mal. Lentamente se elabora una imagen del Diablo, producto de la síntesis de seres del inframundo y la oscuridad. Así, el Diablo del mundo colonial incorpora un conjunto de atributos al asociarse a deidades prehispánicas, como Tezcatlipoca negro o Tlacatecólótl (Báez-Jorge, 1998; Cervantes, 1996; Olivier, 2004).

Si bien el Diablo muestra en Cholula parte de su naturaleza como oponente, como antagonista de Cristo, nuevos rasgos de personalidad lindan con importantes deidades veneradas en la región.

Indudablemente existe un nexo que une al Diablo con cerros y barrancas, espacios de asiento de su morada; comparten su territorio algunos auxiliares, las almas de un sinfín de condenados, quienes pagan culpas y pecados.

Testimonios etnográficos de varias comunidades reiteran a la Montaña como el punto de su residencia. Cada cerro o montaña, toda barranca u oquedad se encuentra habitada por el maligno. De esta forma, el Diablo se articula directamente con la Montaña Sagrada, con sus sentidos y simbolismos y de alguna forma con el santo patrón de la comunidad.

#### *Moradas del Diablo*

A. *Los cerros.* Algunos significados de la Montaña Sagrada se actualizan en la morada del Diablo. De esta manera, comprende rasgos y funciones propias de las divinidades del aire, del agua y del dios patrono, además de sus atributos específicos.

Como el Diablo medieval, que reside en las entrañas de una cueva donde resguarda cuantiosos tesoros, el personaje de hoy en Cholula mantiene ocultas sus riquezas en las cuevas de cerros vecinos o distantes. Destaca en el imaginario de Cholula el cerro conocido como Zapotecas, su residencia predilecta. Hasta este sitio acuden personas de la región –políticos, funcionarios públicos, campesinos- interesadas en signar pactos para obtener enormes bienes o poder político a cambio de su alma o el alma de sus familiares cercanos (hermanos o hijos).

Para los habitantes de Cholula, el camino al cerro se dificulta pues deben atravesar un breñal y matas con espinas y malezas; una vez sorteado este obstáculo, el ingreso aún es restringido a aquellos “que es su signo”, expresión empleada coloquialmente para significar condición de sacralidad, indispensable para penetrar al espacio numinoso.

El Zapotecas, por otra parte, es un encanto que posee una “puerta” para su ingreso: es la “puerta” a las regiones inferiores, donde habita el Diablo. Salvado su umbral, asoma el interior de la cueva, un hueco o “ajuero” que en sus entrañas, “abajo”, como mencionan los cholultecas, alberga

una enorme oquedad “como un salón”. Se cree que si se observa desde una cavidad, desde el “ajero”, el interior “se ve bonito”.

En algunas versiones, esa cueva conduce, como la “puerta” al inframundo en la Montaña Sagrada, hacia una tienda, cantina o tianguis. Ese punto del Zapotecas se distingue por sus dimensiones y belleza. Se trata de “una tienda muy bonita y grandota”. Así, esta “puerta” de ingreso confirma al Zapotecas en su función de vía de acceso al otro espacio-tiempo.

Mencionamos las dificultades para identificar el camino hacia la cueva del Diablo, pues para ingresar debe trasponerse un “pedreguero” que impide reconocer una vereda segura; trascendido el umbral, ya en la cueva, aparecen riquezas, abunda el “oro” y puede advertirse un “palacio elegante”, de enorme belleza y magnífica manufactura, con “pisos bien” y “todo brillante”.

Santa María Tonantzintla, por otra parte, posee su propia morada del Diablo, su propio encanto. Se trata del cerro de San Isidro, cuya “puerta” se abre durante días especiales. Justo en ese momento puede verse en su interior a innumerables difuntos pagando sus deudas al Diablo, quien los mantiene encadenados y atormentados con el fuego eterno. De acuerdo con los testimonios, el difunto pasa por un proceso de transformación, porque ahora posee cuerpo de animal, pero conserva su cabeza humana. Esto, por supuesto, permite identificar al vecino, amigo o familiar cuando se abre la “puerta” de la cueva.

Cerros colindantes con Cholula conforman otras tantas mansiones del Diablo; se trata de los cerros Tezozómoc, Xaltépetl, Tecajete, Zacapechpan, Tepeyahualco, Atzompa y el cerro de la Cruz. Las dimensiones y altura de los cerros carecen de relevancia, puesto que el Diablo puede hospedarse hasta en “unos cerritos chiquitos”.

Cuando el Diablo se transforma en “un charrazo”, ronda las colinas de esos cerros en busca de víctimas. En un relato del mayor interés, y con una excepcional estructura narrativa, contrata a los músicos de una banda, según refiere don Francisco, antiguo Principal de la mayordomía de Santa María Tonantzintla. La historia resalta el gusto del Diablo por la música y su asociación con el cerro:

Le cuento lo que me cuentan, que unos señores, músicos, fueron a tocar y regresaban y los encuentra un charrazo ahí, todo un charrazo que viene ¿no? y les dice:

– ¿Qué pasó maestros?, ¿Qué pasó señores?, este, ¡quiero una tocada!

– ¡Cómo no, señor!, dice. ¿Y cuándo?, dice.

–Mañana mismo, por eso orita vengo de que los fui a buscar y no están, pos con razón orita aquí vienen.

Dicen:

–Sí, aquí venimos.

–Quiero una tocada pa mañana.

– ¿A qué horas, señor?

–A las diez de la noche, nosotros siempre hacemos las reuniones a las diez de la noche, yo los quiero ver a las diez acá, para que ya me los lleve yo para... pa mi rancho.

–Exactamente. Sí, cómo no.

– ¿Cuánto me va a salir?

–No, pues ahorita estamos cobrando barato.

Pues le dieron el precio, esto que le estoy contando le... tiene más de veinte años que me lo contó el señor ese, entonces dice que, que a otro día ni tardos ni perezosos listos en el lugar que lo encontraron. Cuando ellos se dieron cuenta ¡pass! llega el charro, ni lo vieron por donde salió, caso es que ya está junto de ellos:

– ¿Qué pasó maestros?, dice.

–Ya estamos listos, ¡vámonos!

Bueno, ellos conocen el cerro, ellos son de Tepontla, son de allá los señores, ellos lo conocían y sin embargo no se dieron cuenta cómo se formó un camino, pero... un camino bonito, con jardineras a los lados, pero un camino bien bonito.

– ¡Vamos, vamos!

Ahí van, llegan ahí, ven un ranchazo pero bonito, bonito el rancho, dicen, llegan, dicen:

– ¡Órale maestros, a tocar porque va empezar la fiesta!

Y estos se ponen a tocar pus... tocan y tocan y tocan y pss... al fin ya están contentos.

– ¡Órale!

–Sí.

No hicieron mucho tiempo, sino cuando que dicen:

–Bueno, señores, pues ya nos vamos, ¿cuánto, cuánto más, este, van a querer?

–Pero o... toquen otras tres, cuatro piezas para mis invitados.

–Sí, cómo no.

Pues como ven aquí en las fiestas:

– ¡Tóquense otra, tóquense otra!

–Bueno, sí.

Tocan otra.

–Sale, ahí está tu lana, dice, ya es muy noche, ya no se vayan, no, ¡quédense en esa recámara!, allí se quedan ahí, ahí, temprano salen y ya se van... pa su casa.

–Sí, señor.

Bueno, se acaba toda la fiesta pero alguien de todos... observó y vio y dice:

–Oye tú, dice, ¿qué tienen?

– ¿Qué?, dice.

–Mira, ¡estos cuates no pisan el suelo!

– ¡Cómo que no pisan el suelo!, dice.

–Nomás, nomás ve.

Y que lo ve, dice:

– ¡Híjole!, dice, ¡pos si todos andan al aire!, dice, ¡por ora a ver lo que Dios diga, pos ya estamos acá, dice, pos ya que!

Acaban y se encierran en la recámara, dicen:

–Hay que cerrar, dice, y no le abrimos a nadie...

Pos sí, ya todos ahí no... no durmieron, todos con el pendiente, pues cierran los ojos pero no duermen, tan allí, dicen que amaneció, ya empezaron a, bueno, ya ven la, la mañana y se fijan:

–Pues quiobo, dice, ¿pos, pos dónde estamos?, dice.

Y estaban en el cerro, taban allí y a... allí estaban, allí, y ellos vieron que era una recámara pero en realidad allí estaban encima las piedras y eso que se vienen... y dice, bueno, ya asustados de lo que vieron y todo y dicen:

– ¡Híjole, dice, cómo ves, dice, fue este maldito!

Porque hay fama de que ahí, allá se aparecía el, el Diablo.

Y con eso le voy a platicar otra cosa que sí me sorprendió. Entonces dice este:

–Pos, pos vámonos.

Y cuando llegan acá en Tepontla, ya el maestro saca el dinero, les va a pagar pero pus cual dinero, si son puros cachitos de cuero, como cuero, algo así que ni se dieron cuenta ni qué fue dice, dice:

– ¡Pos si no es dinero!

– ¿Cómo?

–No, ya ni le reclamamos, dice.

Bueno, allá hicieron sus, sus cosas y los, le pidieron la bendición, solo que... quién sabe que tanto hicieron los señores. Dicen que ya, ya pasó, dice:

–Ya no hay que creernos... hay que ver en dónde vamos a ir a tocar.

(Francisco, “El charro negro y los músicos”).

El camino al rancho del Diablo conduce al otro espacio-tiempo. Los músicos de la banda, guiados por el dueño del cerro, penetran al submundo, anunciado por la belleza del camino, guiados por su gobernante, quien muestra el encanto, el “ranchazo pero bonito”. Lo “cachitos de piel”, pago por su labor musical, constituyen las riquezas del mundo divino, que en el territorio humano son residuos sin valor.

Otra variante del relato afirma la condición del “caballero” como autoridad regente del lugar “ese rey que encontraron”, como “Señor del monte” que conduce a los músicos a su morada en la montaña “una casa grande”, “bien arregladito”.<sup>1</sup>

Frecuentemente los habitantes de Cholula apuntan a comunidades vecinas como residencia de este personaje; resaltan San Gregorio Atzompa, el cerro de San Miguel en Atlixco o “delante de Calpan”.

Dada la sacralidad de la morada del Diablo, se cree que manipular los cerros para extraer piedra o materiales de construcción sin su consentimiento, obliga al “pago” de una deuda; naturalmente se cubre con almas humanas, especialmente de los trabajadores de la obra en proceso. En el caso de Cholula, el material extraído del cerro se cubre con el cuerpo y alma de un cantero:

I: Entonces en, en, nosotros representamos el pueblo en 72 pa 75, y fuimos a ver allá un mecánico porque teníamos mal un coche del presidente y fuimos allá, allá, en el rancho de Juan Blanca. Allá estaba así de este lado, ya habían formado una cantera de quebrar grava. Entonces fuimos y, y allí está el que cuida, allí un ingeniero fue a poner la quebradora de piedra y que lo veo, le digo:

– ¿Qué ya no hacen grava? Dice:

–Pues ya no, dice, ¿apoco no sabe usted? Le digo:

–No, no, pues yo sé que estaba la quebradora acá. Dice:

– ¡No, dice, ya es un año que no quebramos piedra!

– ¿Por qué?

–Pos si no se espanta usted le digo.

–No, pos dime, pos qué, ¿por qué me voy a espantar?

Pos es de día, como estas horas, agarra y me dice:

–No, no, dice, fíjate, dice, que en aquel, aquellos, hace un año...

---

<sup>1</sup> Cfr. “El charro negro y los músicos” en la versión de Cecilio Hueitl.

Me dijo el mes... parece que fue de mayo, que acarreaban la piedra con unos chiquehuites y le echaban a la tolva para que allí estaba la, la, los fierros que quiebran la grava y ya va saliendo más pa bajo la grava, va cayendo, dice:

–No, dice, si hace un año, dice, vieraste acá, dice, que vienen los trabajadores, dice, lo echan la piedra, dice, y cuando yo me di cuenta ¡ooooh...! ¡Va uno con todo y todo!, dice, ¡ya lo mató!, ¡ya se murió!, se fue con ora... ¡susto de que ya lo vi caer pa dentro!

Porque ya fue el último, los otros ya se regresaron, ya era el último que venía, lo, haga de cuenta el último que iba a llenaba y venía. Entos dice que cuando lo vio caer, corre, dice:

– ¡Lo voy a ver!, dice, ¡orita ya va a salir en puros cachos... porque psss si la piedra lo remuele, pues un cuerpo humano cómo lo iba a hacer!, dice, que me fijo, dice, así como lo ves la grava, así está, ¡no pareció ni el chiquehuite ni apareció el hombre!

– ¿Cómo? Dice:

– ¡Se lo llevó ese cabrón!, dice, ¡se lo llevó el, el enemigo!, dice, mira, no salió, ya ha de estar manchado de sangre, nada, así como lo ves el montoncito, dice, no lo hemos quitado. Entonces vino el ingeniero, le hablamos rápido y vino el ingeniero y dijo:

– ¡Párenla, párenla, ya no, ya no quiero, no quiero!

Entos después yo creo lo, lo que pasó y todo, el ingeniero que le dice:

–Pero patrón psss, ¿por qué no seguimos trabajando? Dice:

–No, no, dice, es que me encontró un hombre y me dijo esto:

– ¡Si quieres seguir trabajando te cuentan 20 almas... y si no, no puedes seguir trabajando!

Entonces el ingeniero dice que pus se sorprendió.

Dice:

–Bueno, pero ¿tú quién eres o por qué me pides esa gente, que cosa va hacer esa gente en tu casa o cómo, para qué los quieres? Dice:

– ¡Yo te dije y no te voy a dar más explicaciones, te cuestan 20 almas si sigues trabajando, si no, no! Dice:

– ¡Pos no!

–Por eso ya se paró la, la quebradora, dice, ya la máquina ya no va a trabajar, no hemos trabajado, dice, ya nomás yo estoy cuidando, dice, porque pues aquí está todo, toda la maquinaria, dice, pero el ingeniero no la ha movido todavía pa ningún lado, dice, pero cuando diga pues ya vámonos a otro lado, nos vamos.

E: ¿Y el trabajador desapareció definitivamente?

I: Jamás volvieron a saber de ese señor y por eso con esa presión de que le hicieron los, los familiares:

–Señor, dice, mire, pasó esto.

Fue por eso que ellos, los familiares lo querían fregar al ingeniero, no, no, desde luego, lo querían, oraa sí que agredir a toda costa pero entos él ya fue donde él, dijo:

–Miren, pasa esto y esto más. Voy a ayudarlos en los gastos, dice, pero olvídenlo, que van a hacer, quieren pedirle una misa, pídanla pero yo no los puedo, no se los puedo devolver, adónde lo agarro.

Bueno y así quedó, esa es la plática que yo le hago porque también me la hicieron a mí, personas que... pues vieron.

(Francisco, “La quebradora de almas”).

B. *Las barrancas*. Ciertas oquedades, precipicios o abismos producidos en la tierra por erosión, corrientes de agua o viento que funciona simbólicamente en el imaginario como cerros invertidos, son morada del Diablo. Son encantos que poseen sus “puertas” a las regiones inferiores o al cielo.

Al alterar esas formaciones rocosas, edificando puentes o estructuras artificiales, perturbando la morada del Diablo, se afecta irremediamente el espacio sagrado, acción delicada y sancionada duramente por las deidades. El “pago” por irrumpir en la morada divina lo cobra el Diablo con numerosas vidas humanas, que se pierden durante accidentes producidos en la construcción. Los habitantes de Cholula también creen que varias vidas son ofrendadas voluntariamente por los propios ingenieros, quienes sacrifican a sus trabajadores introduciéndolos en los enormes pilares de puentes. Sólo de esta forma el Diablo autoriza las obras. Las barrancas y oquedades son espacios propicios para sellar pactos con el Diablo. Excavar túneles en los cerros o ejecutar otras obras –presas, carreteras– requieren asimismo la anuencia de Satanás, quien demanda incesantemente vidas humanas:

aquí en Valsequillo, un albañil que vino hizo mi casita, me ha platicado un albañil que aquí del Valsequillo ese que va para Valsequillo, ese onde está la 11, así para allá, donde va a dejar los chavos y eso, dicen que por allá apartieron un cerro, aparecieron tres diablos [...], de piedra, partieron cerro y encontraron, haga usted de cuenta partieron esto pero sobre de esta partidura, adentro, encontraron tres diablos... en que no se dejaba poner la presa, en que después uno de ellos se ve metió y le dijo un hombre que apareció en la noche, dice:

-¡Si me traes mucha gente pa trabajar, te deajo trabajar sino no, no te voy a dejar!

-¿Y en qué forma?

-¡Tú ocupa gente!

Por eso se ocuparon harto trabajador y herreros y hojalateros y trabajadores, maquinarias, y diario había muerto, diario había muerto, diario había muerto, se desbarrancan, se perdían, ahí está el corazón, en la mancha.

(Pedro Ehécatl, “Tres diablos”).

*C. Los sueños o el inconsciente.* Los cholultecas creen que durante el sueño, el Diablo se manifiesta usando ciertos disfraces; entonces deja sentir su presencia, incitando al durmiente a firmar pactos a cambio de innumerables riquezas materiales, bienes y aun prestigio social. Don Joaquín cuenta la historia de un campesino que duerme (o pierde el conocimiento) en las laderas de una barranca:

hace poco una señora [de Calpa] dice [a su esposo]:

-Oyes hijo, vamos a misa.

-¡No, no, voy a traer leña!

Y ya que se bía ido a traer leña que se sube en el palo, que se cai, queda como privado y que ahí dice, que ansina está un, una barranca, bueno, por allá, pa allá está una barranca y que... y que le dice entre sueño, le dice:

-¡Si quieres dinero te damos lo que quieras, ya no trabajes, nomás firmas con tu sangre [...], firmas y...!

Pero ya sabe uste que el alma se va pa el infierno.

E: ¿Y firmó?

¡Qué va a firmar él, no! onde va a firmar, no quiso [...], ¿quiere usted conocer el infierno? [...], está el dragón... humeando sus narices, como que si estuviera jumando cigarro y su boca pura lumbre.

(Joaquín Gallegos Mejas, “¿Quieres firmar?”).

Don Manuel reitera, por experiencia personal, la presencia del espíritu maligno durante la inconciencia del sueño: “el Diablo se me apareció en el sueño, el desgraciado ardiendo con sus cuernotes, pero no le tuve miedo”.

*D. Casas viejas y caminos.* Ciertos sitios alejados del cerro pueden convertirse en residencia del Diablo, como antiguas viviendas abandonadas o caminos escasamente transitados, pues propician un ambiente adecuado para el encuentro.

#### *Designaciones del Diablo*

En Cholula emplean nombres variados para aludir e invocar al Diablo; resaltan algunos eufemismos que suavizan la fuerza numinosa de su nombre, pues su sola mención, según se cree, lo convoca. Por esa razón, en Cholula se refieren a este personaje como “El señor aquel” o sencillamente el “Compañero”, “Aquel”, “Ese” o “El otro”:

en el Zapotecas y ese es el que está aquí derecho, el cerrito ese, pero ese es de otra cosa, pero dicen que ya no está ahí, ya se fue para allí delante de... Calpan, creo, tá un cerro allá, se contaba que si se olía es, este, que estaba ahí el otro, sí.

E: El malo, vamos.

Sí, por eso, nosotros decimos “el otro”. Sí, “el compadre”, eso dicen que ya no está ahí, que ya se fue más para allá [...] se oye que si iba, muchos iban a pedir dinero... con él, ¡se entregaban a él!

(Erencia Torres Alcomujo, “El cerro del pacto”).

Otras nominaciones apuntan a su personalidad siniestra: “El maligno”, “Espíritu maligno”, “Cosa mala”, “El maldito”, o por sus cualidades de oponente: “El enemigo” o “Ese cabrón” son un ejemplo de ello, sin faltar sus sobrenombres clásicos: “Demonio” o coloquialmente “Demoño”, “Satanás” y hasta el afectuoso “Pingo”. Dos calificativos relacionan al Diablo con animales: “La serpiente” y “El gallito”,<sup>2</sup> semánticamente vinculado con “El catrín” o “El charro”:

I: Otro señor de por acá, se decía, se llama Tlachi,<sup>3</sup> ya murió, tiene como cuatro, cinco años, era un señor que lo veía usted así, lo veía usted con calzoncitos y guaraches y muy humilde, humilde, ¡pero en este caso puro oro, oro!

E: ¿Y era dinero malo?

I: Pues es lo que decían, no, yo de eso, eso no, este, dice no [...], y orita su yerno de él ahí, algunos le dicen “El gallero”, pero ese dice que tenía un gallito ¿no?, decía que es, era un gallito que tenía allí amarrado y que ese gallito les cagaba dinero, ja, ja, ja [...]. Su yerno primero lo tenía un señor que se llamaba Agustín Colesco, era un señor también así, fanta... ahora pues ya las cosas van cambiando y eso, pero anteriormente por eso también así, calzoncitos, calzoncitos de manta, sucios y siempre andaba, iba a vender leche aquí en Cholula, cargaba sus botes de leche y ahí iba caminando a Cholula, iba y venía todos los días a vender leche a Cholula, acababa de vender leche y recogía cáscaras de plátano, todo

<sup>2</sup> De acuerdo con el diccionario de la RAE, “El gallito” es un hombre presuntuoso y jactancioso.

<sup>3</sup> Los Tlachis, plural de su apellino Tlachi, son una familia reconocida por su riqueza y por haber signado pacto con el Demonio.



eso, y venía para acá, para sus animales y sí, dicen que tenía dinero y no se cómo estaba, ora de lo que me platicaban también, que su hijo, sí yo lo vi porque uno de sus hijos que tenía y andaba a caballo, andaba bien vestido y sacaba su cartera de hartos billetes, pero no podía gastar, muy poco, sacaba su cartera pero nunca lo vio usted gastar. Siempre nomás... lucía el dinero, ¡él le enseñaba a usted el dinero pero nunca podía gastar un centavo!  
(Abundio Tomé González, “Don Candelario”).

La “borrega negra” es otro animal relacionado con el Diablo:

te voy a platicar de lo de mi suegro, mira, mi suegro no tenía nada, nada, era bien pobre, pobre, pobre, pero del anochecer al amanecer, amaneció con establo de vacas, con camionetas, con coches, con harto dinero, tiene una pieza pues... no muy grande no muy chica pero la tiene, tiene mucho dinero, tiene costales, pero es de Aquel, ora lo va a traer él, él lo va a traer a las 12 del día, a las 12 de la noche pero... lo ven cómo sale de su casa pero cuando van a media calle, se alza una polvareda y ahí se pierden, ahí se desaparecen los dos, ahí se desaparecen, entonces, este, todos creemos que tiene dinero de Él, sí, porque es más, mira, ¿saber que tiene de él? Anda trayendo una borrega, una borrega negra y esa borrega no la amarra, donde quiera que él va lo sigue, la anda trayendo y si tú la quieres acariciar no se deja, no se deja  
(Nuera, “La borrega negra es el Demonio”).

Por último, la designación más frecuente, “El compadre” o “El mero compadre”, la cual subraya el lazo indisoluble entre el Diablo y el “compactado”; se trata de una relación de tipo sacramental, en la cual “El príncipe de las tinieblas” apadrina el rito de iniciación o “bautismo”, transformándose así en una suerte de padre sustituto del converso. El término compadre, por otro lado, calificaba antiguamente al padre del converso como bienhechor o protector. Probablemente se emplee con sentido similar en la tradición oral:

Pues ahí en Zapotecas si es, cuentan que hay dinero y que allá está El compadre. Sí, le, así le dicen pero, bueno, cuentan, yo por mí pus no, no puedo aclarar estas cosas porque no vi, ni he visto ni he ido ni nada, cuentan ahí las gentes que sí está una cueva allá, estaba, ahora ya estoy, tá hicieron un rancho por allá pero sí está un cueva pero antes, dicen que el que quería dinero que iba, se aparecía El compadre, el Diablo, que si les daba, nomás que dejan su nombre, se les pedía su nombre, su familia, les daba dinero, dicen [...]. ¡Por eso, dejaban la firma de sus familias con sangre, no con lapicero!:

–¡Y aquí firmas!

Yo creo que como, como cuando hacen, este, análisis, sí, le sacan a uno la sangre, sí se puede hacer su nombre de uno con sangre, de que se puede se puede [...].

Pus yo digo, porque como les sacaban la sangre, pues si a fuerza le tenían que hacer un agujero, dicen que El compadre decía:

-Sí hay dinero, más firmas ¿quién, cuántos hijos tienen, tu mujer, tú? ¿Y cuánto quieres?

[...] cuando moría el, bueno, dicen que cuando se muere uno pues ya al infierno, sabrá Dios cómo es ese infierno.

(Domingo Tome, “El cerro del pacto”).

### *Una nueva imagen del Diablo*

La imagen del Diablo cambia constantemente en el imaginario colectivo, pues surge con forma humana, masculina –preferentemente– o femenina, hasta en representación animal. Predomina en su

imagen el negro, tanto como en el atuendo como en la piel. Su capacidad de transformación, debida a su condición divina, constituye su rasgo característico. En algunas imágenes advertimos estigmatización de la clase dominante –hacendados y autoridades civiles–, como respuesta probablemente a la opresión.

Puede presentarse “como sea”, cambiar su figura en “muchas cosas para engañar”, porque “no es como nosotros, es el Demonio”. Engaña cuando se acerca como persona distinguida, reconocida por su posición encumbrada en la escala social. En esta línea de ideas, la riqueza y su ostentación se censuran negativamente. El “Caballero” se singulariza porque tiene bienes materiales y los hace explícitos mediante su indumentaria o su vivienda, posee “dinero malo” o es el Diablo. Por ello, peyorativamente se refieren al personaje como “Catrín”, enfatizando despectivamente su cuidada indumentaria y elegancia. Doña Maura lo describe de esta forma:

Pos dicen que se ve [en el cerro Zapotecas] un hombre de presencia, así, de saco, de buena ropa y, este, y los pasa y al entrar dice que, que ven que están allí las personas de acá que han, les ha dado dinero, es lo que nos platican ¿quién sabe?  
(Maura Cuatlego, “El cerro del pacto”).

El catrín comúnmente emplea el traje de gala de charro<sup>4</sup>: “qué se entiende charro, con su sombrero, sus pantalones, con su caballo, con... charro, charro. Todo tiene, [su cara] se ve gente, pero advínelo usted”.<sup>5</sup> Suele deambular por el cerro, los caminos o bien cabalgar en un caballo negro, al que flagela incesantemente. A veces, la cabalgadura es un “compactado”, quien transformado en animal pasea al Diablo en prolongados viajes nocturnos, especialmente a lo largo del Zapotecas:

E: ¿Y los Tlachis cómo consiguieron el dinero o qué cuentan?

I: Dicen que fueron a ver ahí al... nosotros conocemos al charro, ahí, el del cerro de Zapotecas [...], este los conocemos que fueron a ver al charro.

E: ¿Y cómo les da dinero o qué?

I: Nomás, o sea que, se platica eso [...]. Fueron a ver al charro y que, que les da dinero pero le digo que eso, así como se mueren se los lleva (Leobardo Xicalli, “Los Tlachis y el charro”).

El Diablo invariablemente representa para los cholultecas a la clase dominante, al hacendado, a la autoridad civil, al conquistador e incluso al mestizo, autoridades carentes de legitimidad para el indígena. De esta forma, los habitantes de Cholula crean complejos mecanismos de identidad, de diferenciación del otro, al que inculpa de mantener nexos con el espíritu maligno:

Ese lugar, mi papá me dejó contado que ahí [en el Cerro de la cruz] se le, se aparecía un charro y se le aparece, hasta ahora no han podido urbanizar, dicen, no sé, todavía no pueden urbanizar... que a estas horas, a estas horas dicen que se anda paseando por ahí un catrín... [

[E: ¿De día?

---

<sup>4</sup> El traje de charro de gala incluye saco corto (chaqueta), pantalón ajustado, camisa blanca, botines y sombrero de ala ancha.

<sup>5</sup> Agustina Técuatl, “Pagó en cuerpo y alma”.

a estas horas, así, a las dos, se lo ven que se anda paseando, anda dando de vueltas y vio un catrín, es que lo ven a estas horas, al mediodía lo ven así, a lo lejos [...], a lo lejos lo ven, no a lo cerca, a lo lejos lo ven, como ya a doscientos metros lo ven, ahí va aquel mmm [...], se aparece, como le digo a usted, un charro.  
(Ricardo Tlachi Aca, “El catrín”).

En el Cerro de San Isidro, su morada en Santa María Tonantzintla, también deambula por las noches con indumentaria de charro: “dicen que viene el charro, también pasaba o como andaba, quien sabe... de charro, de charro”. El Popocatepetl, dicen en Cholula, también es morada del charro pues “se aparece allá en el volcán”.

No falta, por otra parte, el Diablo con lumbre consumiéndolo o con su cornamenta, que recuerda las deidades clásicas: “el desgraciado ardiendo con sus cuernotes”.

La serpiente, estigmatizada desde los primeros tiempos del cristianismo, encarna al Diablo en el imaginario de Cholula. Se suman animales de corral, como el conejo, el cerdo, el gallo (blanco) o el caballo, el chivo negro y hasta perros y gatos: “el tres de mayo van a hacer una misa allá [en el Zapotecas], ahí es donde se aparece un perro, un conejo, un, y toda la gente la perturba”, dice don Galdino. Una vez transformado en animal, puede habitar en la vivienda del “compactado”, quien debe alimentarlo y cuidarlo. Don Joaquín nos revela la relación del Diablo con un chivo negro:

Acá puros Toxquis hay, ¡y esos señores tuvieron dinero malo!, yo trabajé ahí [con Leoncio Toxqui] como cerca de ocho años, trabajé ahí de vaquero. Entonces, este, acabamos de ordeñar y éramos dos, pues acabamos a las cinco de la mañana y así nos acostábamos un ratito y oíamos un tropel que pasaba, caminaba y se iba para allá y estamos oyendo, tamos oyendo y ya regresa de vuelta, caminando, se metía... y estuvieron diario, bueno, entonces me dijo un vaquero que se llama Guadalupe Pérez:

– ¡No, dice, como vez está amarrado allí un chivo! Le digo:

– ¿A dónde? Dice:

– Ahí adentro porque sale del patio a, sale de la otra calle, tá a un lado la otra calle.

Y dice, le digo:

– Voy a ver, a ver si es cierto.

Sí, y estaba amarrado un chivo negro en aquel patio, luego era otro patio que estaba ya muy... dicen que si tuvo dinero malo.

(Joaquín Gallegos Mejas, “Animal misterioso”).

El cerdo, igual que otros animales, proporciona fortuna al “compactado”, que modifica súbitamente su forma de vida. Puede incluso cambiar de familia: [el cochino] “quedó en manos de un Huepan, en Tonantzintla”. Domingo refiere el caso de un cholulteca afamado por su cuantiosa fortuna, amasada gracias al animal, quien a pesar de su riqueza, vivía humildemente:

Pancho Colexco [...], ahora le dicen:

– ¡Ahí va el Diablo, ahí va el Diablo!

¡Ya no le decían Pancho Colexco! Ese Tlachi también, ese no jue a Zapotecas, ese dicen que vino, vino, pus quien sabe quien será, pero que ese dicen que un cochino es lo que

le trajo el dinero. Dice, sí, sí, se volvió muy rico, que dicen tiene cochino, cuentan, no me lo cree usted, y hartas cuentan porque yo lo conocí al señor humildito y vía yo como trabajaba y, este, si subió, compró también terrenos y hizo casa grande... pero cuentan que tenía hartos y, este, ¡cuentan que cuando así tenía una fiesta no invitaba gentes!, pos suponemos aquí: tiene marrano, que lo ocupa quien lo mata el cochino y ahí juntaba toda su gentes, ahí lo freían, ahí lo comían, cuenta el que mató, cuenta que creo se sentaba así, con bancos nomás, meramente allí como... no con decencia, con la mesa... en el patio, una rueda y con bancos creo se ponía, que frían el cochino y comían y dice ese que mató, cuenta, no se si será cierto, que pos él como mató, ya lo llamaron también, que la rueda que coma, y dice que cuando vieron, contaba ese tacinero que mató, dice que de momento que se abre el zaguán, que ahí estaban sentados en el patio y empezaron a, el mero dueño, el casero:

-Abran, abran, ya van a entrar los marranos.

Y dice el que mata, dice:

-Entran y entran y entran y entran, dice, quien sabe cuántos marranos entraron.

Empacó y ya se va y ellos ya comieron, están comiendo pues ese se espantó, ese que fue a matar, dice, ¿onde agarró tanto marrano? Y sí, se volvió rico [...], como no es dinero agenciado, vaya, no lo ganó sino que era del cochino, ¿qué sería ese animal?

(Domingo Tome, "Ahí va el Diablo").

Poseer al Diablo en forma de gallo reporta notables beneficios económicos, pero el poseedor debe entregarse en cuerpo y alma:

I1: Mi compadre sí que lo tuvo a ese gallito, un compadre nuestro [...], sí, sí, se hizo rico, se compró varios terrenos, sí, lo veía usted humilde, de calzoncillo blanco.

I2: Con su sombrero... hasta de tres sombreros tenaba y le echaba barniz encima pa que no cayera el agua, era muy tepujo<sup>6</sup> el señor [...], se les da dinero pa que hagan fortuna, no para que se vistan bien, pues que es eso, no se visten.

E: ¿No lo disfrutaban?

I1: No.

I2: No, no, es dinero que ellos lo utilizan para terrenos, para negocios, este, pero para, para gozarlo no.

(I1: Erencia Torres Alcomujo; I2: Angela Alcobedo, "El cochino de Tonantzintla").

### *El pacto*

El pacto signa un compromiso para intercambiar bienes entre el Diablo y el "compactado". Usualmente rubricado con sangre, se sella en la cueva. Ese acuerdo destaca por su asimetría, pues mientras el Diablo suministra bienes materiales y riquezas, que por cierto no pueden gozarse, la persona debe entregar cuerpo y alma, y comprometer también el alma de familiares consanguíneos.

Punto privilegiado para sellar el acuerdo, la cueva del cerro Zapotecas, es punto de reunión nocturna de futuros compactados, quienes tienen que sortear, como hemos comentado, algunas dificultades para ingresar: "el que quiere dinero ahí nomás va uno y le grita, se aparece, le da dinero".<sup>7</sup> Debe tenerse una cierta condición especial para pactar; se trata de poseer "suerte" o "signo", esto es, haber nacido con un destino propicio. Esta condición del "compactado" involucra

<sup>6</sup> Tacaño, miserable.

<sup>7</sup> Froilán Solís Hueitl, "El cerro del pacto".

cierto poder para tratar con lo sagrado, “Dios a unos les da permiso y a otros no”, para viajar al otro espacio-tiempo, para ingresar al encanto, al Zapotecas. Una vez sorteada toda dificultad, puede firmarse el “arreglo” con la sangre del “compactado”, suerte de ofrenda para los dioses:

del cerro Zapotecas eso dicen que allí se hallaba, ahora creo ya no, el demonio... y sí, cuando una persona iba allí y pedía dinero se aparecía y personas y allí le pedían ya todo, pero ya firmaba el hombre ese, allí con su misma sangre, ya firmaba aquel, ya le daba dinero, o sea, que se aparecía en su casa y le daba dinero, eso es lo que es, se supo, no, y que varios niños que iban a ciudad se desaparecían, que se los llevaba él y dicen que el que tiene suerte pasa por la noche, oye que lavan, hablan, platican, pero hoy creo ya no está ahí porque nosotros de acá de San Andrés y de Cholula subimos con una Santa Cruz grande, un morillo así grande, alta, y es la que está parada a medio cerro. (Remedios León, “El cerro del pacto”).

Don Manuel nos refería un caso de pacto frustrado porque el compactado carecía de “signo”, de la sacralidad necesaria para interactuar con Satanás:

allá en Zapotecas hay una cueva, de aquel lado, no le voy a decir a usted una mentira que no lo sé, nomás me lo han platicado, hay una cueva de aquel lado y que en esa cueva que van a pedir dinero los de Cholula, ese son de allá, ellos son los que van a pedir dinero y que hasta hacen pachangas allí, pero no consiguen nada [...], no hacen, no consiguen nada porque van, van hartos, no nomás va uno y el que debe de ser uno solo, ya que se perdió pos uno solo, no, que van hartos y como van hartos pos el Diablo no se aparece...

E: ¿Pero entonces nadie ha hecho pacto?

Nadie, yo porque me platicó uno, uno que era peluquero, frente a la plaza, que se llamaba, este, era Martínez, su apellido Martínez, un altote él, era del norte, dice:

–Yo ya jui [...] y aunque le grité de, no me metí dentro de la cueva y le gritaba yo y aquí llevaba yo la pistola y el reflector...

Pero si lo va amenazando al Diablo ese, pos nomás...

–Y aquí, dice, ustedes me cuidan, dice, anduve todo el... y caminé, hasta me cansé y mejor me regresé y no salió, dice, toy jodido, quería yo dinero mano [...], llevé a los Hernández, dice, juimos todos que queríamos dinero y no conseguimos nada [...] no han conseguido nada.

Ya le digo a usted, es de aquel lado, el Zapotecas, allá hay un, un agujero que ahí está este hombre, onde se meten, dice, me dijo:

–Mira, dice, nomás puros murciélagos vuelan y vuelan y vuelan, y dice, pero no lo vieron, era Compadre, yo quería yo el mero Compadre, que me diera el dinero, yo le iba a pedir ¡dame dinero, que estoy fregao!, pero...

Jue yerno de Ángel Palacios ese Martínez:

–Pos es mentira, creemos que hay dinero donde acudir, ya fui, ya fui y no conseguí dinero.

(Manuel Tlachi Aca, “El cerro del pacto”).

Rubricado el pacto y acordado el pago, “comprometida toda la descendencia”, pueden “disfrutarse” las riquezas. Entonces los familiares empiezan a morir trágicamente y sus almas van directamente al infierno. Varios accidentes infaustos ocurridos en San Andrés Cholula se atribuyen a las deudas contraídas por los familiares con el Diablo. En cada caso, un miembro de la familia adquirió fama

por haber pactado previamente con el Diablo y, paradójicamente, son otros quienes pagan con su alma.<sup>8</sup>

Un trágico accidente que costó la vida a tres personas en un pozo se atribuye al pago de la familia por las riquezas suministradas por el Diablo. Un conjunto de variantes de la historia coinciden tanto en los hechos como en su interpretación. Don Pedro reseña el suceso en estos términos:

E: Oiga usted, nos platicaron de unos empozados, que tres murieron, unos parientes de una señora Romana.

I: Romana Cebada. Sí, su marido se llamó Daniel [...] Cuahuey, ese Presidente Municipal de San Andrés [...], creo hace en el año setenta, y como en el ochenta y tres fue, no me acuerdo orita. Yo fui al centro de Cholula que se dice a pagar creo lo de mi servicio de mi casa, la luz. Vine por ahí y me encontré un sobrino mío que se llama Cándido Gregorio y vive en esta calle:

– ¿Pos onde vas sobrino?

–No, dice, ¿onde va usted, tío?

–Yo fui a Cholula a pagar la luz, digo, ¿oyes?, ¡ah!

Dice:

– ¡Vamos a ver los muertos!

–Oye ¿dónde?

– ¡Pos dicen que ahí hay hartos muertos!

Y sí, vi hartos por allá, encontré hartos señores y chamacos y señoras, como no se hubiera hecho, entos dije, ¿quién sabe qué pasa? Pero ahí me encontré a ese sobrino:

– ¡Vamos!

–No, pos yo me voy pa mi casa.

–No, vamos, vamos orita, vamos a ver, dice, acompañeme usted.

Ahí voy también, que voy, este, sí, positivamente se empozaron tres, tres jóvenes y un, dos jóvenes y un casado, entonces yo cuando llegué que otro hombre, otro sobrino o tío se iba a bajar pero un pocito así, chiquito, pero que allí había una, un amiar de zacate y un montón de abono, yo oí decir que unos ingenieros, porque venían hartos del estado de Puebla, que ese pozo, del silo o del zacate lo mueles y lo entierran abajo, pero el pozo estaba como por aquí y el zacate estaba pues una distancia como de aquí a los árboles esos, estaba lejos, pero de este lado, sí. Entos dicen que el señor ese, el patrón chico, hijo de doña, la señora Cebada, vio que su pioncito y su trabajador estaba fallando la bomba, se ocupaba la bomba de, de agua para dar agua a las vacas. Entos como estaba fallando la bomba, de la manguera del pocito, se bajó el chamaco pero al ver medio pozo que iba, como que hay unos pozos que tienen escalones como este, si, un agujero, un agujero aquí están también lo mismo, entos bajaron pero llegando a medio pozo, que se va el chamaco para adentro, el chamaco se llamó Isauro, se fue para adentro y el patrón estaba mirando, pero cuando él vio que su pioncito se fue, que se echa también a bajarse. Igual no, no se echó de arriba pa bajo, iba bajando pero al llegar en donde estaba, donde iba bajando su peón, que como quien lo jaló y que se va pa dentro.

Fue en noviembre, creo que por el veintiocho. Otro hombre casado que venía con su señora, que iba a traer el pan para el veintiocho de las, ve usted que se pone ofrenda de los accidentados de veintiocho, pero ese estaba hasta la otra esquina, como a la casa está aquí y ahora como si fuera esta esquina que está por allá, esta esquina que sigue allá, venía con todo y su señora, venía con todo y su señora, con un chiquehuite que iba a traer pan para el

---

<sup>8</sup> Cfr. El relato "Don Leoncio paga" de Joaquín Martínez Romero.

veintiocho de sus muertitos, pero la señora estaba encinta, ya próxima a dar a luz, que iban a ver también la señora que pos ya sabe usted que es una mujer, que como ver que si viene bien del, está bien del embarazo o no, la doctora, mejor dicho. Bueno, pero que salió una mujer del accidente y dice:

–Oyes, oyes, ven a ver, a un auxilio, dice, orita se están, se empozaron unos jóvenes aquí.

Viene, le dice el señor ese:

–Hay ten, este, los niños.

Traiba dos niños y su bicicleta y su chiquehuite y su mantel con que iba a traer el pan.

–Pérame, orita voy.

Cuando va, que va a encontrar que están empozados y son, dice:

–Orita me bajo también, los voy a defender.

Pero que defender, también lo mismo, cuando iba a medio pozo, pa dentro se va. Sí, dicen que tenía, según allí dijeron que los ingenieros tenían, este, hizo contacto el zacate molido con el abono [...].

E: ¿Y cómo sacaron los cadáveres?

I: A base de ganchos, con las grúas de los aparatos, ve usted que los bomberos también traen unas grúas grandes.

E: Nos han platicado que con eso pagó.

I: Tienen dinero... al Diablo [...]. Sí, así comentan.

(Pedro Ecatl, “Los empozados de San Andrés”).

Los “compactados”, una vez solventada su deuda y procurado su cuerpo y alma al Diablo al momento de la muerte, habitarán en el cerro. Quien cobra la deuda al “compactado” es el charro o unos enormes y bravos perros negros:

E: ¿Dicen que pagan con cuerpo y alma?

I: Pos eso es, cuerpo y alma, ya los volvió el animal, el cuerpo ya los volvió animales, ya no es, ya no. Usted ya lo vio que ya los jue usted a sepultar, pero ya en el cajón ya no van ellos, ya nomás ponen cualquier cosa, unas piedras o unos ladrillos o unos órganos, así los ponen pero ya ellos ya no van, ya ellos ya se los llevó [...], alma y cuerpo ya se los llevó, apagan, apagan la luz, apagan la luz, así como de noche que están, tan velando los finados, tan, nos estamos velando, cuando ya llegaron, apagan la luz y se meten ellos y queda toda la gente en la oscuridad, pa que no veamos nada y ya cuando, este, ya se los acaben, ya se lo llevaron, ya no hay nada.

E: ¿Quiénes son los que entran?

I: Nooo, uno nomás es que se encarga, no varios, uno [...], pos sí, pos qué se entiende charro, que se entiende charro, con su sombrero, con sus pantalones, con su caballo, con... charro, charro. Todo tiene.

E: ¿Y la cara?

I: Pos se ve gente, pero adivínelo usted.

(Agustina Técuatl, “Pagó en cuerpo y alma”).

Los “compactados” son encadenados dentro de la cueva en la cual sufrirán eternamente los ardores del fuego infernal, a veces transformados en hombre-animal. Incluso pueden permanecer en la cueva aún antes de fenecer, como un ex presidente municipal de San Pedro Cholula y ex gobernador del Estado de Puebla, quien fue visto encadenado en el cerro antes de morir. Doña Agustina, habitante de Santa María Tonantzintla, refiere:

no les digo a usted que los vuelve animales allí [el Diablo], allá a donde están, este, ya, ya no son gentes, ya tienen cara de gente pero ya el cuerpo ya no es de gente, ya es caballo, ya es burro, ya, ya es una víbora, ya es un gallo, ya es así, un marrano, ya no es gente.  
Agustina Técuatl, “El Diablo los vuelve animales”.

El pacto, por otro lado, puede ser implícito, sorprendiendo a la persona que por realizar una tarea a un desconocido, usualmente un distinguido y bien dispuesto caballero o charro, de inmediato sellan el convenio, recibiendo como pago enormes e inacabables riquezas. El pacto implícito sobreviene en las inmediaciones de un cerro natural –el Zapotecas o el Tezozomoc– o artificial –la pirámide de Cholula– aun en el día. Dos relatos legitiman esta forma de pacto con el Diablo:

Aquí hay una señora que ya se murió, que fue a un... fue a dejar a su esposo su desayuno, creo su comida, dice que fue por allá por un cerro, que está allá un cerro y dice que ahí venía la señora cargando su canasto y que dice que encontró un señor y que le dio una bolsita, no sé que cosa le dio y le dice:

–Que de esa bolsa no lo abras, dice, anda hija, tienes que... y dice, anda hija, ten, llévate esto pa tu casa pero no lo abras hasta que llegas a tu casa.

–Bueno, sí. ¡Hay, pesa harto!, dice, ¿qué cosa me daría, pero dijo que no lo abriera yo, pus que me lo llevo a mi casa.

Y que al ver llegó a su casa que, que harto dinero [...], dice que cuando se murieron, cuando se murió el señor, según, es lo que cuenta de suerte que, que cuando se murió el señor, a las doce de la noche estaba, aquí se acostumbra que se reza el rosario en la noche, a cualquier hora están las personas ahí, dice que a las doce de la noche un ruiderazo ¡passs!, un aigre, un airón que se, se apagan las velas y todo oscuro, pus la luz y todo se apagó y ¡ay, Jesús María! se espantan, ¿qué pasa?, ¿qué pasa?, que los cerillos, que la luz y todo, que prende la luz, solita se prendieron y el muerto ya no estaba...]

[E: ¿Un señor que se apellidaba Coahuéy?

–...Tlachi.

(Blanca Tello Rojas, “El pacto”).

En otra versión, pretextando un encargo de cemitas a una viandante, se sella un pacto implícito del mayor interés. El Diablo como sabemos siempre miente y engaña:

hay otro cerrito que se llama el Xaltépetl, que está más para allá, según dicen que ahí estaba el Demonio, pero eso ya que tiempo se oye decir, eso antes de que era el dueño él, era el dueño, este, otro señor que se llamó Florentino López, y que en esos tiempos que hubo una señora que se llamaba doña Juana Tepalcatl que vivió por aquí, en esta calle, a la otra. Que en esos tiempos no había carros como ahora, yo todavía me tocó, no había carros, íbamos de aquí allá a Puebla andando, venimos andando, que íbamos a vender las verduras cargando aquí la cebolla, los rábanos, las lechugas, y se iba a vender a Puebla. Y dicen que esa señora Juana Tepalcatl iba andando y que allá del cerro está así, aquí pasa la calle y está el cerro aquí, haga usted de cuenta que, porque es grande el cerro pero no está alto, nomás está como montón, casi redondo pero está así [...], no está muy alto, es una cosa como esponja, nomás así. Entonces dicen que en este lugar bajaba un, un caballero y la señora iba caminando para Puebla, y dice:

–Oye, este, mujer, te voy a pedir un favor.

–Sí.

–De que me traiga usted unas cuatro cemitas, pero las más grandes que sean.



Entonces en ese tiempo se usaban las cemitas, hasta ahora hay cemitas pero ya no igual.

–Grandotas así, y unos aguacates y unos quesos y me los traes.

Dijo la señora:

–Pos sí.

–Si me los traes aquí te espero, vienes en la tarde que pases, me los pasas a dejar.

Le dio dinero, no se conocían billetes, se conocían, este, pesos duros, fuertes, entonces dice que en ese tiempo eran los pesos del sol [...], ora entonces esos que le dio un peso:

–Trais las cemitas, los aguacates, los quesos, pápalo quelite y todo eso.

El señor pos como le dio el dinero, que lo trae. Ora dice que pasó como, dice:

– ¿A qué horas vas a pasar, a qué horas vas a pasar?

–Como a las cuatro de la tarde paso ya con el encargo.

–Aquí te espero.

Ahora dice, trajo sus cemitas, aguacates, los quesos, los chiles. ¡El señor no se apareció! Vino la señora y se trajo el recaudo aquel y viene y dice:

– ¿Pos que haré?

Tenía un montón de nietos y dice:

–Si lo dejo aquí se lo van acabar los nietos de comer.

Que cierra la caja, se usaban las cajas de madera esas grandes, de haber visto unas cajotas grandes de madera, con llave, tons allí, ahí los aguardó las, pos las cemitas y todas las cositas que traiba, y dice que se acuesta a dormir. Cuando amaneció la caja estaba hirviendo puro dinero, esa doña Juana Tepalcatl se volvió rica también la señora.

Las cemitas se volvieron dinero. Ya no hubo cemitas, hubo puro dinero, las cemitas las aguardó en la caja para que no vayan a comer los nietos, entos como ve usted, onde hay chamacos son abusados [...]. Comen. Entos los encerró porque dice, este no es mío, les daría las cemitas pero de ella que trae, pero del encargo que le hizo aquel caba... aquel señor, caballero, los encerró la caja pero cuando fue abrir temprano, que ya se iba ir de vuelta, se los pasa a dejar, a ver si lo encuentra, ya no eran cemitas, ya era puro dinero. Hizo mucho negocio la señora, compró varias tierras, bastante hizo, muy rica en dinero.

E: ¿Pero era dinero malo?

Dinero malo, sí.

E: ¿Pero ella no hizo pacto?

Pos no, pero pos se hizo rica también, sí, pos hacen.

(Pedro Ehécatl, “En el Xaltépetl mora el Demonio”).

El pacto implícito puede establecerse en momentos de conciencia alterada, como los sueños o el delirio. Don Joaquín atestigua un caso de pacto mientras la persona ha perdido el conocimiento:

Hace poco una señora, estábamos allá al lado [...], le dice [a su esposo]:

-Oyes hijo, vamos a misa.

-¡No, no, voy a traer leña!

Y ya que se bía ido a traer la leña que se sube en el palo, que se cai, queda como privado y que hay dice, que ansina está un, una barranca, por allá, pa llá está una barranca y que... y que le dice, entre sueños le dice:

-Si quieres dinero te damos lo que quieras, ya no trabajes, nomás firmas con tu sangre. Firmas y...

Pero ya sabe usted que el alma se va pa el infierno.

E: ¿Y firmó?

¡Que va a firmar él, no!, onde va a firmar, no quiso.

(Joaquín Gallegos Mejías, “¿Quieres firmar?”).

Las riquezas prometidas por el Diablo permiten el paso de un estado de pobreza a otro de riqueza súbita; usualmente consisten en bienes materiales, en especial dinero. Pero como este personaje siempre engaña al “compactado”, impide disfrutarlo (con alimentos o vestimenta), autorizando sólo la inversión del capital en la compra de inmuebles, terrenos o camiones para el transporte público, “en fiestas no, en negocios sí”. Es decir, sólo puede recapitalizar los bienes para acrecentar al final las riquezas del Diablo. Por otro lado, ese dinero posee validez únicamente para el “compactado”, pues en otras manos pierde su valor, transformándose en “trozos de periódico”. Seres y bienes del inframundo cambian su condición existencial en el ámbito humano: Ese señor [apodado “El gallo”], sus amigos que estaban tomando, ahí le quisieron emborrachar para quitarle su dinero. Y sí lo hicieron, lo bajaron por allá, así en el camino y ya venía borracho, que le quitan el dinero. Al pagar sacan, es puro periódicos, no es billete bueno ¿ven?, no es buen dinero.<sup>9</sup>

En una historia muy recurrente en la tradición oral de Momoxpan, San Pedro, Tonantzintla y San Andrés Cholula, un personaje de la comunidad, transformado en caballo, pasea al Diablo por las laderas del cerro Zapotecas. Durante el trayecto, el Diablo lo fustiga, provocándole heridas cruciformes en el cuello y la rienda provoca excoriaciones en la boca, indicios permanentes de su comercio con el espíritu maligno:

Según don Leoncio Toxqui que ese es, ese es el, el caballo de, del Compadre porque está bien, bien plateado, bien laneado, pos los dos llevan la boca cocida y, y les lastima el frente, aquí hay muchos comentarios que se oyen decir [...], del señor aquel porque ya dos, dos, tres veces tuvo accidentes su mujer, sus hijos, creo que sus hermanos se fueron a un paseo... ¡se quedaron! Y él ahí está y no le ha pasado nada.  
(Victoriano Carlos Torres, “El corcel del Diablo”).

El “compactado” convertido en caballo habla e interactúa con personas de la comunidad:

mi abuelito me dejó platicado que ese señor [Leoncio Toxqui] tenía un pión y que agarra y, este, el chiste que el pión de susto se murió porque dice que cuando fueron a ese lugar, el pión se montó en el caballo, era un caballo negro, y se montó [...], iban a ir a una cruz, entonces el caballo no quería caminar porque se espantaba con la cruz, entonces, este, le pegaba, le pegaba, le pegaba, le pegaba y, y no quería caminar porque estaba la cruz. Entonces, entonces el caballo empezó a hablar porque le había pegado, le había dado duro y entonces, este, el señor responde, dice:  
-No, no me pegues, soy yo, tu patrón, dice, no me pegues, soy tu patrón.  
Y ese se, se murió del susto.  
(Andrés Torres, “El corcel del Diablo”).

### *Hora de las apariciones*

El pacto o las apariciones del Diablo alrededor del cerro ocurren durante lapsos prescritos, al amparo de la oscuridad. Los habitantes de Cholula creen que el Diablo aparece en Zapotecas y otros

---

<sup>9</sup> Cfr. Los relatos “El dinero de periódico” de Joaquín Martínez Romero, Policarpo Cuautle Xicale y Pedro Ecatl.

cerros, casas o barrancas para signar los pactos durante la noche, pero específicamente “a las doce de la noche”, “a las doce en punto”:

he oído que a las doce de la noche tienen que ir, pos si es que necesitan, tienen que ir a las doce de la noche, y dicen que unas, bueno, he platicado que hay unas personas que llegan, dicen que caminan, caminan, caminan porque un señor dice que lo llegó y platica que sí fueron, dice:

– ¡Vamos a pedirle!

Y, ehhl, porque no todas las personas, digamos, es para que les preste, entonces el que no va con que decida de entregarse, digamos a... a él pos no ve, todo lo ve feo, espinas y feo todo y el que derechamente va a, a pedirle, dicen que llega y lo meten en un... y cuando llega, todo bien elegante y todo brillante de oro y todo, pisos bien, bien bonito, llegan que todo está eso, digamos, un palacio, para que me entienda, digamos un palacio y ya que fueron dos señores y uno lo iba pedir y el otro no, no, no llevaba intención de pedir ese y cuando salió, él vio hartas espinas, cerros, todo eso, si es lo que más o menos he oído. Ya hizo el pacto y ya, y firmó pero con su propia sangre y ya entonces su descendencia queda, queda entregada al, al final.

(Andrea Torres, “Entrégate... al Diablo”).

Las “doce en punto” del día o la noche son momentos adecuados para signar pactos o recaudar los tesoros ofrecidos: “[mi suegro] tiene mucho dinero, tiene costales, pero es de Aquel, ora lo va a traer él, él lo va a traer a las 12 del día, a las 12 de la noche”.<sup>10</sup>

*Contradicciones de cerros y barrancas.* Cerros y barrancas, morada actual del Diablo, como hemos apuntado, están presentes en la cosmovisión de los habitantes de Cholula con sentidos contradictorios. Desde una perspectiva positiva, ligada a la tradición prehispánica, el cerro simboliza la fertilidad, residencia final de ancestros y deidades, resguardo de los alimentos, punto de contacto con el otro espacio-tiempo. Mientras tanto, desde la perspectiva actual, permeada por la visión occidental, estos espacios concentran sentidos negativos, pues ahí se quebrantan normas culturales. En una resemantización del espacio y los seres divinos que lo habitan, cerros y barrancas mantienen importancia en su visión del mundo, pero atribuyéndoles nuevos sentidos. Ahora no emergen los dioses, sino reside el Demonio, “Ahí en el cerro de Zapotecas, ahí es donde tú debes ir a verlo porque él está abajo”. En este marco, el Diablo ocupa el sitio del dios de la lluvia, de Tláloc, y de los tesoros preservados en su interior constituyen una “falsa riqueza”. El cerro o la barranca aún conservan algunos significados míticos, como residencia final de los difuntos, pero de aquellos que violentaron las normas y purgan castigos, degradados ontológicamente como animales. Incluso el Diablo, en una acción inusitada, engulle literalmente a sus adeptos, “se come la gente, dicen, allá en Zapotecas, allá se queda usted encantada”.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Anónimo, “La borrega negra es el Demonio”.

<sup>11</sup> Lucila de Gómez, “El cerro del pacto”.

### *El cerro del Diablo es un encanto*

El cerro es un encanto, de acuerdo con la cosmovisión prehispánica. El encanto sólo se deja ver por quienes tienen un destino especial, a los elegidos, “no todas las personas ven ese lugar, dice Andrés, son muy señaladas las personas”; es el otro mundo, poblado por otros seres, los que no envejecen.

El cerro Zapotecas es un encanto que ocasionalmente abre su puerta para los elegidos. En el pasado era morada de Tláloc, los tlaloques y los dioses del viento. Quien traspone ese umbral observa un mundo divino, de riqueza extraordinaria, expuesta en una tienda, pero permanece en el encanto por largo tiempo y al salir perece:

tú, por decir, pasas a las tres de la mañana [por el Zapotecas], tú ves una tienda muy bonita, muy grandota, y esta tienda te va a llamar la atención porque tu como hombre puedes decir:  
–Voy a comprar unos cigarros.

Entonces tú vas a entrar ahí, ya no vas a salir ahí, sea mujer o sea hombre, ya no sale [...], ahí se quedan encantados. Apenas, este, tiene como unos diez años, cuando que se quedó un señor carbonerito de esos que venden carbón, dejó su burrito amarrado porque iba por unos cigarros y unos cerillos, porque ya iba a, este, o sea, ya venía, viene a vender el día domingo carbón a Cholula y pasó por unos cigarros ¡Ya no salió, ya no salió! Y entos cuando pasaron sus otros, este, compañeros, este, vieron ahí su burrito y se imaginaron luego luego donde había entrado, y ellos ya saben que ahí es un encanto, que el que entra ya no sale [...], ese es encanto porque dicen que ahí está el Demonio, o sea, ese hombre que tú ves no es una persona como nosotros, sino es el Demonio, entonces cual más lo sabe, cual más sabe que ahí que es lo que hay, mmm.

E: ¿Es cierto que iban a hacer pacto varias personas?

Pos la verdad sí, la verdad sí.

Anónimo, “El cerro del pacto”.

Dentro del cerro reinan el lujo y la belleza pues es morada de antiguas divinidades del mundo prehispánico: “allá hay un agujerito... va usted y se mete y allí ve usted bonito”, mientras el exterior se cubre con apariencia agreste, con matorrales de espinas que impiden el paso.

Por otro lado, los cerros aún conservan en la visión del mundo actual de Cholula un “corazón” que los anima, el santo patrón: “está dentro del cerro, partieron el cerro y ahí apareció... toces hay, hay corazón del cerro”.<sup>12</sup>

*Una nueva visión de los cerros.* La construcción del paisaje constituyó un acto trascendental para los pueblos que habitaron la región. La organización del mundo humano, como hemos visto, adopta arquetipos. Indudablemente la montaña representa el punto medular del paisaje, es el espacio con mayor significado porque es el centro, el origen del mundo y punto de encuentro del hombre y sus seres divinos.

Durante la “conquista espiritual” ocurre una drástica resemantización de las creencias religiosas. En este marco, la montaña sufre cambios en las concepciones populares pues modifica

---

<sup>12</sup> Pedro Ehécatl, “El corazón del Diablo”.

sus sentidos. Ahora la montaña es un lugar demoníaco, maligno, donde se destruye el orden y la vida comunitaria. La deidad que habita en su interior se transforma en representación del Diablo. Las riquezas obtenidas de este personaje degradan al poseedor. El cerro conserva su importancia como parte del paisaje, pero añade un sentido: espacio de contacto con seres malignos: “la mayoría de cerros son, que son malos o no me puedo explicar como son [...], cerro malo”.<sup>13</sup> Por supuesto, asoma una nueva jerarquía de cerros, infiltrada por la nueva visión del mundo. Ahora el cerro con mayor malignidad en la zona es el Zapotecas:

E: ¿Cuál cerro será peor, el Zapotecas o el Tezozomolco, qué dice usted?

I: Pos yo creo aquel [señala el Zapotecas] que es más, más malo, sí, porque muchos son los que, allá muchos, este, los golpean y si no se los llevan, los amarran, los encierran y por allá de los que viven, por allá cerca de los pueblos, ese dicen que los van a... van a aparecer [...], a pedirle dentro de una cueva, a algo como salón. Ahí los llevan y ahí los castigan, les pegan, los golpean, los castigan ahí y luego los corre.  
(Cecilio Hueitlletl, “El cerro del pacto”).

La sentencia de doña Pascuala descubre una concepción común entre los habitantes de Cholula: “Yo sé que muchas partes dicen que muchos cerros tienen su maligno”.<sup>14</sup>

#### *El Diablo y los animales*

Mutaciones constantes hacen del Diablo un personaje cambiante. Su transformación recurrente es como hombre con traje de charro, pero puede aparecer inesperadamente con indumentaria lujosa, un “hombre de presencia”. Ambas vestimentas muestran su posición social, propia del mestizo o del español, “el demonio se aparece en forma de, como sea se aparece”.

De acuerdo con los testimonios de los habitantes de Cholula, el Diablo opta por presentarse en formas animales variadas. En las inmediaciones de su vivienda surgen varios de ellos. Así, se vincula con serpientes, gallos, conejos, toros, murciélagos, perros, gatos, cerdos, entre otros.

*Murciélagos.* Alrededor de la cueva del Diablo, del Zapotecas, aparecen murciélagos, seres crepusculares o nocturnos, sin propósito aparente: “puros murciélagos, vuelan y vuelan y vuelan”.<sup>15</sup>

*Conejo y perro.* Los cholultecas acreditan la presencia del Diablo en el Cerro de la Cruz, y aún en otros cerros, mediante la súbita aparición de un conejo o un perro: “se aparece un perro, un conejo, un, y toda la gente la perturba”.<sup>16</sup>

*El Toro.* Animal relacionado con la fertilidad, conduce al cerro a quienes desean signar pactos o para infligirles castigos. El toro adquiere en este contexto sentidos malignos, inherentes a un nuevo rol:

<sup>13</sup> Prisciliano Zamora, “El cerro del pacto”.

<sup>14</sup> Pascuala Tapia, “El charro del cerro de San Isidro”.

<sup>15</sup> Consultar el relato de Manuel Tlachi, “El cerro del pacto”.

<sup>16</sup> Cfr. “El cerro del pacto” de Galdino Solís.

uno que llegó a ir allá a Zapotecas se fue persiguiendo un toro y que lo metió y que se metió en la cueva y que va a ver:

– ¡Híjole!

Que entró el toro, sí, lo siguió y va encontrando un estante muy grande y que ahí estaba don Leoncio Toxqui amarrado, dice (risas), es leyenda.

E: ¿Y qué hizo ese hombre o qué?

Que se sale, que dejó el toro ahí, dice, sabrá Dios, el toro ha de haber sido también toro malo, de esos del diabólicos.

(Policarpo Cuauhtle Xicale, “El corcel del Diablo”).

*Gallo o gallina negra.* Los cholultecas afirman que el gallo brinda riquezas, tesoros inacabables. El “gallito”, como lo designan coloquialmente, encarna al Diablo, y quien lo posee prospera repentinamente. Bajo esta forma, el Diablo pasa de mano en mano, enriqueciendo a sus depositarios: “mi compadre si que lo tuvo a ese gallito, un compadre nuestro. Se hizo rico, se compró varios terrenos [...], lo veía usted humilde, de calzoncillo blanco”.<sup>17</sup> Don Rafael, reacio a abordar la plática sobre el Diablo, se refiere a un gallo o serpiente que concede enorme fortuna:

E: Nos han platicado de una señora que tiene un gallito.

I: ¡Ah, eso sí quién sabe!

E: Doña Romana se llama.

I: Doña Romana ¿ya les dijeron eso?

E: Ajá.

I: (Risas).

E: A ver, usted platíquenos su versión de los hechos.

I: Pues también dicen eso, que la señora tiene allí un, un gallo y que tiene, que no, que es una especie como gallo y serpiente al mismo tiempo, y que la tiene allí en, en un rincón, y que quien sabe qué, que le lleva de comer y que tiene ahí mucho dinero, pero quien sabe que, ¡ptch! pero se me hace que nomás es puro cuento, pues la señora es más ahorrativa, ¡no come tamales por no tirar las hojas!

(Rafael Encizo León, “El gallo diabólico de doña Romana”).

Por otro lado, una gallina negra concede riquezas a sus poseedores cuando la alimentan, en una suerte de intercambio incesante:

dicen que un señor de Cholula [...] tenía que una gallina negra, que harta gallina y quesque y que iban a... nomás él les iba a dar de comer, creo que se apellidaban Almazán, parece que sí, y dicen que tenía así un, este, un cuarto donde tenían sus gallinas y que la otra vez bajaban a traer mucho dinero, mucho dinero y que no entraba, no dejaba los trabajadores que barrieran [...], luego decían:

-Patrón, vea usted, que hay mucho dinero.

-Déjenlo, déjenlo... ustedes vayan a curar que... mmm.

[...] me platicó la finadita de mi suegra eso, ella porque ella vivió en Cholula y me platicó, y ha de haber sido pos, pos, como de ya tendrá como unos cincuenta o sesenta años.

E: ¿Y esas gallinas dónde están?

Pos quien sabe que fin tendrían [...]. Ese señor tenía y que en vez de tener abono, que pudo tener, otros dicen que vendían, salían, sacaban a calentar el dinero y que lo medían por almur (risas). Andrea Torres, “La gallina negra”.

<sup>17</sup> Erencia Torres Alcomujo, “El cochino de Tonantzintla”. Ver también “Daniel Coahuéy”, Coti Rojas de Tecaxco.

El *Gato negro* es un animal relacionado ancestralmente con el Diablo. Proporciona riquezas a cambio del alma del “compactado”. Una familia reconocida en San Andrés cobró relevancia por albergar al Diablo en su vivienda: “ese gato era precisamente pus él, pus decíamos el demonio que lo, que pus lo, lo tenía”.<sup>18</sup>

*Chivo negro*. El chivo es una nueva transformación del Diablo. Como otros animales, proporciona fortuna al “compactado”: “estaba marrado un chivo negro en aquel patio”.<sup>19</sup>

De igual forma el *cerdo*, cuando es procurado con abundantes alimentos proporciona riquezas al poseedor: “un cochino es lo que le trajo el dinero [a Candelario Tlachi].<sup>20</sup>

*Serpiente*. Desde los primeros tiempos del cristianismo, la serpiente fue agraviada como representación del mal. En Mesoamérica el panorama era otro, era un ser sagrado que integraba la vestimenta de dioses como Coatlicue, o era divinizada en la imagen de Quetzalcóatl o Cihuacóatl. Durante el proceso de colonización, la serpiente tomó funciones negativas privativas del Diablo.

En los testimonios orales de Cholula, la víbora está directamente relacionada con el Diablo, es una de sus mutaciones. Acostumbra habitar en la vivienda del “compactado”, como dijimos, y proporcionarle riquezas a cambio de su cuerpo y alma. El animal subsiste gracias a alimentos que el “compactado” debe ofrecerle.

*Caballo*. El caballo es la transformación de un “compactado”, quien deberá recorrer los caminos llevando en ancas al charro, particularmente en las faldas del cerro Zapotecas, fustigado por su dueño; en el imaginario de Cholula, algunos personajes encumbrados socialmente sirven al Diablo de esta forma: “don L. T. ese es el, el caballo de El compadre”.<sup>21</sup>

En el relato “El charro negro y los músicos”, don Cecilio cuenta las peripecias de unos músicos contratados por el Diablo para amenizar un festejo nocturno en un cerro:

ya llegaron en una casa grande, grande, bien arregladito, ya comenzaron a tocar luego. Al principio no vieron nada, al principio que llegaron no vieron nada, sino al buen rato, que ya salieron a bailar las damas y los caballeros, pos ya se dieron cuenta que las mujeres tenían pies de guajolote y de gallina y de cochino y de caballo, y estos señores que se espantan, que llegan, que dicen no, ya comenzaron a enmendarse a Dios.  
Cecilio Hueitlet, “El charro negro y los músicos”.

### *Sucesos extraordinarios*

Las entrañas del cerro se animan con alegres fiestas convocadas por sus moradores, los difuntos. Las tertulias se animan con sones musicales y las danzas ejecutadas por catrines lujosamente ataviados: “llegan en la noche los que tienen dinero malo y eso, y así en su casa hacen fiesta”. Animada conversación procedente del interior del cerro, gritos de marchantes prometiendo las

<sup>18</sup> Cfr. el relato “Don Candelario y el gato negro” de Prisciliano Zamora.

<sup>19</sup> “Animal misterioso” de Joaquín Martínez Romero.

<sup>20</sup> “Ahí va el Diablo” de Domingo Tomé y “Los engaños del Diablo” de Dionisio Rojas.

<sup>21</sup> Cfr. los relatos de Victoriano Carlos Torres y Andrea Torres, “El corcel del Diablo”.

bondades de su mercancía, la sorpresa de observar que tras la puerta abierta se ofrecen productos desconocidos, se brindan a quienes participan del encanto, pues dentro del cerro existe un tianguis. Otros establecimientos proponen también sus productos, se trata de una cantina o una tienda. El encanto revela un mundo extraordinario, el otro espacio-tiempo, donde viven seres sobrenaturales.

El Señor del Monte, quien tutela el ciclo reproductivo y la riqueza, mantiene su hegemonía. Es Tláloc o San Juan Bautista. Pero en el imaginario colectivo, un nuevo personaje, probablemente resemantización del dios del agua, ocupa la posición dominante; es el Diablo, quien controla la riqueza y puede dispensarla a cambio de sacrificios humanos y de almas.





VIII. Las transformaciones de las brujas



### *VIII. Las transformaciones de las brujas*

Mucha gente de los que tienen sus niños... están pensando si no venía de noche la bruja. No dormían bien. Pero para eso dicen que para ellos les ayudaba mucho el espejo y las tijeras.

Francisco Tecuapetla Técuatl, "Las brujas".

La noche, la oscuridad y las tinieblas amparan seres sobrenaturales como el Diablo, las brujas, el nagual, La Llorona, espíritus de los muertos, animales fantasmales y otras apariciones que actúan bajo su protección. Cada ser posee un espacio particular donde despliega su actividad, frecuentemente dañina, contra los seres humanos y los animales: la vivienda, las encrucijadas de caminos, los cerros, los templos, los puentes, los caminos y los bosques son esos lugares "peligrosos" donde las fuerzas de seres malignos pueden invadir el mundo humano.

Las brujas –o mejor sería decir magas– de un sinfín de relatos de la tradición oral de Cholula son personajes sobrenaturales nocturnos que poseen una historia muy antigua. Nace de tradiciones como la greco-latina y la católica, y cuando llega al mundo contemporáneo incorpora concepciones mesoamericanas. Las historias de brujas revelan un abigarrado tejido significativo, hilado durante un lapso muy largo y enriquecido con la visión del mundo de varias culturas. La convivencia de creencias originará una tradición nueva, donde los rasgos de cada cultura tendrán cierta presencia. De esta manera, se genera una nueva trama de significaciones. Las historias de brujas que analizaré<sup>1</sup> contienen inicialmente dos códigos culturales, el occidental y el indígena. De esta forma, los personajes sobrenaturales de la cosmovisión prehispánica adquieren valores negativos –por la labor evangelizadora y de conquista que los asimila a seres demoníacos– que adicionan a su axiología.

#### *Construcción del estereotipo de la bruja*

Los atributos personales y las acciones que suelen imputarse a las brujas en el mundo occidental están presentes en las obras de clásicos como Horacio y Virgilio. Ya en ese momento se decía que ejecutaban viajes nocturnos por los aires, elaboraban pociones mágicas para obtener amores o envenenar a enemigos, realizaban sacrificios de niños y podían establecer comunicación con los espíritus de los difuntos (Donovan, 1989, 79). Durante la Edad Media, las brujas jugaron un papel central en el supuesto culto al demonio extendido en parte de Europa, según opinaban clérigos y demonólogos (Lámina 1). De acuerdo con las ideas de la época, en este periodo cobró forma la brujería ritual, a la cual se asoció con prácticas de las antiguas religiones de la fertilidad aún con vitalidad en las tradiciones medievales (Murray, 1986), con creencias del mundo clásico y con

---

<sup>1</sup> Los relatos de brujas que nos ocupan fueron recopilados en Santa María Tonantzintla y San Andrés Cholula.

concepciones locales de poblaciones apartadas de las ciudades. En el Renacimiento resaltan las *streghe*, personajes femeninos que actuaban de manera positiva y apoyando a sus comunidades, pero a veces aparecen provocando odio, enfermedades y muerte, particularmente contra los niños, como apunta Caro Baroja (1990, 134).

La bruja propiamente hablando es un personaje cuyo perfil se define en el siglo XVI. Inicialmente se hace referencia a la mujer como bruja, aun cuando existían hombres o incluso niños brujos. Se trata de una mujer que signó previamente un pacto expreso con el Diablo, por lo cual recibe extraordinarios poderes mágicos que le permitían obrar maleficios, preparar elixires para conseguir el amor o elaborar pócimas para ocasionar males a sus enemigos.



Lámina 1. Las brujas y el Diablo

Por otra parte, era un personaje conocedor de la naturaleza humana, pues empleaba para sus curaciones la erudición ancestral en torno a las propiedades de las plantas, hasta podía ayudar efectivamente en casos de enfermedad. En la bruja se insinúa la curandera que está en contacto directo con los fenómenos naturales, estigmatizada cuando la práctica de la medicina cobró auge, atribuyéndole el empleo de las plantas medicinales (especialmente del “espíritu de las plantas”) para fines tóxicos y dañinos. Es revelador encontrar a las brujas vinculadas a la fertilidad, al control de meteoros o como guardianas de ritos de fecundidad (Brasey, 1999, 23-25). Con el tiempo, estas actividades se vuelven en su contra, pues terminan por ser acusadas de dañar cosechas; secar los frutos; provocar granizo, viento y tempestades; originar impotencia en hombres y esterilidad en sus mujeres y hasta provocar la muerte de los niños.

Por regla general se le describe como mujer vieja, de enorme fealdad y despiadados sentimientos, que recorría grandes distancias para asistir a sus reuniones con el Diablo, montada en una escoba. El filósofo Reginal Scot en el siglo XVI las describe minuciosamente (Donovan, 1989, 96-97) en *Descubrimiento de la brujería*:

Las brujas son, por lo general, viejas, lisiadas, lagañosas, pálidas, desgreñadas y llenas de arrugas; pobres, hoscas, supersticiosas... Son encorvadas y deformes, y sus rostros reflejan melancolía para horror de todos los que las ven, chochean, gruñen y son rabiosamente malévolas.

J. Michelet sostiene que estos personajes no siempre eran mujeres desagradables, sino algunas fueron estigmatizadas precisamente por su belleza, que provocaba envidia entre sus semejantes (Michelet, 1984).

*El pacto con el Diablo y sus nuevos poderes.* La bruja es “aquella que conociendo la ley de Dios intenta realizar alguna acción mediante un acuerdo con el Diablo”, decía en 1580 Jean Bodin. De esta forma, adquirirían poderes de índole sobrenatural a cambio de ofrecer su alma al Diablo (lámina 2). Esos poderes eran necesarios para encantar a sus enemigos o dañarlos mediante sortilegios.

Lámina 2. Las brujas entregando a sus hijos al Diablo



Incluso provocaban males entre animales y cosechas, como mencionamos, empleando algunos desechos del cuerpo de sus víctimas, como cabello, uñas o esperma. En contraparte, la gente común podía recurrir a contrahechizos para neutralizar el daño provocado, como colocar sal en la cuna de infantes, sábanas, puertas o en la entrada de la vivienda,<sup>2</sup> poner una herradura, ramitos de job, madera del árbol de serbal, verbena y la hierba de san Juan o hipérico<sup>3</sup> (Brasey, 1999, 32).

Ciruelo (en 1541) aludía a los poderes adquiridos por las brujas:

A esta nigromancia pertenece la arte que el diablo ha enseñado a las brujas o jorguinias hombres o mujeres que tienen hecho pacto con el diablo, que untándose con ciertos unguentos y diciendo ciertas palabras, van de noche por los aires y caminan a lejanas tierras y hacen ciertos maleficios (Ciruelo, Segunda parte, Cap. I, 37).

*La transformación.* Una de las cualidades adquirida por la bruja radica en transformarse a voluntad en otro ser, especialmente en formas animales. Ciertos animales establecen nexos con la fertilidad, como en el caso del sapo o la serpiente, pero también podía transformarse en gato negro, liebre o cuervo y aun admitía forma de árbol.

*El animal compañero.* La bruja creaba lazos profundos con los animales, pues solían convertirse en auxiliares mágicos para realizar sus actividades. Esos auxiliares eran designados como “criaturas del Diablo” (Brasey, 1999, 26) o “animal compañero”. Pueden clasificarse en dos grupos: aquellos relacionados con la noche o la muerte, como el gato negro, el cuervo, la araña (conectada con las facultades de la brujería [Toporov, 2002, 38]), la rata, el murciélago y la rana (esta última vinculada

<sup>2</sup> La sal simboliza la incorruptibilidad y se creía que alejaba a los malos espíritus.

<sup>3</sup> Cada objeto tenía como función conjurar a la bruja, alejándola de la vivienda.

al mundo ctónico, la enfermedad y la muerte en el contexto Occidental); y los animales emparentados con la fertilidad, como el sapo, la rana y la serpiente.

*Alimentos de las brujas.* Se creía que su alimentación preferida eran los productos lácteos, como leche y mantequilla (Brasey, 1999, 30), pero durante sus ceremonias –*Sabbath* y *Esbat*–, ingerían carne de animales e inclusive de seres humanos (lámina 3).



Lámina 3. Banquete con el Diablo durante el Sabbath

*El vuelo mágico.* Dado que el ritual más importante de las brujas, el *Sabbath*, tenía lugar en parajes solitarios y apartados de las poblaciones, pues elegían campos, bosques, cementerios, parajes consagrados, cavernas y encrucijadas, había que transportarse desde grandes distancias, pero durante el lapso de una noche. Haciendo uso de sus poderes, se pensaba que frotaban su cuerpo con ungüentos que ellas mismas confeccionaban, empleando psicotrópicos o grasa de niños,<sup>4</sup> y de esta manera emprendían el vuelo<sup>5</sup> para estar puntualmente en el bosque, donde el Diablo presidiría el rito bajo la forma de macho cabrío, asno, sapo, o algún otro animal (Rony, 1963, 155). En algunos grabados antiguos se observa a las brujas montadas en animales alados, en diablos e incluso en el conocido “caballo de Satán” (láminas 4 y 5). En este caso, el animal empleaba unas bridas confeccionadas con cuero humano. En la España del s. XVI no sólo se creía en el vuelo de la bruja, sino en que adquiriría conocimientos atribuidos al intercambio con el Diablo:

También las cosas que hacen las brujas o jorguinas son tan maravillosas que no se puede dar razón de ellas por causas naturales, que algunas de ellas se untan con unos ungüentos y dicen ciertas

<sup>4</sup> Los ungüentos para volar se elaboraban, de acuerdo con Reginal Scot, hirviendo a los niños en enormes calderos, de los cuales recogían las brujas la grasa de los niños pequeños (preferentemente sin bautizar), para cocerla en recipientes de bronce y retirando la parte más espesa que queda hervida en el fondo. Luego la guardan hasta que se presente la ocasión de hacer uso de ella.

<sup>5</sup> La escoba voladora podía sustituirse por una simple rama voladora o un palo, bastones, enrejados, vallas, una rueca, rastrillo, pala o una horca, mientras en el mundo mesoamericano la bruja vuela porque se transforma en guajolote.

palabras y saltan por la chimenea del hogar o por una ventana, y van por el aire y en breve tiempo; van a tierras muy lejos y tornan presto diciendo las cosas que allá pasan. Otras de estas en acabándose de untar y decir aquellas palabras, se caen en tierra como muertas, frías y sin sentido alguno, aunque las quemén o asierren no lo sienten, y donde a dos o tres horas se levantan muy ligeramente y dicen muchas cosas de otras tierras y lugares adonde dicen que han ido.

Otras destas que caen, aunque pierdan todos los otros sentidos, quédales la lengua suelta y hablan maravillosos secretos de las ciencias que nunca aprendieron, y de las santas escrituras dan declaraciones maravillosas de que se espantan aun los muy grandes sabios filósofos y teólogos (Ciruelo, Parte primera, Cap. II, 17).



Láminas 4 y 5. Las brujas emprendiendo el vuelo hacia el Sabbath

*Ceremonias y rituales.* El pacto entre la bruja y el Diablo tenía lugar en el *Sabbath*,<sup>6</sup> auténtico rito iniciático que incluía bautismo por inmersión en agua. Concurrían alrededor de 40 o 50 personas, pero los grandes *Sabbaths* congregaban hasta seis mil adeptos. El ritual iniciaba a la “hora de las brujas”, es decir, a las doce de la noche, y terminaba con el canto del gallo (Donovan, 1989, 88). Los *Sabbaths* principales eran trimestrales y solían escenificarse en días festivos de enorme importancia para el calendario cristiano: el 2 de febrero, día de la Candelaria; el 3 de mayo, celebración de la Santa Cruz; el 1º de agosto, fiesta dedicada a las primicias, y el 1º de noviembre, fiesta del All Hallow E’en (Murray, 1986, 101). Resulta significativo observar que el ciclo anual, de acuerdo con la división que realizan las brujas para sus rituales, se divide en cuatro partes que forman precisamente una cruz. Además, estas fechas concuerdan con el inicio y fin del ciclo agrícola, asociándose nuevamente con la fertilidad.

Durante el *Sabbath*, los asistentes efectuaban su culto encabezados por el Diablo. Era el momento justo de la iniciación, el bautismo, confirmaciones y bodas. En seguida, proseguían con la danza procesional, la cual finalizaba formando una rueda donde bailaban de espaldas y girando en

<sup>6</sup> El *Sabbath* es una ceremonia cuyo origen se sitúa en Toulouse entre 1330 y 1340.

sentido inverso a las manecillas del reloj (Murray, 1986, 91). Ya entonces se elaboraban los elixires y compartían el secreto de plantas venenosas, sortilegios y palabras encantadas. Proseguían con un festín, en el cual ingerían animales, carne de ahorcados y niños. En seguida, confesaban públicamente sus actividades malignas, signaban nuevos pactos entre brujas y Diablo, lo cual incluía la ceremonia del beso y, al finalizar el rito, tenían acoplamientos sexuales contra natura.

El Papa Gregorio IX, creador de la Inquisición, en la bula de 1232 da la versión de la Iglesia en torno al rito iniciático ocurrido durante el *Sabbath*. Llama la atención el Diablo con figura de rana o sapo, antigua deidad de la fertilidad o la resurrección en varios sistemas mitopoéticos de Europa:

Cuando se recibe a un novicio y se le introduce por vez primera en la asamblea de los réprobos, se le aparece una especie de rana; otros dicen que un sapo. Dándole algunos un innoble beso en el trasero, otros en la boca, chupando con la suya la lengua y baba del animal [...]. Avanzando el novicio llega hasta un hombre de prodigiosa palidez, de ojos negros, con el cuerpo tan delgado y extenuado que parece que las carnes todas le faltan y que no tiene más que la piel y los huesos. Bésale el novicio y nota que está frío como el hielo. Luego de que le ha besado, todo recuerdo de la fe católica desaparece de su corazón. A continuación se sientan todos para hacer banquete (Caro Baroja, 1990, 104-105).

Una vez concluido el *Sabbath*, volvían las brujas a sus poblaciones con el firme deseo de regresar a la próxima celebración.

*El pacto con el Diablo*. Era de la mayor trascendencia el pacto entre el Diablo y la bruja. Debía ser expreso, sin que quedara duda de su aceptación. En ese momento, la bruja renunciaba a Dios y a su bautizo, se comprometía a servir al demonio, hacer todo el mal que pudiera y dejar al Diablo cuerpo y alma después de muerta; en compensación, el Diablo compartía los secretos del *maleficium*, la posibilidad de volar y transformarse y usar sus poderes: “Satanás prometió que serían extremadamente felices después de esta vida –decía Bodin en *Fléau des Demons et Sorciers*–, lo que les impide arrepentirse y mueren obcecadas en su perversidad” (Murray, 1986, 103). El convenio exigía renegar de Dios, maldecirlo y blasfemar, hacer homenaje al Diablo, adorándole y, sacrificando en su honor, dedicarle sus hijos –matándolos antes del bautismo–, consagrarlos a Satanás en el vientre, hacer propaganda de la secta, jurar en nombre del Diablo, cometer incesto, matar a los semejantes y a niños pequeños para cocimiento, ingerir carne humana y beber sangre desenterrando a los muertos, matar mediante venenos y sortilegios, causar la esterilidad en campos y hombres, matar ganado y copular con el Demonio (Caro Baroja, 1990, 153).

#### *La maga en el contexto prehispánico*

En el mundo mesoamericano no existía un personaje equivalente a la bruja, y por ello no puede hablarse de una práctica de brujería diabólica o de culto al Diablo en estricto sentido. El panteón de

los dioses prehispánicos, por otro lado, tampoco contenía a ningún personaje con funciones similares a las del Diablo, como responsable del mal en el mundo y obstructor de la voluntad divina. Los dioses prehispánicos, usualmente benéficos, también podían sancionar duramente a sus fieles si no les retribuía la deuda contraída con ellos, mediante el pago de ofrendas, rezos y sacrificios. A lo largo de la Colonia, los evangelizadores asumieron que las magas y los magos, adivinos, conjuradores de meteoros y hechiceros indígenas se consagraban a actividades inspiradas por el Diablo. José de Acosta decía en 1590 en su *Historia natural y moral de las Indias* sobre los magos y sus prácticas:

Y es cosa infinita la gran multitud que hubo de estos adivinos, sortílegos, hechiceros, agoreros y otros mil géneros de falsos profetas, y hoy día dura mucha parte de estas pestilencias, aunque de secreto, porque no se atreven descubiertamente a usar sus endiabladas y sacrílegas ceremonias y supersticiones [...]. Señaladamente hubo un género de hechiceros entre aquellos indios... que son como brujos y toman la figura que quieren, y van por el aire en breve tiempo largo camino, y ven lo que pasa; hablan con el demonio, el cual les responde en ciertas piedras o en otras cosas que ellos veneran mucho.

Estos sirven de adivinos y de decir lo que pasa en lugares muy remotos antes que venga pueda venir la nueva; como, aun después que los españoles vinieron, ha sucedido que en distancia de más de doscientas o trescientas leguas se ha sabido de los motines, de las batallas y de los alzamientos y muertes, así de los tiranos, como de los que eran de la parte del rey y de personas particulares el mismo día y tiempo que las tales cosas sucedieron, o el día siguiente, que por curso natural era imposible saberlas tan presto. Para hacer esta abusión de adivinaciones se meten en una casa cerrada por dentro y se emborrachan hasta perder el juicio, y después, a cabo de un día, dicen lo que se les pregunta [...]. También sirven de declarar dónde están las cosas perdidas y hurtadas; y de este género de hechiceros hay en todas partes (Acosta, Libro V, Cap. XXXIV, 37).

En este contexto, conocemos que los nahuas y otros grupos de Mesoamérica practicaron la magia (metafórica y metonímica), el manejo de los meteoros y fenómenos atmosféricos y la adivinación de los destinos empleando múltiples recursos (lectura del maíz, de agua, libros). En el terreno de la magia existían un sinnúmero de personajes con amplias funciones mágicas: curar enfermedades, provocar daño a los hombres, robar el *tonalli*, cometer robos proyectando una de sus entidades anímicas, elaborar remedios curativos, etc. Esos personajes eran magos y solían llamarlos *temacpalitotique*, *nahualli*, *teciuhltlazqui* o *tlacatecólotl*. El búho, animal que integra el nombre del *tlacatecólotl*, “hombre-búho”, estaba ligado a lo funesto, y era emisario del Mictlan, de donde procede su carga negativa. En este complejo de magos, hechiceros y augureros mesoamericanos, sólo conocemos el nombre de una mujer, la *mometzcopinqui*, “desarticularse los huesos de los pies”. Esta maga integraba el complejo de los *tlacatecólotl* (López Austin, 1967, 92-93). Desafortunadamente, ignoramos sus funciones, aun cuando sabemos que ejercían prácticas hostiles como las del *tlacatecólotl*.

Sahagún atribuye a magos, nahuales o conjuradores de granizo el augurio de enfermedades o la abundancia y carencia de lluvias para las cosechas. Llevaban una vida muy dura, de continua



penitencia. Su condición de mago ya se manifestaba desde el vientre materno, del cual desaparecía misteriosamente hasta en cuatro ocasiones, anunciando de esta forma un destino extraordinario. El mago “se decía conocedor del lugar de los muertos, conocedor del cielo” (Sahagún, Apéndice III, 904), pues podía realizar en sueños o bajo la ingesta de algún psicotrópico, viajes extáticos al otro mundo, la morada de los dioses y los seres sobrenaturales por un eje, situado en el ombligo de la tierra. El mago, especialmente el *tlacatecólōtl*, provocaba daño a la gente sangrándose sobre ella o encantándola, inducía desmayos o pintaba las paredes de las casas para que muriera algún ocupante (Sahagún, Apéndice III, 905). En este ámbito resalta el mago conocido como “El destrozador”, quien en el patio de los señores llevaba a cabo un acto notable de desmembramiento:

se corta y pone aparte sus manos, sus pies, en otra parte sus coyunturas; por todas partes va poniendo (lo que se corta).

Pues cuando ya se ha destrozado todo lo tapa con una manta de color rojo: con eso otra vez crecen, brotan, se levantan, como si no hubiera sido destrozado nada parte a parte. Entonces se descubre (Sahagún, Apéndice III, 906).

Las magas o “mujeres malas”, como las designa Sahagún, practicaban la adivinación o la curación. Sus procedimientos incluían adivinación mediante la lectura de maíz o agua, y curaciones que consistían en extraer la enfermedad mediante succión; en este caso, se le nombraba “Chupa-gente” (Sahagún, Apéndice III, 906). Provenían de varias clases sociales: si era noble, se dedicaría a embaucar y podría transformarse en animal;<sup>7</sup> si era macehual, se reservaría a embaucar, hechizar y encantar; eran llamados *temacpalitotique*, en el caso de los hombres, y *mometzpipinque* en el caso de las mujeres (Sahagún, L. IV, Cap. XXXI, 248). Sus acciones eran ejecutadas en días con signo noveno.<sup>8</sup>

El poder del mago se alojaba en el *tonalli*, fuerza asociada particularmente a las funciones del pensamiento y la conciencia, de naturaleza eminentemente cálida (López Austin, 1989, 219, 236), la cual permitía al mago establecer un vínculo directo con el mundo divino. El *tonalli* estaba protegido por el cabello a tal punto que si se cortaba (especialmente en la coronilla) podía ocasionar pérdida del “poder que tenían de hacer hechicerías y maleficios; con esto acababan su mala vida muriendo” (Sahagún, L. IV, Cap. XXXI, 248).

Mendieta alude al *tlacatecólōtl* como “fantasma” o “cosa espantosa” y lo relaciona con el demonio. Este personaje espantaba a los indios aun en la Colonia para “hacerles vacilar en las cosas de la fe cristiana” (Libro II, Cap. XII, 94-95). El *Tlacatecólōtl* se suma al conjunto de seres sobrenaturales que actuaban durante la noche para provocar espanto. Sahagún refiere diversas apariciones nocturnas, como las estantiguas, ilusiones de Tezcatlipoca, cuya visión provocaba la muerte o el cautiverio para los guerreros; los fantasmas sin pies ni cabeza, que gimen

<sup>7</sup> Deben incluirse a los nigromantes y hechiceros que realizaban sus tareas mediante artes maléficas.

<sup>8</sup> Preferentemente realizaban sus acciones durante los días *chiconahui miquiztli*, *chiconahui itzcuintli* o *chiconahui malinalli*.

lastimeramente mientras ruedan por el suelo, asimismo ilusiones de Tezcatlipoca y mal agüero para quien los veía, pues provocaban la muerte en la guerra o enfermedades (como la pérdida del *tonalli*); una mujer enana de largos cabellos, *cuitlapanton* o *centlapachton*, personaje de mal agüero, cuya visión producía la muerte; la calavera del muerto, que aparecía ante viandantes para saltarles sobre las pantorrillas; difuntos amortajados que emitían gemidos lastimeros o Tezcatlipoca transformado en animal, especialmente el lobo, que presagiaba desgracias o robos (Sahagún, L. V, Cap. XI, 275-277).

Torquemada, por su parte, nos habla de brujas y brujos con facultades de transformación, que solían aparecer en los cerros en forma de lumbre: “esta lumbre de presto la veían en otra parte muy lejos, de donde primero se había visto” (Torquemada, Libro VI, Cap. XLVIII, 83). Así, los brujos que se manifiestan como fuego o “bola de fuego”, en este caso reciben el nombre de *tlahuipuchli*, “El sahumador luminoso”.

*Conjuros y supersticiones sobre magos y brujos.* Existían algunos procedimientos para impedir a los brujos dañar niños, campos de cultivo o viviendas. Era imprescindible “estorbar los efectos naturales o adelantarlos de manera que todos entiendan” pues “tienen tan pegado el corazón y los sentidos a todos sus embustes, que es muy de temer que darán la vida primero que dejarlos” (De la Serna, 344-345). Sahagún menciona una curiosa superstición que aún persiste en las concepciones actuales: para evitar el ingreso del brujo a la casa durante las noches debían colocar tras la puerta de la vivienda o del patio una palangana con agua y dentro una “navaja de piedra negra, con el fin de que el mago se viera en el reflejo del agua con la navaja dentro. Con esta acción el mago se espantaba, huía y no volvía más a esa vivienda” (Sahagún, Libro V, Cap. XXVII, 284). De la Serna destaca la misma práctica para la crianza de los hijos durante la Colonia:

Para que los brujos y brujas no entrasen en sus casas a hacer daño a sus hijos, ni a ellos, usaban de poner a la puerta de su casa o en el patio de ella una navaja de piedra negra en una escudilla de agua, porque decían que en viéndola allí el brujo, luego echaba a huir, y no osaba entrar (De la Serna, 215).

El *tlacatecótlotl* y otros magos del mundo prehispánico que tenían funciones precisas en el sistema cosmológico, no encuentran paralelo en la tradición cristiana. No obstante, en un intento por imponer su religión, los predicadores paulatinamente asimilan a los dioses prehispánicos con demonios o a personajes divinos del mundo grecolatino, como recurso para combatir viejas creencias arraigadas en las conciencias del pueblo. El *tlacatecótlotl* se vinculó con el Diablo, como lo certifican ciertos documentos (cartillas, doctrinas y tratados) de evangelizadores como fray Andrés de Olmos (Baudot, 1972, 349-357). No obstante, *tlacatecótlotl* y el Diablo son seres de diferente naturaleza, pues mientras el primero pertenece al mundo humano (aun cuando posee poderes sobrenaturales), el Diablo puede ubicarse en un contexto divino. La *mometzcopinqui*, por su

parte, aun cuando sus acciones la sitúan en el terreno de la magia, del manejo de lo sobrenatural, posee poderes limitados y una existencia efímera. Al carecer de equivalente en la tradición cristiana, paulatinamente incorpora en su representación y funciones al estereotipo de otra mujer, la mujer estigmatizada por sus habilidades curativas, su trato con la naturaleza y los muertos, la bruja, discípula y devota del Diablo en el mundo occidental.

En la iconografía del México antiguo hallamos personajes ataviados con disfraces de animales con el fin, probablemente, de aprehender su poder y cualidades, o bien encarnando a una divinidad mediante su disfraz. Un ejemplo de ello es un personaje con disfraz de ave del sitio que se distinguió por su militarismo en el valle Poblano-tlaxcalteca, Cacaxtla. Esta población estaba habitada por los olmeca-xicalancas, alrededor de 700 a 900 d. C. Las pinturas magníficamente conservadas –con evidente influencia maya y teotihuacana– forman dos murales que cuentan una historia en imagen altamente compleja: en el edificio B, donde podemos apreciar un hombre-ave, se relata una batalla; y en el edificio A es posible seguir un relato en torno a la fertilidad de la tierra (Lombardo, 1995, 31-33). La guerra y la fertilidad constituían dos motivos relevantes en la cultura militarista y agrícola de la época. En el mural de la batalla puede apreciarse al personaje-ave circundado por una cenefa con motivos acuáticos (tortugas, serpientes de agua, caracoles) y rodeado por una enorme serpiente azul preciosa. Parece un guerrero con su vestimenta para la contienda. Resalta porque tiene el cuerpo pintado de negro sobre su vestimenta de guerrero y lleva disfraz, probablemente de guajolote: en lugar de calzas luce enormes patas, sobre los brazos cuelgan las alas y en la cabeza destaca como un gran casco o yelmo, la cabeza del animal con su gran pico. En Cacaxtla el guajolote fue deificado en el cerro *Chalchiuhtotolin* (Piña Chan, 2000, 109). Probablemente este actor auxilió a los guerreros en la batalla florida o como guerrero invoque mediante el disfraz los poderes del Dios de dioses, de *Tezcatlipoca*.

En el mundo prehispánico había innumerables magos. López Austin consigna al menos cuarenta variedades. Uno ellos es el *tlacatecólol*, quien embrujaba o hechizaba a las personas, dañaba mediante enfermedades o envenenamiento y provocaba la muerte. Era una persona temida, pues era dueño de embrujos y conocedor del reino de los muertos y del mundo donde habitan los dioses (López Austin, 1967, 88-90). Por esta acción, el mago *tlacatecólol* fungía como chamán, especialista en el tránsito al otro mundo. Una de sus facultades radicaba en la transformación en formas animales, como se ha visto, acción propia de los dioses. Sus poderes provenían de dos fuentes: por aprendizaje de las artes o bien por haber nacido bajo una fecha con signo propicio, como los días *ce ehécatl*, “uno-viento”, signo regido por *Quetzalcóatl*, o el día *ce quiáhuil*, “uno lluvia”, tutelado por *Tonatiuh*.

La maga *Mometzcopinqui*, igual que el “Hombre-búho”, nació con fortuna adversa, el día *ce ehécatl*, “uno viento”, gobernado por Quetzalcóatl, divinidad del aire, vientos y torbellinos en su advocación de *Ehécatl*. Adquiere sus poderes por dos vías: en la primera, gracias a las facultades adquiridas por su fecha de nacimiento, obtuvo la facultad de transformación, asumiendo formas animales, o por aprendizaje, pues “sabía toda suerte de hechicerías y maleficios” (De la Serna, 169). Usualmente los magos llevaban una vida de adversidades y se ganaban el sustento precariamente.

Nutini y Roberts encuentran recientemente abundantes muestras de relatos de brujas en Tlaxcala, así como una creencia muy extendida (que incluso comprende al valle poblano) en el nahual, personaje masculino o femenino con poderes sobrenaturales aprendidos de sus antepasados para transformarse en animales (perros, cerdos, coyotes). Como las brujas de Cholula que examinaremos, las tlaxcaltecas practican la succión de sangre de infantes y adultos (Nutini y Roberts, 1993, 54). Se trata, dicen los autores, de “brujas chupa-sangre”, seres terribles y repulsivos, cuya personalidad diabólica provoca zozobra a los campesinos. Nutini y Roberts la designan empleando el nombre náhuatl del brujo *tlahuipuchtli*. Las brujas *tlahuipuchtli*, según esto, han adquirido poderes para transformarse en animales. Sus acciones consisten en atacar a niños, pero sin excluir a los adultos (1993, 54). Adquirían la forma de guajolote o se transformaban en asnos, perros, gatos, gallinas, patos, buitres, cuervos, pulgas, hormigas, animales pequeños e insectos, haciendo uso de un saber adquirido mediante la transmisión directa de sus padres o por adoctrinamiento de otra bruja (Nutini y Roberts, 1993, 55).

#### *La bruja en la tradición oral actual de Cholula*

Las antiguas magas *mometzcopinque* de la tradición prehispánica, fusionadas ahora con las brujas discípulas del Diablo, muestran rasgos del estereotipo del personaje occidental, pero sin disminuir sus atributos autóctonos.

La bruja actual de acuerdo con la visión de los cholultecas usualmente es una mujer, pero además hay “brujas-hombre”. No se diferencian de la gente común, salvo por sus prácticas dañinas, destinadas a lastimar a niños recién nacidos; son mujeres que viven en sociedad e incluso forman una familia, si no son descubiertas y sacrificadas como sanción por sus acciones. Adquiere sus poderes bien por signar un pacto expreso con el Diablo, con quien comprometen su cuerpo y su alma, bien mediante el estudio de textos oscuros o el aprendizaje de artes malignas. Uno de sus objetivos reside en obtener de manera perentoria la sangre de niños pequeños, preferentemente de recién nacidos aún sin haber recibido el sacramento del bautismo, iniciación a la fe cristiana para la remisión de los pecados, para alimentarse con ella. La sangre representa la vida, pero para la bruja

significa el sustento primordial para subsistir, porque después de haber “compactado” con el Diablo, ya no puede ingerir otro alimento.

Su táctica radica en identificar, en un primer momento, las familias con niños recién nacidos; en seguida, durante la noche, transformarse en guajolote, haciendo uso de sus artes mágicas, para ingresar a la vivienda y atacar finalmente al infante, extrayéndole la sangre. A veces se anuncian mediante “bolas de fuego” visibles en los cerros, que se trasladan velozmente hacia las poblaciones donde se transfiguraban en guajolote. Las bolas de fuego poseen como referencia prehispánica a *tlahuipuchtli*, mago que echaba fuego por la boca en sus andanzas por los cerros. Son numerosos los testimonios y vivencias personales de mujeres que aseguran haber perdido a sus hijos por la bruja.

El pacto entre la bruja y el Diablo merece una mención especial. Durante el contrato o pacto, el Diablo promete a la mujer el poder suficiente para transformar su condición existencial y convertirse en bruja, esto es, facultades para preparar pócimas, volar, hacer *maleficium*, transformarse. La bruja, por su parte, proporciona almas de niños recién nacidos, sin bautizar, además de ofrendar su cuerpo y alma.

#### *Imposición de la naturaleza de bruja*

Al inicio de los relatos encontramos a la mujer carente de poder para ser bruja, pero aún en posesión de su alma y sin la necesidad de alimentarse inevitablemente con sangre humana. Una vez signado el pacto, y ya adquiridos los poderes para transformar su condición de mujer a bruja, tenemos al personaje que debe succionar la sangre de los niños para subsistir, una vez que ha comprometido su cuerpo y alma al Diablo:

había una mujer que le chupaba a los niños la sangre, eso nomás oyo decir que había una bruja y que, que esa bruja era una señorita, y que una señorita se llegó a casar aquí en San Andrés, y que es el, a la hora que dormía con su señor le hacía guaje, salía, pos salía a hacer maldades a las criaturas, dicen que le dejaba puesta la almohada pa que lo sintiera que ahí está el señor. Y ella se ponía del aventador del brasero que soplabo, ora ya no se usa eso, laventador, con ese volaba y dejaba una pierna en el *tlecuile*, nomás se iba con una, y volaba con el aventador ¡y a chupar los niños! Entonces decían que el marido que se casó con ella estaba muy bonita la mujer:

–Pos come, come.

Le daba de comer carne: no. Le daban de comer sopa: no. Le daban de comer arroz: no. Le daban de comer quelites: no. Bueno, ¡pos que carambas come la mujer, no! ¡Pos que nada más le gustaba sangre, pero sangre de niño!

Entos dicen que ese marido le aconsejaron, dice:

–No, pos sí sale, tu mujer es bruja y sale, ¡quémallo la pierna!

Se salió el hombre, se levantó y le quemó la pierna con, con basura, fue bruja de veras. Tantos comentarios que salen.

[E: ¿Le, le quemó la pierna y ya cuando regresó ya...?]

Aja, ya se quejaba la señora, ya lloraba por su pierna, que le ardía, que le ardía, ¡era bruja! Ya la tenía quemada. Pos tantas cosas que vienen pasando (Pedro Ehécatl, “La bruja”).

El Diablo es artífice de la transformación del estatuto ontológico de la mujer, es quien la manipuló previamente para despertarle deseos de ser bruja: ya puede volar, transformarse y atravesar las viviendas por pequeños resquicios, pues ha adquirido poder:

dice que a ellos se les reflejaba una cosa roja tras de ella, y que era el Demoño porque supuestamente eso lo hacía [las acciones malignas] pero porque ella tenía pacto con el Demoño, con el Diablo, o sea, que ella hacía todo eso pero porque el Demoño la ayudaba, sí, no nada más por ella misma ni por ella solita (Anciana, “¡La comadre es bruja!”).

La bruja obtuvo poderes para efectuar complejas tareas, pero el contrato es asimétrico, pues mientras el Diablo aparentemente transmite poderes que no pierde en el intercambio, la bruja pierde cuerpo y alma y almas de niños indefensos. Del mismo modo, altera sus hábitos alimentarios, como refiere Agustina:

Que dicen que se quita sus patas y sus, se pone sus alas y quién sabe que otra cosa y ya se va, sí, para que vuelas, sí, sí, sí, porque vuelas, vuelas

[¿Y esas brujas que hacen?]

¡Chupan niños! Tiene años, orita ya no hay nada de esos, ya no [...], se desatornillaban y dejaban enterrado en el *tlecuile* su, sus piernas y sus manos. Se ponían alas y ya se volaban porque se volaban, se iban de noche a chupar, llegaban, traían la sangre de su barriga y volvían dentro de una olla, y a otro día se lo comían ¡Ay, no!

[¿Y las piernas para qué se las quitaban?]

¡Pos para que pudieran volar!

[¿Y eran mujeres?]

Mujeres, sí, mujeres. Tenían sus maridos y todo, pero pos a veces no se daba cuenta el marido, lo dejaba ahí así, durmiendo, y ellas se iban a hacer sus maldades.

[Para hacer eso hay que tener poder, porque no cualquier mujer puede]

Pos sí, tiene poder porque sin poder no, no hace uno nada.

[¿Y cómo tienen ese poder o qué?]

Pos lo ayuda el, le digo a usted, el compadre que dicen. Sííí [...], se llevaba puercos, le digo a usted, animales de, guajolotes, sí, sí.

[¿Y por qué ponen sus piernas en el *tlecuile*?]

¡Pos quien sabe qué contendrá eso! Algo ha de contener, porque sino no las dejarían... sino las dejarían tirado, no, pero las encuentra el marido, los avienta. Mjú. Mientras, mientras los deja tapado con la ceniza, ¿cómo va a saber el marido on tá la pierna? La dejó escondida, sí (Agustina Técutl, “La bruja cambia de patas”).

### *El vuelo y la transformación*

Las brujas de la tradición actual se transfiguran en guajolotes para elevar el vuelo. Así, “desatornillan” una o ambas piernas y las mudan por las patas del animal; complementa su metamorfosis colocándose alas o aventadores en lugar de brazos, para concluir el disfraz agregando el pico:

Aquí, aquí vivía una señora que se llamaba doña Lupita, ¡su niño deveras lo chupó la bruja!, supimos que, este, los chupó.

Yo me ha querido pasar cuando crié mis hijos, este, bien que se oye que azota sus pies, así hace ¡tra, tra, tra! [golpea sobre la mesa simulando el sonido] cuando está uno durmiendo, no sé si no está de Dios o no se, junto es que, este, crié a miya que ya está así como su tamaño de usted, este, tá en México y cuando era chiquita, este, oyí que taba haciendo así ¡tra, tra, tra!, como no tenemos cama, durmimos en un petate, estábamos acostados, estaba yo durmiendo y la niña pus está así junto, junto de mí y oyí que taba haciendo así ¡tra, tra, tra!, taba haciendo tras, tra, tra!, como guajolote cuando está pisando el suelo, este, está haciendo así, ¡tra, tra, tra! Y yo que entre sueño que loigo, estaba mi mamá junto y le algo así:

-Oye ¿quién hace ruido?

Tove hizo así ¡tra, tra, tra!, y, y lo logró oírlo y me dice:

- ¡Tu hijo!, dice, ¿lo, lo hicites, le pusistes algo?

Digo:

-No, se me olvidó.

Dice:

-¡Pus es la bruja!, dice, esa es la bruja, dice, que hizo ruido, ¿pos quien va hacer ruido?

En la punta del petate, adonde está libre, allí hacía ruido, así ¡tra, tra, tra! Y después ya, ya crié hijos, pero ya les pongo un espejo en la cabecera. Pus dice que pa la bruja que no, que no lo vaya a chupar porque luego dicen que uno nomás se duerme y lo agarre y lo, hasta por los pies de uno, hasta por allá lo deja chupado, de por acá y todo.

[¿Y ya... se mueren los niños?]

Se muere, uno tá durmiendo, pus se muere, pus lo deja chupado, lo deja allí tirado, lo encuentra usted ya bien moreteado y ya se murió, quien lo llevó hasta allá, si lo tiene aquí junto de usted que va hacer hasta por los pies, pero eso dicen que la bruja así hacía, digo asté que esta señora de esta casa dicen que le chupó su niña, tenía su niña, lo encontró de verse hasta sus pies taba.

[¿Y eso apenas?]

No, ya que tiempo, ya hasta se murió la señora, ya nomás vive su, su hija, ya nomás vive su, su hija, pero esa señora dicen que, este, le chupó la bruja su niño. Yo le digo a usted, mi hija oía yo el ruido así, mi hijo, el primer que ni sabía yo cómo se criaba un hijo, el mayor, ese estaba yo hasta la colonia Amor, este, taba yo en un rancho y, este era su papá, su papá era de allá de, de por allá en un, una hacienda, en la Hacienda de la Providencia que estaba así [...], allá estaba yo que, malvado vaquero, que me deja llevarla, me llevó hasta allá y allá vivía yo con mi primer hijo, él ya se jue, entons entraban a la una de la mañana a ordeñar las vacas, este, ya se jue, ya se jue a atender, ya se metió en el establo y yo ya me quedé, estaba yo durmiendo, él ya se fue, ya se jue a ordeñar las vacas pero era como de aquí hasta allá atrás, como allá en la otra casa que sigue, taba allá el establo y después cuando estoy durmiendo, cuando oigo que tocan, que tocan rápido y corriendo le digo:

- ¿Quién? le digo.

La señora me dice:

- ¡Te usted lista, dice, porque la bruja ahí anda!, dice, ¡allí está, allá se sentó!

Dice que se sentó por allí, dice que era una bola de lumbre así, grande, dice:

-Te usted lista, dice, porque la bruja lo anda rodeando a usted, este, con el niño, quiere usted su niño, póngale usted el espejo, un cajete de agua o, este, póngale usted, dice, un... dos agujas en cruz. De todo me dijo corriendo, y era mi primer hijo. ¡Pus yo qué sabía que si había brujas! Yo no sabía yo, que me dice corriendo en la puerta, dice:

-Porque la bruja, dice, ya está hasta allí y, dice, atiéndalo usted.

Dice que estaba así como a una cuadra que vio, vio ella una lumbre, dice:

-Ya se había sentado aquí, dice.

Dice que arriba el techo ya estaba la lum, la lumbrota así, pero ella, este, quien sabe cómo lo vio o como estuvo de Dios o cómo lo vio y dice que salió y entonces se jue la lumbré así, se jue a poner por allá, y ella que me toca y ya de entonces tuve preocupación. Yo como el primer los queremos mucho, el primer hijo, digo:

– ¡Ay, no...!

Las tijeras en cruz o la aguja en cruz o en su sombrero del señor que esté boca, boca arriba, dice que el sombrero del señor ha de estar boca arriba.

[¿Y eso para qué?]

Pa que no entre, pa que no entre la bruja, pa que se espante y el agua porque se ve allí y el espejo también se ve allí, se vaaa, ella misma se espanta, bueno, dicen que ella misma se espanta.

[Y dicen que se desatornilla los pies, que se los quita y que los deja en...]

En ese *tlecuile*, eso dicen, que deja que, que los dejan en el *tlecuile*. Pues están compactadas con... pues de veras con el otro [...], pues se ponen sus pies en forma de guajolote, por eso, por eso se oyen que hacen así, clap, clap, clap. Cuando ya van a hacer su maldad, como ya entraron, se oye que se hace así, clap, clap, clap. Yo lo oí, lo oyí, cuando crié a mis hijos, cuando crié a mi hija lo oyí que hacían así, pero como que azotaban, como que un guajolote tá, este, pistiando el suelo y dicen que es, es la bruja, yo esa vez me dijeron, después ya lo puse siempre, pongo las tijeras, lo abro que quede como en cruz en mi cabecera, un espejo chico así, paradito allá junto del niño y allí se pone para que no, este, entre la bruja, yo así crié mis hijos.

[¿Cuántos tuvo usted?]

Cuatro, así, así siempre los crié (Maura Cuatlego, “La bruja”).

La bruja por su singular disfraz de guajolote adquiere la facultad de penetrar por todos los espacios, de moverse a voluntad, incluso por resquicios pequeños e inaccesibles:

Las brujas, yo me contó mi papá y mi mamá, que ya no viven, que Dios los tenga en descansa en paz su alma, me contaron que esa, esa hermana de mi papá que tenía sus niños, un niño que no tenía mucho que había nacido y entonces en ese tiempo se oía decir mucho de las brujas, que nomás vían una alumbrada que encendía y apagaba, una alumbrada grandecita, como lucero en, este, prendía y apagaba, entos es seña de que la bruja venía a la casa, que esa bruja entraba hasta en el agujero de una chapa.

[¿Cómo?]

Sí, que entraba. Pos ¿cómo le hacía? quien sabe, que bajo la puerta, no sé cómo en, la cosa que entraba y es la que chupaba a los niños, pues yo creo al llegar ahí se transformaba en forma de guajolote o zopilote, vaya a determinar que animal, se transformaba, y ahí a, a chupar la sangre, pues yo creo con el pico que traiba, ya ve usté un animal de esos que tienen pico pues pican fuerte, que pues, este, amaneció hasta mmm... Dicen que el niño amaneció hasta mordido, por aquí on tá el, los, estos de las, cómo se llama, las venas y todo eso, que amaneció hasta, amaneció hasta mordido el niño y amaneció junto a la puerta, cuando se dio cuenta la mamá, pos busca a su niño, se quedó bien dormida la mamá, busca el niño. ¡Ah! El niño está junto a la puerta, ¿el animal cómo salió? ¡Quién sabe!

[¿Muerto el niño?]

Niño ya, tuvo muerto ahí y ya, eso eran las brujas que asegún anteriormente hubo. Si fueron ciertos no fueron ciertos, eso fue lo que me contaron que así [...], que sí volaban pero en forma de un guajolote, se transformaba y se iba, se echaba a volar, mmm... Y, y, y que mucha gente de los que tenían sus niños pues, este, pues estaban pensando si no venía de nochi la bruja, no dormían bien, pero para eso dicen que para ellos les ayudaba mucho el espejo y las tijeras. Quién sabe si le contaron a usté lo mismo [...]. Bueno, el espejo y las tijeras pues yo creo contiene mucho, como el cuchillo cortante ahí, este, entonces ponían el



espejo junto del niño, y yo creo el animal llegaba ahí y yo creo se espantaba solo y se iba... Pos las tijeras ahí estaban ahí, también yo creo se espantaba al ver esas cosas, porque pos era gente, namás que se transformaban en otras, pues de haber, ha de haber libros en qué forma se transformaban las brujas y eso no ha usté hecho caso de buscar un libro de esos cómo se transformaban esos, y si lo hay, como usted ve, de haberlo sí lo hay, sí, si lo hay, en el tiempo aquel, porque en las librerías grandes ha de haber libros anticuados, del tiempo pasado. Cómo se transformaban esas gentes que les nombraban brujas, cómo se transformaban, eran gentes ¿por qué?, por medio de un estudio que tenían. Pues tenían que estudiar para, para transformarse, sí, como usted dice, para hipnotizar o cómo se dice, tons por eso hay libros, para eso (Francisco Tecuapetla Técuatl, "Las brujas").

Las brujas de Cholula desarticulan sus piernas, iniciando de esa forma su proceso de transformación para volar y dirigirse a puntos diversos del poblado, como los cerros o las viviendas donde moran los recién nacidos, dejando sus piernas en el *tlecuile* formando una cruz. Una ancianita nonagenaria refiere otro caso de la bruja a instancias de su nieto, un niño de cuatro o cinco años, conocedor de su tradición oral:

Niño: ¡Cuéntale el cuento del...!

Gregoria: ¡Shhh...! ¿Cuento? ¿Cuál?

Niño: El cuento cuando dice que dejaba su pierna e iba a chupar.

Gregoria: ¡Ah!... eso dice, ¡quítate!, estamos platicando. Dice que se chispaba su pierna la bruja y la dejaba en el *tlecuile* [...], platican las mujeres que, este, platicaban las personas que, que, este:

-¡Ya se murió su niña de fulana!

-¡Es que la chupó la bruja!

¡Ay! Yo no, yo nunca me hicieron maldad esos animales, eso jue como a diez criaturas. Decían:

-¡Ya la chupó la bruja!

Otras gentes ponían los, este, las tijeras en su almuada, esque un cuchillo, esque cartones colgados, miles de payasadas, allá.

[¿Y para qué era eso?]

Pa que no entrara la bruja ¿usted cree? No, yo nunca me creía en ese, yo crié a mis hijos (Gregoria, ¡Se chispaba su pierna la bruja!).

#### *Alimentación con sangre*

Con el auxilio del disfraz de guajolote, la bruja ingresa en las viviendas. Con el pico del animal succiona sangre por la fontanela, para almacenarla en su estómago. Verosíblemente también se apodera de su ánima, el *tonalli*, incrementando de esa manera su propia fuerza<sup>9</sup>:

Dice que chupaban los chiquitos, los niños chiquitos se los chupaban pero ahora ya no.

[¿Y cómo decían que se convertían en...?]

En totola, dicen, dicen, quién sabe, yo nunca lo vi, dice que parecía como totola y daba su luz fuerte y entraba a la pieza, pero pus yo ya no me tocó verlo, a lo mejor hasta me quería chupar a mí... pos sí.

[¿Y qué hacía (en el cuarto)?]

---

<sup>9</sup> Cfr. "La bruja", versión de Lucila Gómez.

Pos se chupaba lo, el niño chiquito, donde había niño chiquito. Pus el chiquito porque dicen que está dulce su sangre y ya nosotros ya no, que por eso que se los chupaba ellos

[¿De qué parte los chupaba o cómo...?]

Le chupaba, los dejaba mordido, ya se iba, se moría la criatura, dice, dicen los abuelitos, yo nunca me tocó (Lucila de Gómez, “La bruja”).

una señora que dicen que era bruja, era pinta, todo pinta era, sus manos, todo estaba pinta, estaba la señora pintado y decían que era bruja. Iba a echar tortillas con una señora que la ocupaba a que vaya echar tortillas, y entonces a veces dicen que la bruja, este, oyeron o vieron, quién sabe como, el señor salió, salió y que le echa de balazos, le echó de balazos y ese día no jue a moler la señora. Lo mandó a traír que vaya, que si hace favor con las tortillas, que lo vaya a hacer, y dijo que no, que estaba mala, que estaba mala y que no podía, que nomás que se mejorara.

Entons él cayó en cuenta y dice:

-Pues entonces, entonces ella es, dice, entonces es, dice, pus como, qué casualidad que yo tiré de balazos.

Y que le pegó con el palo, que quién sabe cómo nos platicaron, y que estuvo mala la señora y al fin que después se murió, pus yo creo la atendieron, vaya, andaba haciendo su maldad y se fijaron, este, de la mujer y se murió la señora, le pegaron y se murió. Que dicen que no, que ponen un, que cuando oí que preparan unos ocotes en cruz, con el ocote en cruz que se detiene, no se puede largar y entonces es cuando le pegan. Sí, se para, no se larga pero... con el ocote en cruz, quién sabe si ardiendo o sin prender, quien sabe, el caso es que me dijeron que, que así se hace para que no se vaya y esa señora yo creo que así le hicieron.

Nos platicaban que no quería comer, que siempre no quería comer y, este, que veían que cuando molía en su casa, cuando la iban a ver, que cuando molía, abajo el metate, así, tenía un jarrito así, chiquito, allí tenía, con ese se alimentaba de que chupaba a los niños y la sangre la tenía allí, y eso, eso se lo tomaba, por eso taba durando. No comía, nomás comía... se guardaba la sangre con un jarrito.

Otra señora de por allí también dicen que lo chupó la bruja su niño, pero ora como ya tienen su, sus roperos con su luna, ya no entran, ya protege, ya protege los roperos, lo duerme, tienen tocador y eso, ya no, ya no pueden (Maura Cuatlego, “La bruja”, segunda versión).

La bruja sacrifica al niño al extraer su sangre; simultáneamente conduce a la pérdida de su alma, aún en pecado original por falta del sacramento bautismal:

un día tuve el niño, el mayor, pero como soy ignorante, chica, no, no supe qué cosa es nahual, ya son las ocho y llora el niño y llora, es el mayor, y llora y llora.

- ¿Y ora que le hacemos al niño? No amanece.

Dice:

-Ya amaneció, ya son las cinco, mejor acuéstate, arrímalo al niño y nos acostamos.

¿Cómo cree usted que amaneció? Atiesa, así, su mollerita de aquí del niño, así como tecajete, ya sin color la sangre, fue como, no se, soy tonta (llora amargamente la anciana). Me dice un señor de allá de la vecindad:

- ¡Ese lo vino a chupar la bruja!

Se murió, como no, pero le chupó la cabecita, le chupó la sangre y así escurrió...

[¡Ah!]

El mayorcito, desde entonces ya no quise, ya no, nunca dormí (Candelaria Morales, “La bruja se chupaba los niños”).

Los niños muertos antes del bautismo permanecen en pecado. Por eso aumentan las posesiones del Diablo, dado que son almas que ha ganado a Dios. La bruja jugó un papel relevante en la contienda; ahora la muerte del niño la beneficia pues la sangre constituye su alimento, también favorece al Diablo, quien obtiene su alma para incrementar su reino.<sup>10</sup>

### *Conjuros*

Los poderes dañinos de las brujas pueden contrarrestarse mediante conjuros, según creen los cholultecas. Algunos recursos, de orden mágico, hallan correspondencia en la tradición indígena, otros en cambio apuntan a la concepción cristiana:

*Agua y navaja.* Había supersticiones en la crianza de los niños en el mundo mesoamericano. Algunas tenían intención de evitar que los magos provocaran daño a los recién nacidos. En este sentido, refiere Sahagún:

decían que para que no entrasen los brujos en casa, a hacer daño, era bueno una navaja de piedra negra en una escudilla de agua puesta tras la puerta, o en el patio de la casa, de modo, decían que veían allí los brujos, y viéndose en el agua con la navaja dentro, luego daban a huir (y) no osaban más volver a aquella casa (Sahagún, Libro V, Cap. XXVII, 284).

Para los cholultecas actuales, los conjuros poseen la misma forma y función: “[ponían] un cajete de agua, el agua porque ve allí” y huye espantada, dice Maura en una historia, mientras en otra alude a la función de un espejo como sustituto del reflejo en el agua: “como ya tienen sus roperos, con su luna, ya no entran... ya protege los roperos, lo duerme, tienen tocador”.

En algunas variantes las tijeras ocupan el lugar de la navaja: “el espejo y las tijeras pues yo creo contiene mucho, como el cuchillo cortante ahí... entonces ponían el espejo junto al niño, el animal llegaba ahí y yo creo se espantaba”, dice don Francisco.

La cruz, aunada al efecto mágico producido por el agua o el espejo, constituyen un obstáculo infranqueable para la bruja. Ese punto probablemente convoca a la bruja a ingresar al otro mundo: “puse siempre, pongo las tijeras, lo abro, que quede en cruz en mi cabeza, un espejo chico así”, recomienda Maura (“La bruja”).

*Ocote en cruz.* El ocote no sólo contiene las acciones de la bruja, también impide su fuga y facilita su captura, como refiere Maura “con el ocote en cruz que se detiene, no se puede largar, y entonces es cuando le pegan”. Por otra parte, el empleo del ocote es frecuente en ritos destinados a las divinidades. Su aroma, como ocurre con las flores o el copal, probablemente constituye una llave que abre la puerta al otro espacio-tiempo.

---

<sup>10</sup> Cfr. el relato de Pascuala Tapia, “La bruja chupaba niños”.

*Camisa al revés.* El empleo de una camisa al revés evita daños de las brujas. En el contexto de la curación, la camisa al revés se emplea con la finalidad de atraer el alma perdida para que pueda reingresar al cuerpo del enfermo. A la bruja probablemente le impide apoderarse del alma (*tonalli*) del infante, una de sus tareas al ingresar a la vivienda. La señora Coti y su mamá comentan:

Coti: Los niños que son de pecho... se los chupa.

Mamá: Se los chupaba. Pero apenas, últimamente... sí, se chupó a un niño.

Coti: Eso sí conocemos pero ahorita no recuerdo bien quién fue [...]. Nomás quedan así como moraditos, como... pero les chupa la sangre y no, no le escurre nada.

[E: ¿Y cómo se protegen de esas...?]

Mamá: Con tijeras o con espejos. Cuando son chiquitos hay que ir, se ponen atrás de la puerta la, o pone la camisa al revés o el sombrero boca arriba, las tijeras, todo eso y con eso se protegen.

[¡Ah! la camisa, eso sí no había oído, la camisa o el sombrero ¿y eso por qué?]

Mamá: Porque así no entra la bruja (Coti Rojas de Tecaxco y su mamá, "La bruja").

*Agujas para tejer.* No sólo los objetos son importantes para conjurar el mal provocado por estas mujeres, su función es de similar magnitud, como podemos apreciar en el relato de Maura Cuatlego: "Las tijeras en cruz o la aguja en cruz o en su sombrero del señor que esté boca, boca arriba, dice que el sombrero del señor ha de estar boca arriba, para que no entre, pa que no entre la bruja, pa que se espante y el agua porque se ve allí y el espejo también se ve allí" ("La bruja").

*Incinerar las piernas de la bruja.* La esencia humana se mantiene en el cuerpo o en los desechos. Por ello, debía tenerse cuidado al eliminar uñas o cabello, dado que algún enemigo puede usarlo para obrar *maleficium*. Conjurar a la bruja quemando sus extremidades depositadas formando una cruz en el *tlecuile*, manteniendo así un lazo con los seres y el mundo divino, aniquila a la bruja, que muere al no poder reconstituirse:

Dicen que una vez hubo un, este, un compadre que se dio cuenta quién era y que le dijo a su compadre, dice:

–Oyes compadre Víctor ¿y la comadre de usted a qué horas se levanta?

Y que le dijo el compadre ese, le dice:

–Pos no, dice, por se levanta hasta las 5 de la mañana, hasta que ya me va hacer el desayuno. Dice:

–No compadre, dice, ponte abusado, dice, porque mira, es que la comadre es así y así. Dice:

–No compadre, pero qué pasó. Dice:

–Sí, dice, mira ¡la comadre es bruja!

– ¿Qué te pasa compadre?

Y se disgustaron los compadres, no, pero se dio cuenta el marido que la señora se cortó las piernas, se quitó las piernas, se las cortaron y las dejaba en cruz en el *tlecuile*, entonces ya cuando él se dio cuenta que ella salió hecha una totola y empezó a aletear, a aletear hasta que voló y que se quedó en un árbol, entonces él se quedó mirando y espantado, no, porque después entró a la cocina y vio las dos piernas en cruz y agarró y dijo:

– ¡Voy a darme cuenta si de verdad son de mi mujer!  
 Que les echa petróleo y que las quema, entonces al empezar a tronar las piernas la, este, la bruja se desbarrancó del árbol y decía:  
 – ¡Perdón, perdón, perdón, Dios mío, perdón!  
 Pero cuando ya se empezó a formar, este, una mujer, una cristiana, ya se quedó sin las piernas, o sea, se quedó encogida pero sin piernas, cuando ya fue su compadre a verlo, agarró y le dijo:  
 – ¿Qué pasó compadre?  
 Y dice:  
 –Mira, ven a ver lo que hice.  
 Y lo llamó y lo metió a la cocina y que dice:  
 – ¿Pero qué hiciste, dice, esas son las piernas de tu mujer?  
 Dice:  
 –Sí, dice, voy a ver si es lo que tú me dijistes, para ver si es de ella.  
 Y cuando la vieron que se vino esa bola, roja, se vino desbarrancando del árbol y cayó pero ya cuando cayó, te digo, ya cayó en mujer, ya no era un animal ni era una bola roja, sino era una mujer. Ya era una persona y que agarró y que se hincó así junto de de él y le decía:  
 – ¡Perdón, perdóname, perdón, perdón Dios mío!  
 Ya no tenía las piernas y ahí murió, porque ya sin las piernas ella ya no podía vivir, pero cuando ella estaba pidiendo perdón, dice que a ellos se les reflejaba una cosa roja tras de ella, y que era el Demoño, porque supuestamente eso lo hacía pero porque ella tenía pacto con el Demoño, con el Diablo, o sea, que ella hacía todo eso pero porque el Demoño la ayudaba, sí, no nada más por ella misma ni por ella solita, sino que ya cuando se dieron cuenta, te digo, las piernas tronaban, tronaban, dice que se pusieron rojas, rojas, rojas, pero que tronaban bien feo y ya, este, después ya eso fue todo que cuando ella ya cayó, fue cuando quedó muerta pero ya sin piernas, dicen que se veía re fea. Pero así, dicen que así las fueron acabando.  
 [¿O sea que eran varias?]  
 Eran varias, pero te digo, en los pueblos, por decir, ya en la ciudad ya no, en los pueblos no nomás era una sino eran varias, ellas iban a donde, así, a los cerros, cuando sabían que había niños chiquitos, que todavía no comieran, este, comida. Puro, puro pecho, entonces se iban ahí y en los cerros es a donde más encontraban y si no ahí se estaban en los árboles hasta que veían que podían entrar (Anónima, “¡La comadre es bruja!”).

*Sombrero “boca arriba”.* La colocación de un sombrero “boca arriba”, impide las acciones de la bruja. Aun cuando desconocemos cómo opera, probablemente se vincula a la idea de que el sombrero protege la cabeza, y en el contexto de creencias del México antiguo, cuidará el *tonalli*, impidiendo probablemente el robo del ánimo. Doña Maura comenta: “su sombrero del señor que esté boca arriba, dice que el sombrero del señor ha de estar boca arriba... pa que no entre, pa que no entre la bruja, pa que se espante” (“La bruja”).

*Quemar mostaza negra o pólvora.* Para evitar daños de la bruja, debe quemarse mostaza negra o pólvora en los techos de las viviendas donde habitan los recién nacidos. La mostaza negra probablemente está asociada al ámbito sagrado o posee carácter sagrado, pues se la menciona en la

Biblia. Una viejita refiere: “para eso se quema mostaza negra arriba del techo. Mostaza negra para las brujas, se quema arriba del techo o pólvora negra... y con eso ya no entran” (¡La comadre es bruja!).

### *Representación de la bruja*

La bruja asume generalmente forma de animal para realizar sus actividades; recurre a sus facultades de invisibilidad, a sus poderes ilimitados, capacidad para embaucar y moverse a voluntad por todos los espacios, por más pequeños que sean, como el ojo de la cerradura o bajo la puerta: “Que esa bruja entraba hasta en el agujero de una chapa”.

Por otro lado, la bruja instaura vínculos con los cerros, puntos del paisaje que concentran significaciones importantes vinculadas al agua, la fertilidad y los mantenimientos. En esos espacios surgen como enormes bolas de fuego que se desplazan rápidamente o que parecen precipitarse desde las alturas por empinadas pendientes, proporcionando una luz resplandeciente, “daba su luz fuerte”, dice Lucila, o simplemente como “una bola de lumbre, así, grande” (Maura Cuatlego, “La bruja”).<sup>11</sup>

Los brujos poseen, como hemos mencionado, fortalezas sobrenaturales. Ahora los vemos volando y transportando animales de enorme peso:

Una vez un abuelito era músico, de los que tocaban en una banda y a eso de la una de la mañana comenzó, comenzaba a... Ve cuando los aviones, cuando vienen, este, así, haciendo así con luz roja, ahí venía así, bum, bum, bum, bum, no venía nomás un agüelito, venían como cuatro, a la hora que se venían como cuatro agüelitos y pues dice:

– ¡Ha de ser una bruja!

Tons dice que tovía usaban... ceñidores, hoy ya, ora ya ni usamos ceñidores. Unos calzones... de manta. Tons ahí venían y, este, ora ve usted era despoblado y harto árbol, orita ya no hay harto maguey, rete harto pulque.

[¿Era zona pulquera acá?]

Pos por los magueyes [...], taban ahí los árboles, por aquí hartos árboles de fruta: membrillo, duraznos, peras, manzana. Donde anda y ahí venían, le digo que venía así, pas, pas, pas.

– ¿Qué será?

Y uno de ellos dice más, dice:

-¡Como ves es una bruja!, y dice ¿cómo la bajamos?

No venía muy alto, ve como antes los aviones de los viejitos que nomás con todo subía hasta sus, las personas, todavía ¿No se acuerda de esos aviones con...? Pasábamos a una, a una altura de veinte, de veinte metros y ¡ahí viene chillando un cochino! Venía chillando un cochino, pero venía, lo trae una bruja. Tons dijeron:

– ¡La bruja con un cochino!

Y entons que lo, que lo, a la hora que lo vieron no, no pensaron que fuera, que fuera eso sino que quién sabe qué sería, nomás decían que los brujos, porque antes los niños tenían, amanecían que se los chupaban, entos y en los magueyes quedaban sus cuerpecitos, como por ejemplo acá, usted tiene su bebé y y las casas eran de, de teja y pues quien sabe

---

<sup>11</sup> Cfr. el relato “Las brujas” de Francisco Tecuapetla Técuatl.

cómo entraba, pero el chiste es que cuando entraba se lo quitaba a usted y no. Cuando se daba usted cuenta ya no quedaba al hijo y cuando lo iba a usted a buscar al hijo, estaba en un, ahí atrás de su casa de usted, ahí donde tenía usted magueyes, ahí estaba clavado como esto, ya bien chupado y entonces eso, eso decían, no, por eso dice:

– ¡Es una bruja!

Que agarran los ceñidores y que se los desatan y que comienzan a hacer chipotes, hicieron uno como mecate, cruzando, pas, pas, pas, pas, y como estaba despoblado así, cuando ahí, cuando ya, yo creo se espantaba la persona aquella, no que se va a aterrizar. A ver, increíble que se, una de esas señora o señor, se aguantó un cochino como de 150 kilos.

[¿Era bruja?]

Era bruja, se lo llevaba volando

[¿Era hombre o mujer?]

Era hombre.

[¡Ah, era hombre!]

Un hombre, una bruja-hombre.

(Gregorio Cuautle, ¡La bruja con un cochino!).

Las alas del guajolote integran el disfraz usado para desplazarse con libertad: “Que dicen que se quita sus patas y sus, se pone sus alas y quién sabe que otra cosa y ya se va... para que vuelas, sí, porque vuelas, vuelas” (Agustina Técuatl, “La bruja cambia de patas”).

### *Los engaños del Diablo*

El intercambio de objetos (almas y poder) entre la bruja y el Diablo sobreviene en los relatos como punto central. Ahora enfocamos la figura del Diablo. Esta segunda etapa la mostramos en dos momentos:

1. Primero, el Diablo carece de almas de niños y de mujeres para su reino, pero posee enormes poderes para hacer brujas a las mujeres y enseñarles artes de magia negra.
2. Una vez intercambiados los bienes (almas-poder) entre ambos, el Diablo tiene la promesa del alma de la bruja, a quien ha transmitido el saber y poder, y ya posee almas de niños. Mientras la bruja ha perdido su alma y detenta un saber que sólo beneficia al Diablo. La bruja cumple acciones que permiten al Diablo obtener objetos inapreciables. El plan del Diablo gira alrededor de la búsqueda de almas de niños sin bautizar, cuyo destino será el infierno, y almas de mujeres crédulas, con las que engrandecerá su reino. Esta acción sólo puede concretarse con el auxilio de la bruja, como lo demuestran las historias que vimos.

### *Entrega de cuerpo y alma*

La historia de la bruja concluye trágicamente. Una vez que recibió el poder y obtuvo almas para Satanás, debe pagar la deuda contraída entregando, como acordó durante el pacto, su cuerpo y alma. El Diablo ahora posee almas de niños y de mujeres; gana todo sin perder nada, en tanto la bruja

pierde todo. Las acciones de las brujas conducen a un programa encubierto: la lucha entre Dios y su eterno adversario.

#### *El reino de Dios y el reino del Diablo*

Desde que el mundo es mundo –decía San Agustín– existían por decreto de Dios dos reinos diferentes, y toda la historia consistía en la lucha entre ellos: se trata del reino de Dios y el reino del Diablo (Cohn, 1987, 204-205). Existe, según esto, una contienda eterna por ascender a la posición hegemónica e incrementar con almas de hombres el reino propio. El Diablo, auxiliado por las brujas, consigue vencer temporalmente a Dios, agregando a su reino las almas de los niños sin bautizar. Para el Diablo se trata de un programa exitoso, dado que al inicio no tiene almas y al final está en posesión de ellas, mientras para Dios constituye un programa fracasado, dado que no incrementa su reino. En el imaginario de los cholultecas, el Diablo es el operador de las acciones de las brujas, pero el manipulador del Diablo es Dios, pues en su calidad de divinidad omnipotente, decide todo lo que ocurre en el cosmos, incluso las actividades dañinas de su adversario. Dios no decide el mal, pero lo permite. De esta forma, es quien en última instancia acuerda las acciones que efectúan Satanás y la bruja. Dios otorga capacidades al Diablo para que ejecute sus actividades contra los seres humanos, a quienes deja la responsabilidad de decidir libremente entre el bien y el mal.

Resumiendo, la acción principal de la historia de las brujas radica en la lucha entre Dios y el Diablo. En este enfrentamiento, es el Diablo quien temporalmente obtiene la posición de vencedor con el auxilio de las brujas, quienes le sirven incondicionalmente a cambio de poderes y bienes que se esfuman.





XI. Santiago Apóstol, divinidad de la “mazorca floreciente”

## *IX. Santiago Apóstol, divinidad de la “mazorca floreciente”*

Yo en Tlalocan impero,  
yo el dador de bienes doy la ley;  
    ¡En Tlalocan yo el proveedor,  
yo impongo la ley!  
    Llego acá donde el camino se reparte:  
–yo soy Cintéotl,  
    ¿Dónde iré? ¿Dónde seguiré el camino?  
Soy el proveedor de Tlalocan:  
llueven los dioses.<sup>1</sup>

La construcción simbólica y cultural alrededor del “cerro fabricado” comprende su entorno y una ilimitada porción del territorio circundante. Los alrededores participan de cierta condición extraordinaria, sobrenatural, originada por el arribo regular de seres divinos (dioses, seres malignos, espíritus de los muertos) al mundo humano por la Montaña Sagrada de la región, la pirámide de Cholula. En este territorio, cada punto de una retícula imaginaria evidencia, a escala mínima (microcósmica), la estructura del todo, del cosmos entero. Hemos visto cómo la vivienda o los cerros naturales que circundan el valle de Cholula son morada de seres divinos y puntos de encuentro –no siempre benéfico–, entre dioses y seres humanos. En el imaginario colectivo no sólo desempeñan una función ordenadora del espacio, sino constituyen elementos fundamentales que permiten construir una identidad social. Ahora en el templo cristiano reside el dios patrono, benefactor de la comunidad, como ocurría en el pasado prehispánico. A pesar de ello, el rostro de la divinidad se ha transfigurado.

### *Nuevos rostros, viejos dioses*

Los evangelizadores, conquistadores y misioneros suplantán en templos y altares las imágenes de las divinidades del panteón indígena por sus representaciones de santos y vírgenes. Transforman el entorno sagrado “encalando” con cierta frecuencia el interior, generalmente lóbrego y oscuro, del centro ceremonial. Una religión parece suplantarse a la otra, el poder hegemónico del conquistador avasalla, mediante una sustitución forzada, a las antiguas creencias. En este marco, el recinto sagrado adquiere nuevas significaciones; las deidades reemplazan su rostro y se apoderan del patronazgo de una comunidad, del culto de los fieles, de las ricas ofrendas, del aroma de flores y copal. Ahora, el imaginario debe ajustarse a nuevos dioses. Los personajes sagrados cambiarán sus actividades, supliéndolas por las de los dioses impuestos. Con todo, los antiguos dioses subsisten en el ánimo de los fieles, pues su enorme poder no decrece; gradualmente en el imaginario inicia un

---

<sup>1</sup> Garibay K., Ángel Ma., *Historia de la literatura náhuatl*, México, Porrúa, Col. “Sepan Cuantos...”, 1992, p. 626, 125.

proceso de ambigüedad, perceptible aún en las creencias actuales (Gruzinski, 2001, 46). Mientras en el culto público las imágenes de santos y vírgenes reciben abiertamente devoción popular, las deidades autóctonas, calificada como representación del espíritu del mal, se encubren y confinan al interior de la vivienda o de las cuevas en cerros distantes. Así, al relegar su culto al ámbito privado paradójicamente aseguran su continuidad. Mientras tanto, en la esfera pública se gesta una suerte de síntesis de personajes divinos, operada por analogía de funciones sagradas, pero sin evitar que se altere “la simbiosis entre los indios, el mundo y los dioses” (Gruzinski, 2001, 51).

En este momento, las imágenes representan sólo seres antropomorfos, aun cuando fusionan arquetipos propios de antiguas deidades. La red cultural por la cual se observa el mundo aún subsiste, sirve como tamiz de la realidad. El santo patrono se mantiene como “corazón del pueblo” y su morada continúa en la montaña (natural o artificial). En este juego de ambigüedades, e incluso de equívocos, se honra con sumo fervor a personajes divinos en cuyo nombre se aniquilaron millares de indígenas, se destruyeron templos y devastaron poblaciones. Contamos con algunos ejemplos: destaca la Virgen Conquistadora, advocación de la Virgen María, quien sustituyó a la diosa madre (Coatlicue, Tonantzin, Xochiquetzal); la figura de Santiago Apóstol, por otra parte, designado “mata moros” por su defensa en acciones guerreras en occidente, y a quien apelaban los conquistadores durante sus acometidas contra los indígenas; San Juan Bautista, emparentado con Tláloc, dueño del monte, o, finalmente, a Cristo, relacionado con el Sol. Proponemos a manera de hipótesis que en el mundo contemporáneo, y a pesar de un prolongado periodo de aculturación, las acciones de los santos cristianos evocan permanentemente a antiguos dioses.

Ahora nos ocuparemos de Santiago Apóstol, personaje venerado en San Pedro y San Andrés Cholula, alrededor del cual recopilamos un conjunto de relatos reveladores de su peculiar y cambiante naturaleza divina.

### *Santiago el Mayor*

Personaje medular de diversos relatos, convoca dos personalidades: por un lado, es Santiago el Mayor, Santiago Apóstol o Santiago Matamoros; por el otro, externa aspectos de conducta vinculados al cuidado del ciclo reproductivo del maíz, de la fertilidad.

En su primera personalidad, Santiago el Mayor, hermano de san Juan Evangelista, fue uno de los doce apóstoles enviado por Jesucristo para predicar el Evangelio; ambos recibieron de Jesucristo el apelativo de *boanerges*, esto es, “hijos del trueno” o “rayos” (Marcos 3-17). Hijo de Zebedeo y la santa Salomé, fue nombrado Apóstol por su labor de mensajero de la palabra divina, o “Matamoros”, porque su nombre era invocado en la contienda militar contra los musulmanes en España. Padeció el martirio a manos de Herodes Agripa I, rey de Judea, quien lo aprehende y

manda degollar alrededor del 44 d.C., como se consigna en *Hechos de los Apóstoles* (12, 1-2). Celebrado particularmente en España durante siglos, en especial como santo patrón, por una legendaria tradición popular que lo sitúa en esas tierras predicando el Evangelio desde épocas muy remotas. De acuerdo con el historiador Bottineau, circularon por largo tiempo narraciones que revelaban cómo abandona Oriente para arribar a la actual Galicia, destinando varios años a la evangelización de España. De acuerdo con esta versión, vuelve a Judea, donde fue martirizado y muerto. Una vez decapitado, su cuerpo es recuperado por sus discípulos para transportarlo al extremo noroeste de la península ibérica, a Iria Flavia, en Galicia. Colocaron sus restos mortales en una sepultura guardada por Teodoro y Atanasio, fervientes discípulos, inhumados ambos con posterioridad junto al santo (Bottineau, 1965, 19-20). Su tumba fue inexplicablemente abandonada y olvidada hasta el siglo IX, cuando un hecho prodigioso la hace visible a los ojos del obispo de Iria Flavia, Teodomiro.

Gutierre Tibón relata cómo una “estrella milagrosa” ilumina –redescubriendo mediante esta hierofanía– la tumba en 813; entonces el sitio se designó como Campos Stelae, “campo de estrella”, actualmente llamado Compostela (1946, 101). Alfonso II, el Casto, monarca de Asturias, determinó erigir en ese punto una iglesia, antecedente arquitectónico de la catedral de Santiago de Compostela. Con un culto local al principio, se convierte al paso del tiempo en un lugar de peregrinaje de enorme importancia para la cristiandad, tanto que rivalizó en varias épocas con Roma y Jerusalén. Para arribar a la catedral de Santiago de Compostela había un camino perfectamente identificado, conocido desde la Edad Media como “El Camino de Santiago”.

Cabe señalar que algunos historiadores refutaron la aparición del campo de estrellas, calificándola de “invención”, que la monarquía reinante creó para su beneficio. En 686, San Julián de Toledo rechaza expresamente la labor predicadora de Santiago en España (Bottineau, 1965, 25).

El arquetipo de Santiago, tal como lo conocemos, es producto de una labor intencional:

de un ermitaño, clérigo o monje; los despojos mortales que fueron descubiertos en la tumba de mármol –de esta última, las excavaciones recientes, al parecer, han puesto al descubierto los vestigios– y que se identificaron con el cuerpo del Apóstol, no eran en realidad más que los restos contenidos en el sepulcro del cementerio antiguo. En cuanto al término “Compostela” no deriva de *Campus stellae*, el campo de la estrella que habría señalado la presencia del cuerpo, sino, más vanamente, de *compostum* y *compostela*, que significan cementerio (Bottineau, 1965, 27-28).

Las acciones de Santiago como “matamoros”, por otro lado, principian durante la batalla de Clavijo contra los musulmanes en 844. Decían que en el fragor del combate apareció Santiago con su alba montura, embistiendo fieramente con su espada a los moros. Desde ese momento fue invocado como patrón de la contienda contra los árabes al grito de “¡ayúdanos Santiago!” o “¡Santiago y a ellos!”. Recibió el rango de “jefe espiritual de la Reconquista y de la Cruzada contra los infieles”

(Bottineau, 1965, 20). Paulatinamente cambia su imagen de peregrino y caminante, por otra de guerrero cruel.

Durante la colonia en el Nuevo Mundo, Santiago Apóstol fue una figura central para la Conquista pues su imagen se aprovechó para abrir caminos. Innumerables poblaciones de mayor o menor importancia reciben su nombre; además, se edifican gran cantidad de iglesias, mientras se extiende su veneración entre los naturales como parte de la evangelización. Su festividad es el 25 de julio. Destaca su labor numinosa benéfica, como la liberación de cautivos o conceder invisibilidad de fugitivos adeptos a su culto, resucitación, recuperación de enfermedades graves o prender a demonios. Contó con una orden religiosa, la Orden de Santiago, fundada entre 1160 y 1170 por el rey Fernando II de Castilla. Dicha agrupación fue confirmada posteriormente por el Papa Alejandro III en 1165 (Heliodoro Valle, 1946, 46).

En América apareció en catorce ocasiones, especialmente en batallas. Las apariciones de Santiago en América comprenden todo el territorio conquistado por los españoles. Así, tenemos que surge por primera ocasión en 1518 en Tabasco; en 1520 en Tenochtitlan; en 1524 en Guatemala; en 1530 durante la batalla de Tetlán, en Jalisco; en 1531 en Querétaro; en 1533 en Perú; en 1536 en el Cusco (Perú); en 1536 en Colombia; en 1541 en Guadalajara; en 1595 durante la conquista de Nuevo México; en 1640 en Chile; en 1817 a los insurgentes en Janitzio; en 1862 en la batalla de los mexicanos contra los franceses en Tabasco y en 1892 en San José Atlatongo, México (Heliodoro Valle, 1946, 19-20). En México su culto es muy antiguo, pues data del siglo XVI, pero pasada la conquista, pareciera que decrece, aun cuando permanece en mitos, rituales y danzas del México contemporáneo.

En las danzas escenificadas en opulentas fiestas religiosas, Santiago Apóstol, ataviado con su traje de guerrero, que incluye un diminuto caballo de madera, combate ferozmente contra los infieles moros en los atrios de los templos, como por ejemplo en Cuetzalan, en la sierra norte de Puebla, así como en numerosas poblaciones indígenas de México. La danza suele acompañarse con música interpretada por bandas locales y la quema intensa de cohetes y fuegos pirotécnicos. Durante esa escenificación, se renueva un estereotipo racial: las fuerzas del bien (blanco), enfrentadas al mal (negro), personificadas en las figuras de Santiago Apóstol y los moros respectivamente. De igual forma, abundan las procesiones del santo por pueblos y ciudades, acompañado por su níveo corcel.

El culto a Santiago se convirtió en una suerte de reordenador social cuando la estructura indígena se precipitó por la catástrofe asociada a la conquista. Y como era costumbre en el imaginario colonial, se ligó con divinidades guerreras y de la fertilidad del panteón indígena, y aun

con algún héroe cultural, derivando en el mito de nacimiento de un “nuevo guerrero”, ataviado con vestimenta de charro, pero tutelando la fertilidad del maíz.

*Inestable naturaleza de dioses y santos*

En mitad de los fragores  
decisivos del combate,  
los caballos con sus pechos  
arrollaban a los indios y seguían adelante;  
entre el humo y el fulgor de los metales,  
y, así, a veces, a los gritos de ¡Santiago!  
se veía que pasaba, como un sueño,  
el caballo del Apóstol a galope por los aires.  
José Santos Chocano

Conformada a partir de un panteón politeísta, la religión prehispánica posee deidades muy complejas. Cada dios sobreviene de múltiples entrelaces. Un rico discurso mítico da cuenta de su origen, gestación y descendencia. Usualmente habitan en cielo e inframundo, a veces conformando parejas antagónicas que, no obstante, están ligadas por fuertes nexos de dependencia. Tanto las deidades primarias –las parejas primordiales– como su descendencia, quedan en el ámbito divino. Pero anhelantes de contacto con los seres creados por ellos, viajan cíclicamente al mundo humano. Entonces son veneradas fielmente y reciben ofrendas –de corazones humanos, sangre, alimentos variados, flores, música, copal– acorde a su rango. Cada población indígena contaba con una deidad suprema que regía los destinos humanos y acudía a sus fieles con periodicidad, además de contar con otras deidades propias de oficios o de barrios. En Cholula, como vimos, la deidad suprema fue *Chiconauhquiáhuítl*, en un primer momento y, posteriormente, *Quetzalcóatl*. El dios del barrio, el *calpultéotl*, diferente en rango, representaba las fuerzas de la reproducción, de la existencia, y estaba unido “míticamente con el origen del grupo” (López Austin, 1989, 77-78). Su casa eran los cerros próximos –o sus réplicas (centro ceremonial, templo) –; desde ahí enviaba agua para los cultivos. Cada barrio de la población poseía su propio *calpultéotl*, de quien recibían protección a cambio del pago constante. En esta dinámica de intercambio entre el creyente y su deidad, la infracción era sancionada con enfermedades o aun con la muerte, manteniendo de esta forma un equilibrio de fuerzas. El *calpultéotl* poseía múltiples competencias, como mencionamos, pero resaltan aquellas vinculadas con la función simbólica de la Montaña Sagrada: “guardan los “corazones”, protegen y vigilan el grupo encomendado, le dan lluvias, vivifican sus cosechas, los auxilian en la guerra, etc.” (López Austin, 1989). Cada dios poseía un nahual, animal que fungía como compañero y a través del que actuaba. El coyote, el águila, varias aves, el tigre, la serpiente, el león, el perro, tigres negros o bolas de fuego (brujos). El trato con el dios patrono era peligroso por su sacralidad.

Espléndidas y fastuosas ceremonias se organizaban para retribuir a los dioses por los bienes recibidos. Durante todo el año debía reverenciarse, en un ciclo interminable que aseguraba permanentemente el control gubernamental y religioso del pueblo. Tanto Sahagún como Durán dan cuenta detallada de los rituales, ceremonias, alimentos y ofrendas organizadas a lo largo del ciclo anual para halagar a los dioses. Mes con mes estaban destinados a la advocación de un dios protector: en *atlcahualo* a los tlaloques y a la diosa del agua, *Chalchiuhtlicue*; en *tlacaxipehualiztli* a Xipe Tótec; durante el mes *tozoztontli* veneraban al dios del agua, Tláloc; en *huey tozoztli* al dios del maíz, Cintéotl (Sahagún, L. II, caps. I-XVIII, 135-170). Las divinidades prehispánicas, por otra parte, descubren una naturaleza cambiante. Con el tiempo, adquieren nuevos rostros, nuevas funciones sagradas o desempeñan novedosas acciones en virtud de un proceso de síntesis de unas con otras.

Durante la conquista, los evangelizadores descubren un ámbito sagrado muy complejo. Los dioses están anclados en el fervor de cada pueblo descubierto. De hecho, la religión constituye el sustrato que cohesiona toda la estructura social, de tal suerte que el control gubernamental se ejerce fundamentalmente a través de las prácticas religiosas. Cada momento de la existencia, se trate de un rito de paso o alguna actividad productiva, está permeado por las concepciones religiosas, por la presencia de múltiples deidades, por el temor a contravenir la “costumbre”.

Para conquistar espiritualmente a los pueblos e imponerles una nueva visión del mundo, los evangelizadores debían aniquilar su religión, suprimir sus deidades, abatir su estructura sacerdotal, derruir sus templos. Llevaron a cabo varias acciones para erradicar la fe; pero los resultados fueron desiguales. Entonces persistieron, relativamente veladas, incontables concepciones sagradas. Por estas razones, al arribar al Nuevo Mundo, santos y vírgenes adquieren nuevas formas de existencia, rostros e indumentarias cambiantes, extrañas funciones sagradas, bienes y riquezas insospechadas. Santos y vírgenes cursan un complicado proceso de reajuste, de reinterpretación, gracias al contacto de ambas visiones y concepciones de lo sagrado. Inclusive cambian sus atributos clásicos, aquellos que los singularizan en la Iglesia católica. El imaginario colectivo va elaborando correspondencias puntuales entre dioses antiguos y nuevos. La “conquista” del imaginario, de las especulaciones religiosas, resulta inacabada. Un culto incansable a imágenes o esculturas, en cuyo interior reside el ser divino, la fastuosidad y prodigalidad de las celebraciones, la concurrencia profusa a lugares sagrados o de peregrinaje, acreditan el desplazamiento de antiguas deidades en la devoción popular. Báez-Jorge sugiere que en las creencias nativas ocurre una suerte de “renovación simbólica” (1998, 155). Los dioses prehispánicos lucen nuevos rostros, reiterando su naturaleza de seres cambiantes, que sin dificultad se han integrado al tejido significativo de una nueva cosmovisión. A cada santo pueden corresponder, por otro lado, diversas divinidades indígenas. Las interacciones del hombre

con los santos apuntalan un conjunto de relaciones contractuales de reciprocidad: a la protección y amparo del ser divino, incluso a sus sanciones sobrenaturales, corresponden culto y veneración de los fieles. Los términos contractuales, muy precisos, incorporan sanciones al transgresor de sus términos, incluido el propio santo.

En la actualidad, santos y vírgenes son objeto de un culto peculiar. Jerárquicamente inferiores a las figuras de Jesucristo o el Espíritu Santo, ocupan una posición primaria en las preferencias de sus fieles y aun reciben mayores muestras devocionales. Los tarascos, por ejemplo, reverencian a santos y vírgenes como “hijos de Dios” y los conciben como “gente que vivió alguna vez en el pasado” y atrajo santidad (Carrasco, 1976, 60).

Residen en cielo y tierra, en espléndidos templos o en altares domésticos, en cruces de caminos o en espacios improvisados y sus funciones son amplias:

Se les asocia al bien y al mal, al orden y al caos, a la vida y a la muerte, a la protección y a la orfandad. Son entidades sagradas a las que se puede hablar en el idioma autóctono, y a las que se venera atendiendo las prácticas rituales (privadas y públicas) definidas por la tradición comunitaria (Báez-Jorge, 1998, 238).

Desde su vivienda protegen o sancionan, realizan milagros y hazañas, tutelan la fertilidad de los campos, actualizan con su presencia y acciones de fe o entablan relaciones amistosas o conflictivas con otros seres divinos.

#### *Un “nuevo” Santiago apóstol*

Santiago, actor principal de mitos y cuentos, posee una personalidad contrastante. Por una parte, acostumbra representarse iconográficamente en armonía con su hagiografía, “con sus botones, tiene su pechera, tiene su sombrero [...], su tejano, su espada, su bandera” pero, por otra, nuevas acciones sobrenaturales le otorgan un nuevo rostro, el de las deidades prehispánicas, y distintas funciones sagradas vinculadas a la fertilidad, tutelando el ciclo del alimento fundamental de hombres y mujeres, el maíz, y asumiendo rasgos de deidades de los procesos de generación de las fuerzas: Cintéotl y su comparte Chicomecóatl.

*Santiago apóstol, dios patrono.* El templo de Santiago en San Andrés Cholula está en un punto fundamental de la geografía sagrada, en el centro; el santo presumiblemente fungirá como patrono del barrio. De acuerdo con la tradición oral, procede como dios patrono; tiene por costumbre aparecer en forma humana, ataviado con traje de charro, durante las noches, acompañado de su corcel, cuando se dirige a sus campos de cultivo de maíz. Entonces lo llaman “Santiago Apóstol, el charro”.



Para los nativos del barrio de Santiago, la imagen cumple dos acciones primordiales: cohesiona social y religiosamente a los santiagueños, pues fuertes lazos identitarios articulan a un habitante con otro, a tal punto que a pesar de la migración, siempre se pertenece al “barrio de Santiago”. Como santo patrono habita en la Montaña Sagrada: su templo emplazado en el corazón simbólico del barrio. Desde su morada opera su patronazgo, ampara a sus fieles, vela por su salud, riquezas y fertilidad, es invocado en casos de sequía severa y aun custodia las cosechas de maíz. Para los fieles actuales es el santo patrono, pero también observan al guerrero que resguarda en la contienda militar. Por ello, invocan su ayuda privilegiando su función sagrada, empleando términos tales como: “Santo Patrón”, “Patrón Santiago”, “Patrón Santiago Apóstol”, “Nuestro Patrón Santiago”, “Señor Santiago”, “El señor Santiago”, “Santiago Apóstol”, “Santiaguito”, “Santiago” o “Santiago Apóstol, el charro”. Don Andrés, informante oriundo del barrio, rescata en su historia la visión de Santiago con atributos de deidad regente, poseedora de bienes materiales y fértiles tierras para el cultivo:

lo que sí le digo del Patrón Santiago apóstol el de la iglesia de aquí de... se llama Santiago Xicotenco, entonces ese, la historia de ese, bueno, oí contar que tenía sus tierras, anteriormente, digamos todo ese era su tierra de él (señala una enorme extensión de tierra, ahora urbanizada), de él pero se repartieron, lo vendieron para la iglesia, pa componerlo, lo que sea, pero dicen que anteriormente, este, salía a caballo a, a ver sus propiedades, digamos, porque aunque era santo, porque dicen que, bueno, me cuentan que ese patrón Santiago que le veían sus zapatitos que se le acaban, tenía tierra y, ¡y eran nuevos!  
(Andrés Torres, “Se le acababan los zapatitos al señor Santiago”).

*Santiago apóstol como “ser vivo”.* Santiago es personaje medular de múltiples cuentos y leyendas que circulan de boca en boca; es el evangelizador o el guerrero que preside la contienda armada, pero también es un “ser vivo”, una divinidad con apariencia humana que socializa con sus fieles, bien para auxiliarlos, bien para sancionarlos o para cuidar sus bienes. Durante sus andanzas nocturnas, cuando vigila sus cultivos de maíz, deteriora su atuendo, gasta su calzado, deslucen su montura. Por su naturaleza sagrada es peligroso y por ello los habitantes de San Andrés evitan el trato directo durante sus correrías, las que presencian a través de las ventanas de su vivienda o escuchan desde el cobijo de sus lechos, “en la noche se oye un tropel, que pasa un caballero, se va, va a dar vuelta en los terrenos”. Su actividad nocturna, con huellas perceptibles en su atuendo, deja otras improntas: su quehacer mágico, sus castigos sobrenaturales a transgresores de sus normas, para quienes asaltaron sus maizales, interrumpiendo de esa forma el ciclo reproductivo, se expresan mediante sanciones.

Tiempo y espacio determinan la condición existencial de Santiago. El tiempo terrestre desgasta seres y formas, hasta deteriora a los dioses “humanizados”: “tienen que cambiarle sus

zapatitos en su fiesta porque los acaba”. Paulina rememora una antigua historia transmitida por sus antepasados:

le digo, hemos oído, también mi mamá es lo que dice que le platicaba su abuelito, que dice que en una ocasión así, pos antes los antigüitas, o sea, los señores antepasados, dice que una vez su abuelito, dice que se fue a cortar, este, zacate en la noche, dice que eran como las doce de la noche, el señor se fue y dice:

– ¡Voy a creer que anden acá las personas!

No, dice que si vio un caballo blanco, grandote, y un señor con un sombrero, que tiene unas plumitas en el sombrero, y dice que lo vio y que le dijo, este, que le dijo que no se asustara, que porque él lo iba a cuidar, dice:

–Pos yo no sabía quién era, dice, porque yo sabía que pues... nadien.

Y a esas horas pos se supone que ya no hay quien ande en los campos y sí, le digo, y ya después dice que anduvo platicando y dice que tampoco tardó, pero que dice que vio clarito al señor Santiago, que andaba allá en los campos.

Luego ya a los pocos días que fue la fiesta, dice que le cambiaron sus zapatitos y que andaba trayendo tierra y que hasta, este, hasta en esa ocasión le encontraron zaca... o sea, basuritas de zacate en la ropita.

(Paulina Rueda, “Santiago cuida”).

A pesar de su naturaleza celeste, Santiago se comporta como humano pues expresa amistad, amor, irritación o disgusto. En este contexto, pueden entenderse ciertos lazos de afecto entre la Virgen María, patrona del barrio de Santa María, y Santiago Apóstol. Ambos se ofrecen presentes durante su celebración, reafirmando su relación amistosa.<sup>2</sup> Ambas divinidades son vulnerables a pasiones humanas. En otro momento de interacción entre ambos, se distancian a través de sus autoridades religiosas, lo que afecta sus lazos de amistad.

*La morada de Santiago.* Cada templo constituye el *omphalos* del paisaje terrestre, ahí habita un santo o una virgen con funciones sagradas que recuerdan a un dios patrono. La iglesia del barrio de Santiago Xicotenco se mantiene como morada de una deidad compleja. Santiago, su residente, acostumbra abandonar el templo por una “puerta” que abre o cierra sin intervención humana. Esta “puerta” abre en especial por las noches, momento del día particularmente relevante, pues es la hora propicia para los seres sobrenaturales. Paulina da cuenta de una historia en la cual Santiago, creyéndose solo, actúa abiertamente:

también un señor nos platicó que dice que si cada síndigo [síndico] o mayordomo, lo que sea, va a cuidar la iglesia, o sea, que se tiene que quedar allá, entonces dice que así estaba, este, ora sí que estaba durmiendo en las mismas bancas de allá de la iglesia y dicen que oyó que, se oían pasos de caballos pero nomás los oye pero más no [...], no los ve, y dice que bien que oyó como se abrió la puerta y como salió el caballo y como cerraron de nuevo. Dice que él, que el señor se levantó, anduvo revisando, o sea, buscando para ver que, porqué se oía eso. Dice que nada, dice. Y en la tal estaba el señor Santiago, dice, pero pues

---

<sup>2</sup> Cfr.: “Santiago recibe un regalo”, “Enejos de la Virgen María y Santiago”, de autor anónimo.

no, se oían pasos y ya. Así que nosotros lo veamos pues la verdad no (Paulina Rueda, “Santiago sale de noche”).

Amparado por la noche y la oscuridad, Santiago cumple sus acciones sobrenaturales. Hemos de recordar que por la noche se fijaron las normas divinas y los arquetipos, fue el instante primordial de la creación (Bernal García, 2001; López Austin, 1989, 451). Ahora es momento de la intervención divina. Santiago, quien tutela el ciclo germinativo del maíz cuando vigila sus cultivos, representa las fuerzas masculinas tanto como a las femeninas, pues creemos asume el rol de Cintéotl y su comparte Chicomecóatl. Sale “a las doce de la noche”, “en la noche”, “en la oscuridad”, “cuando había luceros”, de igual forma “le roban en la noche” o “en la noche va a una cañada [para vigilar sus campos]”. Froilán ilustra las hazañas de Santiago:

I: Nuestro patrón Santiago también es muy milagroso. Él en la noche, bueno, se oye un tropel, que pasa un caballero, se va, va a dar vuelta en los terrenos. Cuida él en las, las tierras.

E: ¿Y lo ven?

I: Pos no se ve pero se oye que sale él en la noche, porque ¿cómo es que los zapatos se acaban, sus zapatitos se le acaban la suela? Le compran zapatos y dice:

-Pos sí, el patrón sale y ya se le acabó la suela, sí, en sus terrenos que tenía.

(Froilán Solís Hueitl, “Se le acaban sus zapatitos”).

*Imagen de Santiago.* A la representación tradicional de Santiago Apóstol, esto es, con indumentaria a la usanza medieval, con cabalgadura equina, privativa de los santos guerreros –de acuerdo a la iconografía cristiana, como San Jorge o San Martín– debemos agregar, según las representaciones imaginativas de los cholultecas, otras vestimentas. Dentro del icono de madera o yeso reside la persona, el mismo Santiago Apóstol. Por ello, cada imagen es honrada cuidadosamente, puesto que “es” el santo mismo. Recibe, en consecuencia, esmeradas atenciones en su indumentaria y aseo personal. Emplea lujosa vestimenta, pues posee un variado guardarropa; incluso lo acicalan con una peluca de cabello natural, ofrenda de una devota, y se acompaña de un caballo blanco.

En el barrio de Santiago, pero ahora en San Pedro Cholula, incluyen un moro llamado Cipriano, a quien ofrendan alimentos o flores en sus celebraciones litúrgicas. Dos testimonios orales reconocen su representación tradicional.<sup>3</sup>

El traje de charro de Santiago está frecuentemente vinculada a construcciones significativas de identidad: “era hijo de rico y... jue español”. Este atuendo, usado esencialmente por el mestizo o el conquistador, externa connotaciones negativas. El Diablo, por citar un ejemplo, aparece en los cerros con esta indumentaria, al igual que Santiago: “En cualquier parte que vaya usted: “Santiago

---

<sup>3</sup> Consultar los relatos de Roberto Tecuamí, “Santiago cuida sus campos” y de Nicolás Solís, “Santiago le iba a pegar un brinco”.

Apóstol, el charro”. Él está vestido de charro, con sus polainas, con su caballo blanco, le digo a usted, con sus botas, sus mangueras aquí, su pechera”.<sup>4</sup>

*Bienes materiales.* Poseedor de grandes parcelas, Santiago cuida celosamente su producción y engrandece su hacienda con bienes en especie, ya sea oro o joyas, regalo de ricos miembros del barrio, “esos campos son de unos difuntos que dejaron”,<sup>5</sup> pero su riqueza radica básicamente en los sembradíos de maíz.

El corcel blanco de Santiago que, como el santo, también está “vivo”, pues galopa llevándolo a sus correrías nocturnas. Pequeños fragmentos de zacate o tierra dejan ver sus desplazamientos por el barrio; como ser vivo externa su enojo mediante el fulgor de sus ojos, denotando una intensa y pasional existencia:

E: ¿El señor Santiago sale en las noches en su caballo?

I: Oigo personas que me cuentan, pero era ya de esa época ¿no?, como ese don señor Solís, ellos así llegan a contar que sí porque entraron a robar en la iglesia. Sí, que el caballo, este, le brillaban hasta los ojos y asegúnan si pus le robaron todas sus cosas de oro o de plata, no sé de qué está hecho, ora sí, entos la gente se asustó, no, cuando ve que ora que ya brillan sus ojos ya todo.

Alfonso Tello, “Brillan los ojos del caballo del señor Santiago”.

El caballo ciertamente participa de la naturaleza divina de Santiago, además de subrayar su condición de santo guerrero. No obstante, el caballo por sí solo es visto en un sentido eminentemente naturalista. En el *Apocalipsis* (6, 11-8), por otra parte, se hace alusión a cuatro caballos de diversas tonalidades y simbolismos; el caballo blanco enfatiza primordialmente la idea de muerte.

En el pensamiento mesoamericano, el vínculo de una deidad con un animal acciona nuevos sentidos. Sabemos que los dioses poseían un animal compañero, quien actuaba en su nombre a través de su entidad anímica *ihíyot* (López Austin, 1980), provocando actos protectores o perjudiciales. Cada dios poseía un animal compañero: la serpiente era el animal de Quetzalcóatl; la rana, de Tláloc; el águila, del Sol. Durante la época colonial, se mantuvo la relación entre entidades divinas y animales. Por esta razón, el pueblo favoreció el culto de algunos santos que se acompañaban de animales, como San Martín o el propio Santiago. En el culto popular se ofrendan flores o alimentos a esos animales (Báez-Jorge, 1998, 166).

Entre los huicholes, sostiene Zingg, Santiago el Mayor era considerado santo patrono, específicamente del “arte de cabalgar” (Zingg, 1982, 255-260).

---

<sup>4</sup> Froilán Solís Hueitletl, “La ropa del santito”.

<sup>5</sup> Andrés Torres, “Se le acababan sus zapatitos al señor Santiago”.

Como vemos, la presencia de los animales ligados a los dioses era importante en las creencias prehispánicas, coloniales e incluso en el mundo contemporáneo. Otro ejemplo de esta relación la hallamos en San Pedro, San Andrés o en Santa María Tonantzintla, en Cholula, cuando la fiesta de San Antonio constituye un momento importante del ciclo festivo; durante ese día –17 de enero-, los habitantes de la comunidad asisten al templo para bendecir a sus animales o solicitarle al santo una vida productiva para ellos. Observamos durante la celebración eucarística y el rito de bendición a animales variados como toros, borregos, gallinas, guajolotes, palomas, aves de ornato, perros, gatos, iguanas, etc. adornados con papel, flores y listones.

Considerado el culto a santos y vírgenes como una resemantización de antiguas prácticas religiosas, las imágenes se convierten en “meros sustitutos de las antiguas deidades protectoras –sostiene López Austin–, [son] los “corazones del pueblo” (López Austin, 1994). Los animales suceden a los espíritus guardianes de la montaña e incluso pueden manifestarse como rayos, torbellinos, meteoros u otro fenómeno natural (Báez-Jorge, 1998, 163); dada la relación entre el santo patrón y su derecho a controlar las lluvias, tutelar el ciclo fértil de la milpa, resguardar del peligro al grupo o a la población y regir actividades de nahuales de menor rango.

Para los totonacos, resulta indudable la relación entre el rayo y Santiago el Mayor. Esta evidencia incluye a entidades sagradas como San Juan Evangelista, la otra cara de Tláloc en múltiples poblaciones de México, y San Jorge.

*Naturaleza divina de Santiago.* Dada su naturaleza numinosa, pues “era santo” y “es milagroso”, su trato debe ser reverente, pues su temperamento exaltado lo hace castigar a quien lo agravia. El escarmiento se extiende al transgresor del espacio sagrado del templo o a quien daña su cabalgadura. Se oculta al hombre, pues se dice que “nadie lo ha visto” porque su naturaleza ligera es imperceptible. Comunica, además, cierta actividad milagrosa que acentúa su labor como santo patrón, siempre dominante en el fervor popular:

del señor Santiago, en las noches, si tú ves para el cielo a las 12 de la noche, tú ves una polvareda y ves, este, “la carrera” de que se le dice, “la carrera del señor Santiago”, que va alzando harto polvo, o sea, bien viene en dirección de la iglesia de Santiago a la iglesia de la Virgen de los Remedios.

Anónima, “El señor Santiago cuida sus campos”.

Los pobladores de San Andrés advierten su presencia como “ser vivo” o como imagen, pero concentrando en ambos casos la esencia divina. Considerado por sus fieles como milagroso porque castiga, aplica imparcialmente las leyes divinas. La interacción dialógica, la petición directa, rubrica los acercamientos con el santo. El fiel implora favores, ayuda, sanación, fertilidad, a cambio de cumplir una *costumbre* estipulada de acuerdo con la tradición comunitaria. Una vez satisfechas las

peticiones, puede afirmarse el carácter divino del santo, “Santiago –expresa un informante– es milagroso” porque cumple las peticiones, porque respeta tratos y convenios.

*Los trabajos de Santiago.* Ciertas actividades sagradas ligan a Santiago con divinidades del panteón prehispánico. La veneración popular a los santos, sostiene Báez-Jorge, los relaciona con “entidades sagradas autóctonas”, quienes tienen a su cargo el equilibrio cósmico y terrenal (Báez-Jorge, 1998, 155). Así, los santos no sólo cumplen los trabajos de antiguas deidades, sino contribuyen hoy por hoy al orden del cosmos entero. Y el caso de Santiago resulta del mayor interés, pues sus acciones son, como hemos venido mencionando, inherentes al ciclo reproductivo y al cuidado del maíz, a pesar de sus funciones y atuendo de guerrero, que podría enlazarlo con Huizilopochtli. Santiago, Cintéotl, “dios de la mazorca floreciente”, y su comparte, la diosa Chicomecóatl, “Siete serpiente”, diosa de los mantenimientos (Sahagún, L. 1, cap. VII, 75) y Xilonen, “Diosa de los xilotes”, participan a nuestro parecer de una condición ontológica afín. Cintéotl aparece frecuentemente en poesía y mitos prehispánicos. En un canto ritual se asegura que nació en “la casa de la noche”, Tamoanchan y Tlalocan; es hijo de Toci, “Nuestra Abuela” y esposo de Xochiquétzal, de acuerdo con un mito. Representa la deificación del maíz tierno, del maíz recién nacido, que brota a la vida al “despuntar el día”, simbolizando lozanía y belleza; su signo calendárico es 1-Flor. Su función divina, centrada en la tutela del ciclo reproductivo, lo ubica como guardián de la fertilidad y por extensión del ciclo de vida y del agua: “Tú tienes el mando en la ribera del agua”, apunta el *Monólogo de Cintéotl de Cantares mexicanos*, respaldando los nexos entre el maíz y el Tlalocan, mansión de la vida y lugar de su nacimiento.

Cintéotl y Chicomecóatl constituyen una totalidad. Chicomecóatl, deidad “de todo género de simientes y legumbres que esta nación tenía para su sustento”, era venerada y temida porque daba abundancia o escasez; por ello la calificaban de *tecuani* cuando helaba los cultivos (Durán, Cap. XIV, TI, 135-136). La fiesta de Cintéotl tocaba en la veintena *Huey Tozoztli* o “gran vigilia”,<sup>6</sup> mientras la de Chicomecóatl ocurría alrededor del 15 de septiembre, cuando “la celebraban con tanta devoción y ceremonias que era maravilla”. Tenía por costumbre ofrendarles “Todo género de maíz”, así como semillas de frijol o chíca (Sahagún, L. II, Cap. IV, 89). Durante la celebración de Cintéotl, en *Huey Tozoztli*, reproducían la imagen de Chicomecóatl con masa de tzoalli y le rendían culto y ofrendas. En esta veintena, guardaban en las trojes de sus hogares la “cosa bendita”, el “corazón”, las mazorcas del año anterior deificada por Chicomecóatl en su templo; de estas mazorcas tomarían con posterioridad las semillas para los próximos cultivos (Sahagún, L. II, Cap.

---

<sup>6</sup> La celebración Huey Tozoztli corresponde, en el calendario gregoriano, al periodo que va del 13 de abril al 2 de mayo.

IV, 80). La diosa, por otro lado, muestra en su apelativo a la serpiente, estaba unida mediante sus fuerzas al agua, a la tierra y a los poderes reproductivos.

En este punto, hemos de considerar la capacidad de Santiago para tutelar la fertilidad, en particular las fuerzas reproductivas del maíz. En este núcleo de actividades concuerdan Santiago y Cintéotl. La acción capital del programa de Santiago es asumir la tarea de proteger los poderes de reproducción del maíz. Santiago, creemos, depone su apoyo a la contienda armada para atender el desarrollo del maíz; con su montura de guerrero libra una nueva batalla, cumple una nueva actividad:

I: Este Santiaguito ató a un ratero.

E: ¿Cómo estuvo eso?

I: Bueno, antes tenían su, sus terrenos las imágenes, por ejemplo ahí está señor Santiago, la Virgen, ve usted que le platicué de aquel rancho del cerro que compramos, esa el dueña esa Virgen.

E: ¿Qué rancho?

I: Un rancho le decimos Rancho de Atzala, ese era de la Virgen de Santa María Atzala, era la dueña y, este, una imagen que está el Señor del Santo Entierro también tenía sus terrenitos, otra imagen de San Sebastián de Aparicio también tenía sus terrenitos y el señor Santiago Apóstol, es el patrón, tenía sus terrenos más antes, tonces como lo trabajaba el síndigo y los mayordomos trabajaban, tonces en un terreno se dio mejor el elote, había buenos elotes, un pobrecito que... taba pobre, no tenía y, este, pensaba tener dinero:

– ¡Yo voy a robarle al Santo Patrón sus elotes!

Que lleva su costal y su metapal y ahí se va, dice, dice a su mujer:

–Sabes hija, le voy, le voy a robar elotes al Santo Patrón, dice, hay elotes en tal parte.

Le decían tecoch, le decían, es la joya, el tecoch, le decían tecoch:

–Y hay elotes, me voy a robar, lo voy vender porque pus no tengo dinero, ves que no me ocupo pa trabajar y pues, este, necesito dinero.

–Sí, ándale.

Se va en la tarde, en la nohecita que llega ahí, se pone a... a robarse elotes, llenó su costalito ahí. ¡Órale! Lo cose, ya, ya se iba a venir, se pone el mecapal y ya se lo, se cargó. Se lo jala, se lo jala y lo jala y no puede, y no puede, y no puede y no pudo, por fin:

– ¡Qué carambas!

Se busca porque va y ve, pos no puede, se carga en un bordito pa que más jale el costal y se venía el costal, pero no, no se le fue el costal, entos que pensó, agarra, dice:

– ¡Ahora me lo, me lo jalo!

Agarra, jala el costal así, y se queda amarrado sus manos así, con su mecapal aquí y su mano se quedó amarrado aquí. ¿Con qué se amarró? ¡Nomás con las hojas de la milpa!

E: ¿Pero él solo se amarró?

I: Solito, solito, con las milpas, como la milpa tiene hojas, con las mismas hojas quedó amarrao, se quedó ahí. Amaneció. Cuando a otro día va el milera, se acostumbraba miler, que daba vuelta y cuidaba el campo y al síndigo por milero, ya da la vuelta el milero, cuando lo va a encontrar, ahí está.

–Pues, quiubo, ¿pos qué haces aquí?

– ¡Ay, mano!, levanta, desátame porque ya me, ya me amarraron.

– ¿Quién te amarró?

–Pos quién sabe mano, quién sabe.

– ¿Pero qué viniste a hacer?

–Nada, metiendo unos elotes pa vender, no tengo dinero.  
 – ¡Párate, vete!  
     Lo ve que no, no está amarrado.  
 – ¡Párate, vete!  
 –Desátame hermano, desátame, estoy amarrao.  
     No, nomás estaba enredado las hojas de la milpa. Le hace así:  
 –Ora.  
 E: ¿Y ya lo zafó?  
 I: Ya lo zafó, ya lo zafó.  
 E: ¿Qué fue?  
 I: ¡Nomás son las hojas de la milpa!  
 E: ¿Y ese fue el santito?  
 I: ¿Quién otro, quién fue?  
 E: ¿Qué santito es?  
 I: ¡El Señor Santiago!  
 ¡Quien fue si no, no había nadie!  
 Dejó dicho que le iba a robar al Santo Patrón.  
 Nicolás Solís, “Santiago cuida sus campos”.

Cuando un mito se ha degradado, cuando al paso del tiempo las estructuras narrativas han sufrido un proceso de erosión, transformándose en cuentos o micro historias, se reemplazan los nombres propios de los actores (Greimas, 1985). En el caso actual, permanecen los discursos y aun las acciones pero han cambiado los actores. O simulan cambiar, pues figura el dios pero con otro disfraz, dando así continuidad a creencias religiosas inmemoriales. Santiago apóstol desempeña responsabilidades similares en poblaciones cercanas a San Andrés Cholula. En Momoxpan o en San Pedro Cholula otras imágenes del santo igualmente tutelan los poderes de reproducción.

El *hacer divino* –sancionador o protector– de Santiago, centrado en milagros o sanciones, lo acercan a sus fieles. Sobresale en su *hacer divino* la punición a transgresores de su morada, el templo, o a quien invade sus campos.

#### *Hacer sancionador*

“Dios ve usted que tarda, pero no olvida”, Pascual Rodríguez

Las divinidades, creen los habitantes de Cholula, son milagrosas porque poseen capacidad para condenar conductas inapropiadas de sus fieles. Hablamos, en este caso, de violación del espacio sagrado, de trato irreverente a las imágenes, de sustraer bienes o “hablar mal” del santo. El castigo atribuido a tales acciones, ligado a la protección del ciclo reproductivo, es de naturaleza eminentemente mágica, como lo muestran los discursos orales. Es pues una expresión de la magia “simpática”, pues se trata de un “amarre”. El encantamiento de Santiago consiste en ligar al malhechor con hojas de maíz, “la hoja del tiernito”, en su terreno de cultivo. La acción mágica,



acaecida lejos de la población, ocurre al amparo de la oscuridad, de manera oculta, como el maleficio. Santiago encubre celosamente sus secretos. Somete a sus poderes mágicos al malhechor en un acto íntimo y clandestino, alejado del espacio del culto organizado. La acción mágica, por otro lado, es eficaz transitoriamente pues perdura sólo durante la noche:

I: Aquí, nuestro patrón Santiago, también es muy milagroso. En la noche, bueno, se oye un tropel, que pasa un caballero, se va, va a dar vuelta en los terrenos [...], cuida él en las, las tierras.

E: ¿Y lo ven?

I: Pos no se ve pero se oye que sale él en la noche, ¡porque cómo es que los zapatos se acaban!, ¡sus zapatitos se le acaban la suela!, le compran zapatos y dice:

–Pos si el patrón no sale y ya se le acabó la suela, sí, y en sus terrenos que tenía [...].

Acabó la suela, sí, y en sus terrenos que tenía, este, llegó Santiago Apóstol, un muchacho quiso ir a robar los elotes en la noche, que lo va a alcanzar y dice:

– ¿Y tú que haces?

Dice:

–Nada, pos vine a traer unos elotes.

Que lo amarra ahí con las mismas hojas de la milpa, lo dejó amarrado y ya que se va, él no vio, nomás vio un charro que llegó, lo dejó amarrado y no parece, y no parece el señor, el...

– ¿Pos qué pasará?

–Pos quién sabe.

Los que trabajan los terrenos se fueron a dar vuelta, lo van alcanzar:

– ¿Y ora tú qué haces aquí?

–No, pos nada, pos vine a traer unos elotes. Dice:

– ¿Y por qué no te vas? Dice:

– ¿Cómo me voy a ir si estoy amarrado? Dice:

– ¡Estás amarrado con las hojas de milpa! ¿Quién te amarró? Dice:

–Pos llegó un charro en la noche, que me agarra y que me amarra.

Por eso dicen ¡Ay! ¡Santiago Apóstol!

E: Pero la imagen no está vestida de charro.

I: Sí, sí.

E: Ah, ¿entonces él lo amarró?

I: ¡Él lo amarró!

E: Entonces ni para venir en la noche a coger unos elotes por aquí, verdad (risas).

I: Bueno, pidiéndole permiso, decirle:

– ¡Padre mío! ¡Señor Santiago Apóstol! Pos quiero un elotito, no me vayas a amarrar.

¡Ahí corta usted los elotes!

Froilán Solís Hueitlél, “Se le acaban sus zapatitos”, “Amarrado con hojas de milpa”.<sup>7</sup>

En el marco del *hacer sancionador* de Santiago constan otros correctivos, usualmente severos. Irrumpir en el templo, espacio de sacralidad concentrada, para violentar las normas o injuriar las imágenes, está penado con la muerte. Si la injuria se dirige al caballo de Santiago es de severidad semejante: don Nicolás Solís cuenta una historia reveladora de las creencias de Cholula:

---

<sup>7</sup> Consultar asimismo el relato “Santiago cuida sus campos” de Pedro Ecatl y Facunda Solís.

Me habían platicado mi mamá, mi papá, ese fue un tal hermano de un tal Gaudencio Xicali, porque antes, anteriormente [...] para bajar los jarros, las flores del altar mayor llevaban, a llevar a ese muchacho, no me acuerdo como se llama, bueno, ese jue hermano, hermano de Florencio Xicali, entonces lo llevaron, dice:

–Oyes, Paz, nos vas a ayudar, vamos, vas a agarrar, agarrar, vamos, vas a bajar los jarros que están en el altar mayor.

–Sí, sí.

–Y bajas el, allá en el ciprés.

–Sí, sí.

Sí, jue, bajó los jarros y barrió y las mujeres estaban ahí, ajuera, ajuera de la iglesia, lavando sus jarros, poniendo las flores.

– ¿Tova no están los jarros?

–No, tovía no, orita, pérate, orita.

Estaban ahí las muchachas lavando los jarros, poniendo flores, ahí están ya. Este muchacho ocioso, como ya no tenía que hacer que se sube en ancas, on tá el señor Santiago. Dice, oye que le hablan, le gritaban allá:

–Oye, mira, que monta en ancas don Santiago. ¡Bájate, semejante grosero! ¿Pus qué estás haciendo? ¡Bájate!

– ¿Y cómo me veo? Eh, eh, mira ¿cómo me veo?

– ¡Bájate, bájate! ¿Qué estás haciendo, grosero?

Pos ya, hasta que bajó el muchacho, se va y derechito sube al campanario a repicar, pero nomás oyeron que repicó tantito, pero no se dieron cuenta, cuando pasa otra, otro señor, oye su mujer, se fijan pa llá, está abierto.

– ¿Qué hacen aquí, señoras, muchachas, que están allá?

–Estamos aquí, lavando los jarros y no lo ven ahí el julano, ya se cayó. Uno quién sabe quien es.

– ¿Onde?

–Pus allí abajo, venga a verlo.

Lo van a ver, ya dice que toda, hasta sus sesos sembrado en el suelo, en las piedras, quedó muerto, haga de cuenta la cabeza se desbarató, su cuerpo quedó tirado ahí, nomás por hacer esa mofa [...], porque se subió a su caballo del señor Santiago.

Nicolás Solís, “Se subió al caballo del señor Santiago”.

### *Hacer protector*

El *hacer sancionador* y *protector* permite el intercambio entre hombres y dioses. A una actividad de culto y veneración corresponde, como contraparte, amparo o aplicación de justicia. El hacer protector se expresa mediante acciones milagrosas de diverso género: alivio de enfermedades, protección en caso de accidente, resguardo a la comunidad de meteoros, trombas, temblores, etc.<sup>8</sup> A cambio de estos favores, se debe cumplir la costumbre y venerar con fidelidad y respeto al santo.

---

<sup>8</sup> Cfr. “De rodillas ante Santiago”, de Matilde.

## X. Conclusiones

Los pueblos que habitan el México actual se singularizan por una forma divergente de imaginar el mundo. Las similitudes étnicas, geográficas o lingüísticas si bien permiten construir lazos identitarios entre los distintos grupos, contribuyendo a cohesionar a la colectividad, son las construcciones imaginativas elaboradas y sistematizadas en la cosmovisión las que ciertamente entretejen redes intrincadas de intercambio simbólico entre los miembros de una población. Esas redes de intercambio de signos, por otro lado, enlazan al hombre actual con su herencia cultural, palpablemente erosionada, pero vital en sus representaciones ideológicas a pesar de siglos de aculturación.

Las construcciones imaginativas que nos permiten a los seres humanos reconstruir la visión del mundo constituyen la base significativa del discurso mítico y literario oral, así como de los rituales y ceremonias que aún se escenifican en varias poblaciones de México. Un examen de ambos textos pone al descubierto la cosmovisión. En este contexto, la recopilación y análisis de la tradición oral constituye un recurso valioso para el etnólogo, el lingüista o el semiotista de la cultura en su labor reconstructiva de la visión del mundo y del tejido textual de la cultura.

La vitalidad de la tradición oral de una comunidad, por otro lado, depende de factores variados, pero fundamentalmente de una capacidad transmisora de una herencia cultural reconocida y estimada por los miembros del grupo, en la cual los relatos conserven sentido y función para las creencias actuales y en que contribuyan a ordenar ideológicamente a la colectividad.

Los textos recopilados en Momoxpan, San Pedro, Santa María Tonantzintla y San Andrés Cholula, excepcionalmente numerosos, constituyen un auténtico eje de historicidad que eslabona la población actual con su pasado fecundo en manifestaciones simbólicas religiosas. Invocada como *Metrópoli sagrada* de Mesoamérica por su enorme centro ceremonial, el *Tlachihualtépetl*, Cholula debe además recordarse por su “cultura intangible”, el enorme discurso mítico y ritual actual, y aun el complejo entramado de ceremonias y conmemoraciones rituales del ciclo de fiestas anual. Habitada desde el Formativo, muestra creencias religiosas muy antiguas.

Las creencias religiosas en Cholula encierran vestigios de una cosmovisión milenaria. Una incesante e inusitada actividad ritual y la persistencia por siglos del discurso mítico en la región, respaldan la sobrevivencia de prácticas ancestrales después de un destructivo momento de aculturación. Cholula, ciudad sagrada del mundo prehispánico con presencia desde el Formativo, mantiene su vocación como *omphalos* del mundo actual, como metrópoli donde se venera intensamente a multitud de dioses, quienes tienen a su cargo la tutela de la Montaña Sagrada –el *Tlachihualtépetl*–, los alimentos, el control de fenómenos atmosféricos, del ciclo reproductivo y la fertilidad.

Mudaron los nombres de los dioses, su vestimenta en ocasiones rememora las costumbres grecorromanas o medievales, nuevos rostros sustituyen las presencias antropomorfas y zoomorfas de las deidades prehispánicas; pese a ello, perduran sus funciones divinas porque los nuevos personajes sagrados ejecutan las mismas acciones que las antiguas deidades.

Una nueva tradición religiosa se gesta. No obstante, un recuento de gran alcance deja ver como, en el imaginario de los habitantes de Cholula, no hay ruptura con su tradición, sino continuidad, innovación y transformación de creencias.

Por otra parte, el sustrato simbólico del discurso es producto de centurias de convivencia: primero, de una reelaboración de culturas que coexistieron en un tiempo y un espacio previo a la conquista y, en seguida, de una visión impuesta por los evangelizadores hace más de cinco siglos. La impronta de ambas visiones pierde nitidez a partir de un proceso de reelaboración de sus sistemas de significación. Mitos y rituales en Cholula pasaron por esta fase de fusión y asignación de nuevos significados; no obstante, aun cuando adquieren nuevas formas de simbolizar el mundo, se mantienen con inusitada presencia en la visión y las creencias actuales. Tanto los mitos como los rituales sorprenden por su abundancia y longevidad.

Descubro innumerables relatos, particularmente de quienes reclaman como suya la milenaria tradición cultural de la región, los habitantes de San Andrés Cholula. Un universo de quinientas historias diferentes con sus variantes constituyen la riqueza del discurso mítico resguardado en la memoria por generaciones de cholultecas, quienes han transmitido mediante una cadena oral sus creencias en torno al “cerro de mano”, los “gigantes”, la “Virgen de los Remedios”, los ayudantes de Tláloc –los “atetenes” –, las andanzas de “La Llorona” o los males provocados por “El diablo” y “Las brujas”, sus discípulas. Sorprende, asimismo, una notable competencia discursiva de los habitantes de la región, pues los discursos ofrecidos tal como los produjo el informante, revelan extraordinaria coherencia y cohesión.

Los significados giran alrededor de concepciones precisas. Esas ideas, fundamentales para su cosmovisión, apuntan a la estructura del cosmos, del espacio divino y humano, con todas sus retículas de significación. De igual forma, la presencia constante de seres divinos y sobrenaturales como actores principales resaltan una visión mítica del mundo. La asociación del espacio consagrado con los seres divinos que residen en sus inmediaciones es constante del pensamiento de los habitantes de hoy de Cholula. En este marco, existen espacios primordiales por su condición sagrada; son puntos del paisaje que resaltan culturalmente por su gran peso en las concepciones. Otros puntos, si bien tienen injerencia en la cosmovisión, pueden colocarse en otra posición.

El mundo, según esto, fue construido por seres divinos siguiendo el modelo de su propia morada. El mundo humano es una suerte de espejo en el cual se refleja el espacio de los númenes en forma y función.

En esta estructura, es la Montaña Sagrada el punto central, arquetípico y con mayor carga de sacralidad. La montaña es el ombligo del mundo, punto relevante porque desde ahí dioses y seres humanos construyen lazos de comunicación. La montaña es, en última instancia, un eje de interacción de los mundos divino y humano, espacio de circulación de las fuerzas por el cosmos. Y estas ideas no se ajustan especialmente a las montañas, pues encuentra en templos, barrancas, lagunas, altares y aun en la vivienda, sus duplicados. Según esto, el paisaje reitera la presencia de incontables centros, los cuales cumplen parcialmente las funciones de la Montaña Sagrada en el orden cósmico.

De esta manera, la conformación del espacio da lugar a un tejido en el cual cada retícula posee cierta congruencia, pues posee una estructura consonante: un centro, vía de comunicación con el otro espacio-tiempo, y cuatro esquinas, homologables con los puntos cardinales. Así, el territorio humano conforma una estructura espacial a partir del centro.

La montaña, como centro y eje, convoca significaciones relevantes para la cosmovisión actual de los habitantes de Cholula y otras poblaciones de tradición mesoamericana; el centro es el punto del espacio de mayor trascendencia tanto del territorio humano como del divino. Es lugar de circulación de los seres por el cosmos; por ello, la montaña constituye el sitio idóneo para el encuentro de los dioses y los hombres a lo largo del ciclo anual; es lugar tanto de origen del hombre, como de su destino final tras la muerte; por ello es matriz y sepultura. Es encanto, bodega de alimentos y agua, morada del dios del agua y del viento, así como de sus colaboradores, residencia del dios patrono del poblado, transformado en corazón.

Reconociendo que el espacio posee tales sentidos y funciones, un guardián suele custodiar sus contornos; usualmente se trata de un ser perteneciente al mundo serpentino, quien vigila los tesoros de la montaña. Como espacio singular, debe conservarse pues es paralelamente punto de destino de peregrinaciones o escenificación de ceremonias y rituales, de presentación de ofrendas para las deidades. Y dado que existen en nuestro territorio cadenas de montañas naturales, cada una posee atributos semejantes, aun cuando entre cada formación rocosa se establezcan jerarquías, pues la estructura social proyectada en la naturaleza nos permite hablar de rangos entre los cerros. Por otra parte, entre ellos existe conexión mediante caminos subterráneos o túneles, accesible únicamente a personas “especiales”. De esta forma, cerros y montañas están unidos geográfica y simbólicamente.

Por otra parte, los cerros en su calidad de lugares sagrados del paisaje, tienen en lagunas, ojos de agua, piedras y peñascos su reproducción. Aun un templo (prehispánico o cristiano) duplica a la montaña y cumple una o varias de sus funciones primordiales.

En el territorio de San Andrés Cholula se erige el *Tlachihualtépetl* o “cerro de mano”, edificación donde fue venerada una advocación de Tláloc, *Chiconauhquiáhuítl*. Templo célebre por sus dimensiones e importancia religiosa y política, concede notoriedad a la población como urbe sagrada de Mesoamérica. La pirámide de Cholula es asimismo notable por su origen divino y porque de acuerdo con la tradición oral, despliega funciones como Montaña Sagrada, otorgándole al espacio la condición sagrada necesaria para fundar la población. La pirámide es un lugar numinoso, por el cual arriban al mundo humano los dioses y seres sobrenaturales que conviven cotidianamente con los cholultecas. El discurso mítico da cuenta del origen sobrenatural del centro ceremonial por obra de unos gigantes, los primeros pobladores de la tierra durante la primera era. Una labor prodigiosa da origen al templo, el cual se confecciona con adobes trasladados desde Amecameca, sitio de asiento de una Tamoanchan terrenal, para imitar otra Tamoanchan en Cholula.

Numerosos relatos de la tradición oral de Cholula tienen como tópico al “cerro de mano” y refieren puntualmente su génesis. Inicia con el momento anterior a su construcción –la existencia de una laguna–, prosigue con la construcción del conjunto templario por los antepasados míticos, para concluir con su destrucción a cargo de personajes divinos de la religión cristiana. Esta historia se extiende con el ciclo de la Virgen de los Remedios, divinidad entronizada en el centro religioso para reorientar la sacralidad y concentrar las muestras de culto y devoción del pueblo. Como ocurre con otras montañas, los túneles de la pirámide de Cholula se suman al sistema subterráneo que la une al cerro de San Miguel en Atlixco, con Jerusalén o Roma.

Los textos dan cuenta, de igual forma, de la reelaboración simbólica del espacio sagrado para beneficio de las deidades cristianas, una vez consumado el proceso de conquista espiritual de la región. No obstante, aun en los discursos coloniales es posible advertir muestras de resistencia ideológica y cultural a un hecho lejano en el tiempo, pues la virgen entronizada en la cúspide de la pirámide aun no obtiene el reconocimiento total como divinidad reinante. Otro complejo proceso de resistencia a la imposición de nuevas formas de simbolizar el mundo se expresa en otras historias, como las relativas al origen y funciones sagradas del templo cristiano de Santa María Tonantzintla.

En el ambiente sobrenatural de la pirámide de Cholula, el templo a Santa María y Tonantzin constituye una suerte de reiteración de las ideas dominantes sobre el espacio. Ahora el templo cristiano funciona como una reproducción de la montaña, aun cuando cumple sus funciones parcialmente. La historia del templo relatada en los mitos testimonia la veneración a Santa María y Tonantzin como producto de la voluntad divina, pues la imagen del altar surge espontáneamente de

un árbol sagrado que anunció su presencia a los habitantes de Tonantzintla mediante una hierofanía fulgurante. Mitos y cuentos de la tradición oral ofrecen a los moradores de Tonantzintla una justificación para venerar una deidad impuesta o a una diosa prehispánica transfigurada como personaje de otra creencia.

La pirámide de Cholula conforma un eje de circulación de las fuerzas sagradas por donde arriban al mundo para convivir temporalmente con los hombres, como comentamos. Esta interacción, peligrosa frecuentemente, dado el carácter pasional de algunos seres sobrenaturales o por su propia naturaleza sagrada, puede ocasionar calamidades y destrucción. Los seres divinos descubren nuevos rostros y sus acciones han cambiado sus esferas de actuación. Ahora las magas del mundo prehispánico sirven a Satanás cuando succionan la sangre de recién nacidos sin bautizar, cuando han transfigurado su apariencia de mujer a guajolote o bola de fuego, ocasionándoles la muerte, para ganar sus almas en pecado original y engrandecer de esa forma el reino del Príncipe de las tinieblas. El Diablo, mientras tanto, habita las entrañas de una montaña (El Zapotecas), en una amplia y lujosa cueva, donde acuden por las noches algunos personajes de la población con el propósito de signar pactos. En el intercambio se compromete el alma del pactante o la de familiares, para obtener bienes materiales, los tesoros de la montaña. Paradójicamente, el pactante de ningún modo puede disfrutar las riquezas, pues el Diablo invariablemente engaña a sus “compadres”. Ronda alegremente por las faldas de los cerros, cabalgando en las ancas de caballos singulares, pues son personas que sirven al Diablo transformándose para pasearlo por sus dominios. Este personaje, por otro lado, posee una naturaleza cambiante, por lo que se transforma para residir en las viviendas de sus “compadres”; adopta forma de gallo, cerdo, borrega o serpiente, y recibe de sus guardianes alimentos selectos, premiándolos con tesoros incontables. Algunas funciones del Diablo en el imaginario de los habitantes de Cholula lo sitúan como Señor del Monte y Dueño de los animales.

En las poblaciones de San Andrés y San Pedro, el ambiente sobrenatural persiste al amparo de la noche, pues arriban a las viviendas no sólo las brujas transformadas en guajolotes, sino los espíritus de difuntos, el mal aire, la Llorona o incluso los santos abandonan su residencia en lujosos templos para cumplir puntualmente sus nuevas funciones sagradas.

Un renovado Santiago Apóstol, ataviado con su clásico atuendo de guerrero y acompañado de su cabalgadura, recorre caminos y calles durante las noches para dirigirse a sus sembradíos de maíz –herencia de dadivosos feligreses–, para custodiar el ciclo germinativo de la planta. Adquiriendo cualidades de las deidades del maíz, vemos a Santiago Apóstol con una nueva naturaleza divina. Ahora se define tanto por su extremo benéfico y bondadoso, pues goza de gran prestigio por curar enfermedades, como por un cierto carácter terrible, en virtud de sancionar a quien se atreve a ingresar con intención de robar el maíz de sus campos. En ese momento, Santiago

escarmienta al trasgresor empleando recursos mágicos: amarra con hojas de maíz al sacrilego, quien no puede desligarse durante la noche.

Santiago mantiene su vocación de guerrero, pero ahora combatiendo en la importante batalla por la procreación del maíz, librando una verdadera cruzada por la subsistencia. Varios ritos a lo largo del año, por otro lado, lo relacionan además con el ciclo de diversas plantas.

Alrededor de la pirámide de Cholula sobrevienen incontables sucesos sobrenaturales, como la apertura del encanto en días señalados del ciclo o la aparición de seres del mundo divino para auxiliar o castigar al hombre que olvida cumplir la costumbre. El templo se asienta en el punto geográfico y simbólico que orienta la estructura del paisaje en su totalidad, es el eje del mundo por el cual los seres divinos acuden a la tierra para convivir con el ser humano. De esta forma, el templo a antiguas divinidades del agua constituye, de acuerdo con las construcciones imaginativas de los pobladores de la región, un arquetipo del cosmos, un modelo reducido de la organización del mundo divino; de ahí su reputación como santuario de veneración de los dioses del panteón mesoamericano y como lugar de reafirmación del poder socio-político.

En el entorno sobrenatural que circunda la pirámide de Cholula indudablemente el mundo natural se transforma en un mundo cultural, por lo general regido por la presencia de seres divinos. La presencia de la Montaña Sagrada de Cholula transforma como vemos la naturaleza del espacio.



## Bibliografía

Acosta, Jorge R., "Exploraciones arqueológicas en Cholula" en *Cholula, Ciudad Sagrada*, México, Artes de México, No. 140, Año XVIII, 1971, 6-11.

Acosta, José de, *Historia natural y moral de las indias*, Estudio preeliminar de Edmundo O'Gorman, México, FCE, [1590] 1940.

Albores, Beatriz y Johanna Broda (Coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense, Universidad Nacional Autónoma de México, IIH, 2003, 1ª. Edición, 1ª. Reimpresión.

Alcedo, Antonio de, *Diccionario geográfico-histórico de las Indias occidentales o América: a saber de los reynos del Perú, Nueva España, Tierra-firme, Chile y Nuevo Reyno de Granada*, Madrid, edición facsimilar, 1786.

Almagro Gobeia, M., "La espada de Santiago", *Cuadernos de Estudios Gallegos*, Madrid, 1973, Tomo XXVIII, Fascículo 84.

Alvarado Tezozómoc, Fernando, *Crónica Mexicáyotl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.

Arellano Hoffmann, Peer Schmidt, Xavier Noguez (Coords.), *Libros y escritura de tradición indígena. Ensayos sobre los códices prehispánicos y coloniales de México*, México, El Colegio Mexiquense A. C y la Universidad Católica de Eichstätt, 2002.

Ashwell, Anamaría y John O'Leary, *Cholula. La Ciudad Sagrada*, Puebla, Grupo editorial La Casa de las Imágenes, Volkswagen de México, 1999.

Aveni, Anthony F. (Comp.), *Astronomía en la América antigua*, México, Siglo XXI editores, América nuestra, 1980.

\_\_\_\_\_, *Observadores del cielo en el México antiguo*, México, FCE, 1993, Primera reimp.

Báez-Jorge, Félix, *Los oficios de las diosas. Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1988.

\_\_\_\_\_, *Entre los nagueles y los santos. Religión popular y ejercicio clerical en el México indígena*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1998 a.

\_\_\_\_\_ y Arturo Gómez Martínez; *Tlacatecolotl y el Diablo (La cosmovisión de los nahuas de Chicontepec)*, Xalapa, Coordinación Editorial y de Publicaciones: Fernando Ruiz Granados, 1998 b.

\_\_\_\_\_ y Arturo Gómez Martínez, "7. Tlacatecolotl, Señor del bien y del mal (la dualidad en la cosmovisión de los nahuas de Chicontepec)", en *Cosmovisión, ritual e identidad de los*

*pueblos indígenas de México*, J. Broda y Félix Báez-Jorge (Coords.), México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, 2001.

\_\_\_\_\_, *Los disfraces del diablo*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2003.

Barbosa Cano, Manlio, "El Tlalocan y su representación antigua y moderna", en *Mirando el paraíso*, Julio Glockner (Comp.), Puebla, Dirección General de Fomento Editorial-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2005, 3ª. Edición.

Baudot, Georges, "Apariciones diabólicas en un texto náhuatl de fray Andrés de Olmos", México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 1972.

Benavente (Motolinía), Fray Toribio de, *Historia de los indios de la Nueva España*, México, Porrúa, Col. "Sepan Cuantos..." 129, 2001.

Benítez, Fernando, "El barroco de Tonantzintla", en *Mirando el paraíso*, Julio Glockner (Comp.), Puebla, Dirección General de Fomento Editorial-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2005, 3ª. Edición.

Bernal García, María Elena, "From Mountain to Toponym in the *Historia Tolteca-Chichimeca*", en *Latin American Indian Literatures. Messages and Meanings*, Edited by Mary H. Preuss, Labyrinthos, 1997.

\_\_\_\_\_, "The Life and Bounty of the Mesoamerican Sacred Mountain", en John A. Grim, *Indigenous Traditions an Ecology*, Harvard Divinity School, Cambridge, Massachusetts, 2001.

\_\_\_\_\_, "Cholollan, de montaña a topónimo, de paraje y ciudad", en *La ciudad: problema integral de preservación patrimonial*, 9º. Coloquio del Seminario de Estudio del Patrimonio Artístico, Louise Noelle (editora), México, UNAM, 2004.

\_\_\_\_\_, "Tu agua, tu cerro, tu flor: orígenes y metamorfosis conceptuales del altépetl de Cholula, siglos XII y XVI", en Federico Fernández y Ángel García Zambrano (Coordinadores), *Territorialidad y paisaje en el altépetl del siglo XVI*, México, FCE, 2006.

\_\_\_\_\_ y Julián García Zambrano, "El altépetl colonial y sus antecedentes prehispánicos: contexto teórico-historigráfico", en Federico Fernández y Ángel García Zambrano (Coordinadores), *Territorialidad y paisaje en el altépetl del siglo XVI*, México, FCE, 2006.

\_\_\_\_\_, "The Dance of Time, the Procesión of Space at Mexico-Tenochtitlan's Desert Garden", en *Sacred Gardens & Landscapes: Ritual and Agency*, Washington, Harvard University Press, 2007.

"Imágenes de arribo y de ordenamiento geográfico-urbano en el centro de México, siglo XVI", en *Memorias del Primer Congreso Internacional de Estudios sobre la Imagen*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Bernard, Carmen y Serge Gruzinski, *Historia del Nuevo Mundo. Del Descubrimiento a la Conquista. La experiencia europea, 1492-1550*, México, FCE, 2001, 1ª edición, 2ª reimp.

Bonfil, Guillermo, *Cholula. La ciudad sagrada en la era industrial*, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1988, 2ª. ed.

\_\_\_\_\_, "Los que trabajan con el tiempo. Notas etnográficas sobre los graniceros de la Sierra Nevada, México", *Anales de Antropología*, México, UNAM, Vol. V, 1986, pp. 99-128.

\_\_\_\_\_, "Funciones de un centro regional secundario: Cholula", *Revista Mexicana de Sociología*, Año XXIX, Vol., XXIX, No. 4, 1967, pp. 939-952.

Bottineau, Yves, *El camino de Santiago*, Barcelona, Aymá, Editora, 1965.

Brading, David A., *La virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*, México, Taurus, 2001.

\_\_\_\_\_, *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*, México, Taurus, 2002.

Braudel, Fernand, *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, Alianza Editorial, El Libro de bolsillo, 1999, 11ª. reimp.

Brasey, Edouard, *Brujas y demonios: el universo feérico V*, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta, 2001.

Broda, Johanna, "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia: una reconstrucción según las fuentes del siglo XVI", *Revista Española de Antropología Americana*, Vol. 6, 1971, pp. 245-327.

\_\_\_\_\_, "Relaciones políticas ritualizadas: el ritual como expresión de una ideología" en Carrasco, Pedro y Johanna Broda (editores), *Economía política e ideología en el México prehispánico*, México, Nueva Imagen, 1978.

\_\_\_\_\_, "El culto mexica de los cerros y del agua", *Multidisciplina*, Revista de la Escuela Nacional de Estudios Profesionales de Acatlán, No. 7, 1982.

\_\_\_\_\_, "Ciclos de fiestas y calendario solar mexica", *Arqueología mexicana*, Vol VII, No. 41, enero-febrero, 2000.

\_\_\_\_\_, "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros", en *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, Johanna Broda, et. al. (eds.), México, UNAM, 1991, 461-500.

\_\_\_\_\_, a) "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica", en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, J. Broda y Félix Báez-Jorge (Coords.), México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, FCE, 2001.

\_\_\_\_\_, b) "Astronomía y paisaje ritual: el calendario de horizonte de Cuicuilco-Zacatepetl", en *La montaña en el paisaje ritual*, J. Broda, S. Iwaniszewski y Arturo Montero (Coords.),

México, UNAM, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, INAH e Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades-UAP, 2001.

\_\_\_\_\_, c) "Ritos mexicas en los cerros de la Cuenca: los sacrificios de niños", en *La montaña en el paisaje ritual*, J. Broda, S. Iwaniszewski y Arturo Montero (Coords.), México, UNAM, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, INAH e Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades-UAP, 2001.

\_\_\_\_\_, "Geografía, clima y observación de la naturaleza en Mesoamérica prehispánica", en *Las máscaras de la cueva de Santa Ana Teloxtoc*, Ernesto Vargas (Ed.), México, UNAM.

\_\_\_\_\_, Stanislaw Iwaniszewski, Lucrecia Maupomé (Eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991.

Brotherston, Gordon, *La América indígena en su literatura: los libros del cuarto mundo*, México, FCE, 1997.

Burton Russell, Jeffrey, *Satanás. La primitiva tradición cristiana*, México, FCE, "Colección popular", 1986

\_\_\_\_\_, *Historia de la brujería. Hechiceros, herejes y paganos*, Barcelona, Paidós, 1998.

Cabral Pérez, Ignacio, *Los símbolos cristianos*, México, Trillas, 1995.

Campbell, Joseph, *Los mitos. Su impacto en el mundo actual*, Barcelona Kairós, 2001.

Campos, Julieta, *La herencia obstinada. Análisis de cuentos nahuas*, México, FCE, 1982.

Carrasco, Pedro, "Los barrios antiguos de Cholula", en *Estudios y documentos de la región de Puebla-Tlaxcala*, Efraín Castro Morales (Ed.), Vol. III, Puebla, Instituto Poblado de Antropología e Historia, 1971.

Caro Baroja, Julio, *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza, 1990, 1ª. Reimpresión.

\_\_\_\_\_, *Las formas complejas de la vida religiosa (Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII)*, Madrid, Sarpe, 1985.

Carrasco, Pedro, *El catolicismo popular de los tarascos*, México, Sep-setentas, No. 298, 1976.

\_\_\_\_\_, "Los barrios antiguos de Cholula", en *Estudios y documentos de Puebla-Tlaxcala*, Vol. III, Puebla, Instituto Poblano de Antropología e Historia, 1971.

\_\_\_\_\_, "Carta al Rey sobre la ciudad de Cholula en 1593", en *Tlalocan*, Vol. VI, No. 2, 1970, pp. 176-192.

Caso, Alfonso, *El pueblo del sol*, México, FCE/Cultura SEP, 1983.

\_\_\_\_\_, "El paraíso terrenal en Teotihuacan", en *Mirando el paraíso*, Julio Glockner (Comp.), Puebla, Dirección General de Fomento Editorial-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2005, 3ª. Edición.

Cervantes, Fernando, *El diablo en el Nuevo Mundo*, Barcelona, Herder, 1996.

Champeaux, Gérard de y Dom Sébastien, *Introducción a los símbolos*, Madrid, Encuentro, 1989.

Charbonneau-Lassay, L., *El bestiario de Cristo. El simbolismo animal en la Antigüedad y la Edad Media*, II tomos, Barcelona, Sophia Perennis, 1997, (2ª. ed.).

Cirlot, Juan Eduardo, *Diccionario de símbolos*, Madrid, Siruela, 2001, 5ª. Edición.

Ciruelo, Pedro, *Tratado de las supersticiones*, México, Universidad Autónoma de Puebla, Colección Lafragua, Facsímil, (1628), 1986.

Clavijero, Francisco Javier, *Historia antigua de México*, México, Porrúa, Col. "Sepan cuantos..." 29, 1987.

*Códice Borgia*, Anders, Ferdinand, et al., México, FCE, 1993.

*Códice Cholula: la exaltación testimonial de un linaje indio*, González-Hermosillo, A y Luis Reyes García, México, CIESAS, Gobierno del Estado de Puebla, CONACULTA, Miguel Ángel Porrúa, librero-editor, 2002.

*Códice Franciscano, siglo XVI, Informe de la provincia del Santo Evangelio al visitador Lic. Juan de Ovando. Informe de la Provincia de Guadalajara al Mismo. Cartas de religiosos, 1533.1569*, García Icazbalceta, Joaquín (Ed.), México, Salvador Chavez Hayhoe, 1941.

Cohen, Esther, *Con el diablo en el cuerpo. Filósofos y brujas en el Renacimiento*, México, Taurus, 2003.

Cohn, Norman, *Los demonios familiares de Europa*, Madrid, Alianza Universidad, 1987.

*Colección de documentos para la historia de México*, García Icazbalceta, Joaquín (Ed.), México, Porrúa, 1980, 2ª. ed. facsimilar, 2 T.

Cortés, Hernán, *Cartas de Relación*, México, Porrúa, Col. "Sepan Cuantos..." 7, 1971.

*Colección de documentos para la historia de México*, publicado por Joaquín García Icazbalceta, México, Porrúa, no. 48, 2 T, 1980.

Davies, Nigel, *Los antiguos reinos de México*, México, FCE, 1992.

\_\_\_\_\_, *El imperio azteca*, México, Alianza editorial, 1997, 2ª. Reimpresión.

Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Porrúa, Colección Sepan Cuantos, 5, 1974.

Dobal, Carlos, "Los lechones o diablos cojuelos de Santiago" en *Boletín*, del Museo del Hombre Dominicano, 1984, Año XII, No. 19, Santo Domingo, República Dominicana.

Donovan, Frank, *Historia de la brujería*, México, Alianza, "El libro de bolsillo", 1989.

Durán, fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, 2 Vol., México, Porrúa, No. 36, 1984.

Duverger, Christian, *La conversión de los indios de Nueva España*, México, FCE, 1996, 1ª. Edición, 1ª. Reimpresión.

Eliade, Mircea, *Tratado de historia de las religiones*, México, Era, 1975, 2ª. Edición.

\_\_\_\_\_, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Labor, 1985, 6ª. Edición.

\_\_\_\_\_, *El mito del eterno retorno*, México, Origen/Planeta, 1985.

\_\_\_\_\_, *Imágenes y símbolos*, España, Taurus, 1992.

Florencia, Francisco de, *Narración de la maravillosa aparición que hizo el Arcángel San Miguel a Diego Lázaro de San Francisco indio feligrés del pueblo de San Bernabé, de la jurisdicción de Santa María Nativitas, Estado de Tlaxcala*, Tlaxcala, Imprenta Guadarrama, 1992.

Flores Arroyuelo, Francisco J., *El diablo en España*, Madrid, Alianza, "El libro de bolsillo", 1985.

Florescano, Enrique, *El mito de Quetzalcóatl*, México, FCE, 1993.

\_\_\_\_\_, *Memoria indígena*, México, Taurus, 1999.

\_\_\_\_\_, *Quetzalcóatl y los mitos fundadores de Mesoamérica*, México, Taurus, 2004.

Galindo Trejo, Jesús y César Esteban López, "El Cerro de San Miguel como posible marcador calendárico astronómico del sitio Preclásico de Cuicuilco", en *La montaña en el paisaje ritual*, J. Broda, S. Iwaniszewski y Arturo Montero (Coords.), México, UNAM, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, INAH e Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades-UAP, 2001.

Gallinier, Jacques, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios mexicanos y centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista, IIA-UNAM, 1990.

García Canclini, Néstor, "¿Construcción o simulacro de objeto de estudio? Trabajo de campo y retórica textual", *Alteridades*, 1991, 58-64.

\_\_\_\_\_, "La globalización e interculturalidad narrada por los antropólogos", *Maguaré* 14, 1999, 19-41.

García Cook, Ángel, "Cruce de caminos. Desarrollo histórico de la región poblano-tlaxcalteca", *Arqueología Mexicana*, mayo-junio 1995, Vol. III, No. 13.

Garibay K., Ángel Ma., *Historia de la literatura náhuatl*, México, Porrúa, Col. "Sepan cuantos...", No. 626, 1992.

\_\_\_\_\_, *Panorama literario de los pueblos nahuas*, México, Porrúa, Col. "Sepan cuantos...", No. 22, 1997.

García Díaz, Agripina, *Las mayordomías en México, caso específico: San Pedro Cholula*, México, 1979. Tesis de maestría inédita.

García de León, Antonio, "El universo de lo sobrenatural entre los nahuas de Pajapan, Veracruz", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 8, 1969, 279-311.

García Zambrano, Ángel Julián, "El poblamiento de México en la época del contacto, 1520-1540", en *Mesoamérica*, año 13, Cuaderno 24, Vermont y Antigua, Guatemala.

Garibay K., Ángel María, *Historia de la literatura náhuatl*, México, Porrúa, Col. "Sepan Cuantos..." 626, 1992.

\_\_\_\_\_, *Panorama literario de los pueblos nahuas*, México, Porrúa, Col. "Sepan Cuantos..." 22, 1997.

Garza, Mercedes de la, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas-Centro de Estudios Mayas, 1984.

\_\_\_\_\_, "Los animales en el pensamiento simbólico y su expresión en el México Antiguo", en *Arqueología mexicana*, Vol. VI, No. 35, 1999.

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

\_\_\_\_\_, "Conocedores del tiempo: los graniceros del Popocatepetl", en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, J. Broda y Félix Báez-Jorge (Coords.), México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, FCE, 2001.

\_\_\_\_\_, "Las puertas del Popocatepetl", en *La montaña en el paisaje ritual*, J. Broda, S. Iwaniszewski y Arturo Montero (Coords.), México, UNAM, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, INAH e Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades-UAP, 2001.

\_\_\_\_\_, (Comp.), *Mirando el paraíso*, Puebla, Dirección General de Fomento Editorial-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2005, 3ª. Edición.

Gibson, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810*, México, Siglo XXI editores, América nuestra, 1996, 13ª. Edición.

González García, Lilia, *Cholula, un estudio socio-económico regional*, México, 1972. Tesis de maestría de la ENAH.

González Galván, Manuel, "Tonantzintla coronada en e Tlalocan", en *Mirando el paraíso*, Julio Glockner (Comp.), Puebla, Dirección General de Fomento Editorial-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2005, 3ª. Edición.

González-Hermosillo, Francisco, "La elite indígena de Cholula en el siglo XVIII: el caso de don Juan de León y Mendoza", en *Círculos de poder en la Nueva España*, Carmen Castañeda coord., Médico, 1998, CIESAS.

\_\_\_\_\_, "Cholula o el desplome de un asentamiento étnico ancestral", *Historias*, 10, pp. 17-49, 1985.

González Torres, Yólotl, "Los precursores de los estudios sobre los astros en Mesoamérica", en *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, Johanna Broda, et. al. (eds.), México, UNAM, 1991.

González Torres, Yólotl (Coord.), *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*, México, CONACULTA, INAH, Plaza y Valdés, 2002.

Good Eshelman, Catherine, a) "El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero" en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, J. Broda y Félix Báez-Jorge (Coords.), México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, FCE, 2001.

\_\_\_\_\_, b) "Oztotempan: "el ombligo del mundo"", en *La montaña en el paisaje ritual*, J. Broda, S. Iwaniszewski y Arturo Montero (Coords.), México, UNAM, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, INAH e Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades-UAP, 2001.

Gosse, Gary H., "Animal Souls and Human Destiny in Chamula", en *Man*, Vol. 10, 1975, pp. 448-461.

\_\_\_\_\_, *Los chamulas en el mundo del sol*, México, Instituto Nacional Indigenista, no. 58, 1979.

Graulich, Michel, *Mitos y rituales del México antiguo*, Madrid, Colegio Universitario y Ediciones Istmo, 1990.

Greimas, Algirdas Julien, *Des dieux et des hommes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985.

Greimas, A. J. y J. Courtés, *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*, Versión española de Enrique Ballón Aguirre y Hermis Campodónico, Madrid, Gredos, 1982.

\_\_\_\_\_, *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje II*, Versión española de Enrique Ballón Aguirre, Madrid, Gredos, 1991.



Gruzinski, Serge M, *Cultura y conquista. La herencia española en América*, México, edición de la Universidad Veracruzana, México, 1985, 2ª. Edición.

\_\_\_\_\_, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, FCE, 2000, 3ª. reimp.

\_\_\_\_\_, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492.2019)*, México, FCE, 2001, 3ª. reimp.

Guiteras Holmes, Calixta, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, México, FCE, 1996, 2ª. Edición, 1ª. Reimpresión.

Gutierre Tibón, "Jacob, Jacobo, Santiago", en Heliodoro Valle, Rafael, *Santiago en América*, México, Editorial Santiago, 1946.

Hani, Jean, *El simbolismo del templo cristiano*, Barcelona, José J. de Olañeta editor, 2000.

Heliodoro Valle, Rafael, *Santiago en América*, México, Editorial Santiago, 1946.

Heyden, Doris, *Mitología y simbolismo de la flora en el México prehispánico*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1983.

\_\_\_\_\_, "Las anteojeras serpentinas de Tláloc", *Estudios de cultura náhuatl*, 17, 1984, 23-32.

\_\_\_\_\_, "Tezcatlipoca en el mundo náhuatl", *Estudios de cultura náhuatl*, 19, 1989, 83-93.

\_\_\_\_\_, "La matriz de la tierra", en *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, Johanna Broda, et. al. (eds.), México, UNAM, 1991, 501-516.

\_\_\_\_\_, "El árbol en el mito y el símbolo", *Estudios de cultura náhuatl*, 23, 1993, 201-219.

\_\_\_\_\_, "Aspectos mágico-religiosos de las cuevas", en *Las máscaras de la cueva de Santa Ana Teloxtoc*, Ernesto Vargas (Ed.), México, UNAM,

Hernández Reyes, Carlos y Virve Piho Langle, "Pinturas rupestres localizadas a un lado del volcán Popocatepetl", *Revista Magisterio*, Tomo XXIII, No. 135, 1973.

*Historia de los mexicanos por sus pinturas*, en *Teogonía e Historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México, Porrúa, Col. "Sepan cuantos..." 37, 1985.

*Historia de México*, en *Teogonía e Historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México, Porrúa, Col. "Sepan cuantos...", 37, 1985.

Hjelmslev, Louis, *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*, Madrid, Gredos, 1980, 2ª. ed.

\_\_\_\_\_, *Ensayos lingüísticos*, Madrid, Gredos, 1972.

Iwaniszewski, Stanislaw, "La arqueología de alta montaña en México y su estado actual", *Estudios de cultura náhuatl*, 18, 1986, 249-273.

\_\_\_\_\_, e Ismael Arturo Montero García, "La sagrada cumbre de la Iztaccíhuatl", en *La montaña en el paisaje ritual*, J. Broda, S. Iwaniszewski y Arturo Montero (Coords.), México, UNAM, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, INAH e Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades-UAP, 2001.

\_\_\_\_\_, "Y las montañas tienen género. Apuntes para el análisis de los sitios rituales de la Iztaccíhuatl y el Popocatepetl", en *La montaña en el paisaje ritual*, J. Broda, S. Iwaniszewski y Arturo Montero (Coords.), México, UNAM, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, INAH e Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades-UAP, 2001.

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

Johansson, Patrick, *Voces distantes de los aztecas. Estudio sobre la expresión náhuatl prehispánica*, México, Fernández Editores, 1994.

\_\_\_\_\_, *La palabra de los aztecas*, México, Trillas, 1993.

Kirchhoff, Paul, *Mesoamérica*, Acta americana, Vol. I, núm. 1, México, 1943.

\_\_\_\_\_, "El Valle Poblano-Tlaxcalteca", conferencia dictada en el Museo Nacional de Antropología, INAH, SEP, 1967.

\_\_\_\_\_, Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García, *Historia Tolteca-chichimeca*, México, CISINAH, INAH-SEP, 1989, 2ª. Ed.

\_\_\_\_\_, *Escritos selectos. Estudios mesoamericanistas*. Carlos García Mora, Linda Manzanilla y Jesús Monjarás-Ruiz (Eds.), V. Aspectos generales, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2002.

Kramer, Heinrich y Jacobus Sprender, *Malleus Maleficarum. El martillo de los brujos*, Barcelona, Circulo Latino Editorial, 2006.

Krickeberg, Walter, *Mitos y leyendas de los aztecas, incas, mayas y muiscas*, México, FCE, 1994, 1ª edición, 7ª reimpresión.

Kirk, G. S., *El mito*, España, Paidós, 1990.

Kubler, George, "La traza colonial de Cholula", *Estudios de Historia Novohispana*, Vol. II, México, 1967.

\_\_\_\_\_, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

Lafaye, Jacques, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional de México. Abismo de conceptos*, México, FCE, Sección obras de historia, 1999, 3ª. Edición.

Las Casas, fray Bartolomé de, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, México, Fontamara, 2001, 10ª. Edición.

León-Portilla, Miguel, *Literaturas indígenas de México*, México, Editorial Mapfre, FCE, 1995 (2ª. ed, 2ª. reimp.).

\_\_\_\_\_, *Toltecáyotl, aspectos de la cultura náhuatl*, México, FCE, 1995, 5ª. reimp.

\_\_\_\_\_, *Tonantzin-Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el "Nican Mopohua"*, México, El Colegio Nacional, FCE, 2000.

*Leyenda de los Soles*, en *Códice Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, Traducción directa del náhuatl de Primo Feliciano Velázquez, México, UNAM, 1992.

Lévi-Strauss, Claude, "El estudio estructural del mito" en *Journal of American Folklore*, No. 69, 1955, pp. 428-555.

\_\_\_\_\_, *Mito y significado*, México, Alianza Mexicana, 1989.

Lombardo Ruiz, Sonia, "Las pinturas de Cacaxtla", en *Arqueología mexicana, Puebla-Tlaxcala*, mayo-junio 1995, Vol. III, núm. 13.

Lombardo, Sonia y Enrique Nalda (Coords.), *Temas mesoamericanos*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1996.

López Alonso, Sergio, A. Zaid Lagunes R. Y Carlos Serrano S., "Sección de antropología física", *Proyecto Cholula*, Ignacio Marquina (coord.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1970.

López Alonso, Sergio, Zaid Lagunes Rodríguez y Carlos Serrano Sánchez, *Costumbres funerarias y sacrificio humano en Cholula prehispánica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2002.

López Austin, Alfredo, "Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl", *Estudios de Cultura Náhuatl*, 1967, pp. 87-117.

\_\_\_\_\_, "Religión y magia en el ciclo de las fiestas aztecas", en *Religión, mitología y magia*, México, Museo Nacional de Antropología e Historia, II, 1970, pp. 3-29.

\_\_\_\_\_, *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1973.

\_\_\_\_\_, *Textos de medicina náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1975.

\_\_\_\_\_, "Los temacpalitotique. Profanadores, brujos, ladrones y violadores", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, VI, 1978, pp. 97-117.

\_\_\_\_\_, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1980.

\_\_\_\_\_, *Los mitos del tlacuache*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1990.

\_\_\_\_\_, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE, 1994.

\_\_\_\_\_ y Leonardo López Luján, *El pasado indígena*, México, El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, Fondo de Cultura Económica, 1997, 1ª reimpresión.

\_\_\_\_\_, *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Colección Textos, Serie Antropología e Historia antigua, 2, 1999.

\_\_\_\_\_, "Una clasificación de la narrativa mítica", Morelos, Centro de Investigación y docencia en humanidades del Estado de Morelos, Nuestro Tiempo, Ensayos, 1996, pp. 1-26.

\_\_\_\_\_, "1. El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana" en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Broda, Johanna y Félix Báez-Jorge (Coords.), México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, 2001.

Lorenzo, José Luis, *Las zonas arqueológicas de los Volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1957.

Manzanilla, Linda y Leonardo López Luján (Coords.), *Atlas histórico de Mesoamérica*, México, Ediciones Larousse, 1992, 2ª. Edición 8ª reimpresión.

Manzanilla, Linda, "Geografía sagrada e inframundo en Teotihuacan", en *Antropológicas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, No. 11, 1994, pp. 53-65.

Manzanilla, Linda y Leonardo López Luján (Eds.), *Historia antigua de México*, México, CONACULTA-INAH, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Editorial Porrúa, 2000, 2ª edición.

Marquina, Ignacio, "Pirámide de Cholula", *Proyecto Cholula*, Ignacio Marquina (coord.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1970.

\_\_\_\_\_, "La pintura en Cholula", en *Cholula, Ciudad Sagrada*, México, Artes de México, No. 140, Año XVIII, 1971, 25-31.

Martínez López-Cano, Pilar, *et. al.* (Coords.), *Cofradías, capellanías y obras pías en la América Colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.

McCafferty, Geoffrey, "Mountain of Heaven, Mountain of Herat: The Great Pyramid of Cholula as Sacred Landscape", en R. Koontz, L. Reese-Taylor y A. Headdrick (comps.), *Landscape and Power in Ancient Mesoamerica*, Boulder Colorado, 2001, Westview Press.

Maza, Francisco de la, *La ciudad de Cholula y sus iglesias*, México, Imprenta Universitaria, UNAM, 1959.

\_\_\_\_\_, "El Tlalocan pagano de Teotihuacan y el Tlalocan cristiano de Tonantzintla" en *Mirando el paraíso*, Julio Glockner (Comp.), Puebla, Dirección General de Fomento Editorial-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2005, 3ª. Edición.

\_\_\_\_\_, "Tonantzintla, paraíso", en *Mirando el paraíso*, Julio Glockner (Comp.), Puebla, Dirección General de Fomento Editorial-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2005, 3ª. Edición.

Medina, Andrés, "Sistema de cargos en la Cuenca de México: una primera aproximación a su trasfondo histórico", *Alteridades*, 1995, 5 (9), pp. 7-23.

\_\_\_\_\_, *En las cuatro esquinas, en el centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2000.

(Coord.), *La memoria negada de la Ciudad de México: sus pueblos originarios*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, IIA, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2007.

"De la república de indios a la mesa directiva: la transformación de los pueblos originarios en la ciudad de México", en *Simbolos de poder en Mesoamérica*, Guilhem Olivier (Coord.), México, UNAM, IIH, IIA, 2008.

Mendieta, fray Jerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, México, Porrúa, 1993, 4ª. Edición facsimilar.

Michelet, Jules, *La bruja*, Barcelona, Labor, 1984.

Minois, George, *Historia del infierno. De la Antigüedad hasta nuestros días*, México, Taurus, 2004.

Montemayor, Carlos, *Arte y trama en el cuento indígena*, México, FCE, 1999, 1ª. Edición, 1ª. Reimpresión.

Montero García, Ismael Arturo, "Buscando a los dioses de la montaña: una propuesta de clasificación ritual", en *La montaña en el paisaje ritual*, J. Broda, S. Iwaniszewski y Arturo Montero (Coords.), México, UNAM, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, INAH e Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades-UAP, 2001.

Morante López, Rubén B., "El Pico de Orizaba en la cosmovisión del México prehispánico", en *La montaña en el paisaje ritual*, J. Broda, S. Iwaniszewski y Arturo Montero (Coords.),

México, UNAM, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, INAH e Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades-UAP, 2001.

Motolinía, Fray Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España. Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado*, México, Porrúa, Col. "Sepan cuantos..." 129, 1984.

Muchembled, Robert, *Historia del diablo siglos XII-XX*, México, FCE, 2004, 2ª. Ed.

Müller, Florencia, "La cerámica de Cholula", *Proyecto Cholula*, Ignacio Marquina (coord.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1970.

\_\_\_\_\_, "El arte cerámico de Cholula", en *Cholula, Ciudad Sagrada*, México, Artes de México, No. 140, Año XVIII, 1971, 41-49.

\_\_\_\_\_, "18. Estudio iconográfico del mural de Los bebedores, Cholula, Puebla" en Jaime Litvak King y Noemí Castillo Tejero editores, *Religión en Mesoamérica. XII Mesa Redonda*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1972, 141-146.

\_\_\_\_\_, a) *La alfarería de Cholula*, México, INAH, 1978.

\_\_\_\_\_, b) "Material arqueológico de los volcanes", *Antropología e Historia. Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, Época III, No. 22, 1978, pp. 21-26.

Muñoz Camargo, Diego, *Historia de Tlaxcala*, Paleografía, introducción, notas, apéndices e índices analíticos de Luis Reyes García, con la colaboración de Javier Lira Toledo, Tlaxcala, Gobierno del Edo. de Tlaxcala, CIESAS, UAT, 1998.

Murray, Margaret, *El dios de los brujos*, México, FCE, Colección Popular, 1986.

Nebel, Richard, *Santa María Tonantztlín Virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México*, México, FCE, Sección Obras de historia, 2002, 1ª. Edición, 2ª. Reimpresión.

Neff Nuiza, Françoise, "La Lucerna y el Volcán Negro", en *La montaña en el paisaje ritual*, J. Broda, S. Iwaniszewski y Arturo Montero (Coords.), México, UNAM, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, INAH e Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades-UAP, 2001.

Neurath, Johannes, "El cerro del Amanecer y el culto solar huichol", en *La montaña en el paisaje ritual*, J. Broda, S. Iwaniszewski y Arturo Montero (Coords.), México, UNAM, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, INAH e Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades-UAP, 2001.

Noguez, Xavier, *Documentos guadalupanos. Un estudio sobre las fuentes de información tempranas en torno a las mariofanías en el Tepeyac*, México, FCE, Sección Obras de historia, 1995, 1ª. Edición, 1ª. Reimpresión.

\_\_\_\_\_ y Alfredo López Austin, *De hombres y dioses*, México, El Colegio de Michoacán, El Colegio Mexiquense, 1997.

Nolasco, Margarita, "Cholula en el S. XVI", en *Comunicaciones*, No. 8, Puebla, Fundación Alemana para la Investigación Científica, 1973.

Nutini, Hugo G. y John M. Roberts, *Bloodsucking Witchcraft. An Epistemological Study of Anthropomorphic Supernaturalism in Rural Tlaxcala*, Arizona, The University of Arizona Press, Tucson & London, 1993.

Odena Güemes, Linda, "Historia Tolteca-Chichimeca", *Arqueología Mexicana*, mayo-junio 1995, Vol. III, No. 13.

Olivera, Mercedes y Cayetano Reyes, "Los cholos y los cholultecas. Apuntes sobre las relaciones étnicas en Cholula hasta el siglo XVI", *Anales del INAH, 1967-1968*, Séptima época, Tomo I, México, 1969.

Olivera, Mercedes, "La importancia religiosa de Cholula", *Proyecto Cholula*, Ignacio Marquina (coord.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1970.

\_\_\_\_\_, "El barrio de San Andrés Cholula", en *Estudios y Documentos de la región de Puebla-Tlaxcala*, Efraín Castro Morales (Ed.), Vol. III, Puebla, Instituto Poblano de Antropología e Historia, 1971.

\_\_\_\_\_, "La vida religiosa en la actual Cholula", en *Cholula, Ciudad Sagrada*, México, Artes de México, No. 140, Año XVIII, 1971, 59-69.

Olivier, Guilhem, "Los animales en el mundo prehispánico", *Arqueología mexicana*, Vol. VI, No. 35, 1999.

\_\_\_\_\_, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, México, FCE, 2004.

Orozco y Berra, Manuel, *Historia antigua y de la conquista de México*, Estudio previo de Ángel Ma. Garibay K. Y biografía y bibliografías de Miguel León-Portilla, 4 vols. México, Porrúa (Biblioteca Porrúa de Historia), 1978.

Ortiz Echániz, Silvia, *Movilidad ocupacional en Cholula de Rivadavia*, Puebla, México, 1968, tesis de la ENAH.

Otto, Rudolf, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza, 1991, 2ª. Reimpresión.

Piña Chan, Román, *Cacaxtla. Fuentes históricas y pinturas*, México, FCE, 2000.

Piña Dreinhofer, Agustín, "La arquitectura del siglo XVI en la Nueva España. San Gabriel, Cholula", en *Cholula, Ciudad Sagrada*, México, Artes de México, No. 140, Año XVIII, 1971, 77-80.

\_\_\_\_\_, "Convento de San Gabriel de Cholula", en *Cholula, Ciudad Sagrada*, México, Artes de México, No. 140, Año XVIII, 1971, 81-96.

*Poesía náhuatl I, Romances de los Señores de la Nueva España*, Paleografía, versión, introducción, notas y apéndice de Ángel Ma. Garibay K, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.

*Poesía náhuatl II, Cantares Mexicanos*, Paleografía, versión, introducción, notas y apéndice de Ángel Ma. Garibay K, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.

*Poesía náhuatl III, Cantares Mexicanos (segunda parte)*, Paleografía, versión, introducción, notas y apéndice de Ángel Ma. Garibay K, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.

Ponce de León, Arturo, "Propiedades geométrico-astronómicas en la arquitectura prehispánica", en *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, Johanna Broda, et. al. (eds.), México, UNAM, 1991.

Ponce de León, Pedro, "Tratado de los dioses y ritos de la gentilidad", en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México, Porrúa, Col. "Sepan cuantos...", 37, 1985.

Popol Vuh, *Las antiguas historias del Quiché*, México, FCE, Col. Popular, 1971, 4ª. Edición, 7ª. Reimpresión.

Quaife, G. R., *Magia y maleficio. Las brujas y el fanatismo religiosos*, Barcelona, Crítica, 1989.

Quezada, Noemí, *Enfermedad y maleficio. El curandero en el México colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.

Redfield, Robert, "The primitive World View", en Margarita Redfield (Ed.), *Human Nature and the Study of Society*, Chicago, The University of Chicago Press, 1962.

Reyes García, Cayetano, *El altépetl, origen y desarrollo: construcción de la identidad regional náhuatl*, Michoacán, México, 2000, El Colegio de Michoacán.

Reyes García, Luis, "Apéndice al texto de Gordon Wasson. Una relación sobre los hongos alucinantes", en *Mirando el paraíso*, Julio Glockner (Comp.), Puebla, Dirección General de Fomento Editorial-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2005, 3ª. Edición.

Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, México, FCE, 1995, 4ª. reimp.

Rivas Castro, Francisco, "El culto a las deidades del agua en el Cerro y la Cañada de San Mateo Nopala", en *La montaña en el paisaje ritual*, J. Broda, S. Iwaniszewski y Arturo



Montero (Coords.), México, UNAM, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, INAH e Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades-UAP, 2001.

Rivera Domínguez, Ligia, "El rostro del Diablo", en *Elementos*, No. 22, Universidad Autónoma de Puebla, 1994, pp. 23-30.

\_\_\_\_\_, "La conquista sobrenatural del cielo", en *Escritos Revista del Departamento de Ciencias del Lenguaje*, número especial de "Tradición hispánica y etnoliteratura amerindia", Enrique Ballón Aguirre editor, 11/12, 1995, 199-284.

\_\_\_\_\_, "Las acciones sancionadoras de los seres sobrenaturales: la Virgen de los Remedios", en *Escritos Revista del Departamento de Ciencias del Lenguaje*, No. 19/20, 1999, 61-86.

\_\_\_\_\_, "La bruja mometzcopinqui, reina de la noche", en *Escritos Revista del Departamento de Ciencias del Lenguaje*, No. 30, jul-dic de 2000, pp. 77-105.

\_\_\_\_\_, "La representación del Diablo en la literatura oral", en *Escritos Revista del Departamento de Ciencias del Lenguaje*, No. 30, julio-dic. 2004, 77-105.

\_\_\_\_\_, "El cosmos como modelo del cuerpo de Santa María Tonantzin", en *Mirando el paraíso*, Julio Glockner (Comp.), Puebla, Dirección General de Fomento Editorial-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2005, 3ª. Edición.

Robles García, Alejandro, "El Nevado de Toluca: "ombligo de mar y de todo el mundo"", en *La montaña en el paisaje ritual*, J. Broda, S. Iwaniszewski y Arturo Montero (Coords.), México, UNAM, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, INAH e Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades-UAP, 2001.

Rony, Jérôme-Antoine, *La magia*, Buenos Aires, Ediciones Universitarias, 1963.

Rojas, Gabriel de, "Descripción de Cholula" en *Relaciones geográficas del siglo XVI*, México, 1985 (1581), René Acuña editor, UNAM.

Rojas, Pedro, *Tonantzintla*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1978.

\_\_\_\_\_, "Los estucos de Tonantzintla: sus sentidos teológicos y de ofrenda", en *Mirando el paraíso*, Julio Glockner (Comp.), Puebla, Dirección General de Fomento Editorial-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2005, 3ª. Edición.

Rubial García, Antonio, *Santa María Tonantzintla. Un pueblo, un templo*, México, Universidad Iberoamericana, 1991.

Ruiz de Alarcón, Hernando, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas, que oy viuen entre los indios naturales de esta Nueva España, escrito en México, año de 1629*, en Jacinto de la Serna y otros, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, 2 V., México, Ediciones Fuente Cultural, 1953.

Ruiz Moreno, Luisa, "Relatos míticos en torno a Tonantzintla", en *Mirando el paraíso*, Julio Glockner (Comp.), Puebla, Dirección General de Fomento Editorial-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2005, 3ª. Edición.

Sahagún, Fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Estudio introductorio, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, 3 vols. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Cien de México, 2001.

Sánchez Vázquez, Sergio, "La Santa Cruz: culto en los cerro de la región otomí Actopan-Ixmiquilpan", en *La montaña en el paisaje ritual*, J. Broda, S. Iwaniszewski y Arturo Montero (Coords.), México, UNAM, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, INAH e Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades-UAP, 2001.

Serna, Jacinto de la, *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas*, en Jacinto de la Serna et al. en *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentilitas de las razas aborígenes de México*, México, Ediciones Fuente Cultural, 1953.

Sepúlveda, María Teresa, "Ceremonias de petición de lluvias" en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, Tomo XXIII: 3, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1977, 345-363.

\_\_\_\_\_, "Petición de lluvia en Ostotempa" en Matías Alonso, Marcos (Comp.), *Rituales agrícolas y otras costumbres guerrerenses (siglos XVI-XX)*, México, CIESAS, 1973, 67-81.

Schwimmer, Eric, *Religión y cultura*, Barcelona, Anagrama, 1982.

Séjourné, Laurette, *Pensamiento y religión en el México antiguo*, México, FCE-SEP, Lecturas Mexicanas, 30, 1984.

Solanes, María del Carmen, "Cholula", *Arqueología Mexicana*, mayo-junio 1995, Vol. III, No. 13.

Soruco Sáenz, Enrique, "Una cueva ceremonial en Teotihuacan y sus implicaciones astronómicas religiosas", en *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, Johanna Broda, et. al. (eds.), México, UNAM, 1991.

Sousstelle, Jacques, *Los aztecas*, Barcelona, Oikos-Tau ediciones, 1980.

\_\_\_\_\_, *El universo de los aztecas*, México, FCE, 1982.

\_\_\_\_\_, *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*, México, FCE, 1994, 2ª edición, 10ª reimpresión.

Suárez Cruz, Sergio y Silvia Martínez Arreaga, *Monografía de Cholula, Puebla*, Puebla, H. Ayuntamiento de San Pedro Cholula, Puebla, 1993.

Suárez Cruz, Sergio, "Representaciones simbólicas del tiempo y el espacio entre los antiguos cholultecas", 2002, Boletín Oficial del INAH, no. 65, Antropología.

Suárez Jácome, Cruz, "Petición de lluvia en Zitlala, Guerrero", *Antropología e Historia. Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, Época III, No. 22, 1978.

Šprajc, Iván, "Alineamientos astronómicos de Tenayuca", en *La montaña en el paisaje ritual*, J. Broda, S. Iwaniszewski y Arturo Montero (Coords.), México, UNAM, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, INAH e Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades-UAP, 2001.

*Teogonía e Historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México, Editorial Porrúa, Colección Sepan Cuantos..., no. 37, 1996.

Tichy, Franz, "Los cerros sagrados de la cuenca de México, en el sistema de ordenamiento del espacio y de la planeación de los poblados. ¿El sistema ceque de los Andes en Mesoamérica?", en *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, Johanna Broda, et. al. (eds.), México, UNAM, 1991.

\_\_\_\_\_, "El calendario solar como principio de organización del espacio para poblaciones y lugares sagrados", *Comunicaciones 15*, México, Fundación Alemana para la Investigación Científica, 1978.

Toporov, Vladimir, V. V. Ivanov, E. M. Meletinski, et. al., *Árbol del mundo. Diccionario de imágenes, símbolos y términos mitológicos*, La Habana, Colección Criterios, Casa de las Américas, 2002.

Torquemada, Fray Juan de, *Monarquía indiana*, 3 vols. México, Porrúa, 1989.

Tucker, Tim, "El asentamiento prehispánico de 'Cerro Teoton': un *axis mundi* en la región oriental del Valle Poblano", en *La montaña en el paisaje ritual*, J. Broda, S. Iwaniszewski y Arturo Montero (Coords.), México, UNAM, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, INAH e Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades-UAP, 2001.

Turverbille, Arthur Stanley, *La inquisición española*, México, FCE, 1989.

Vetancurt, fray Agustín de, *Teatro mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos y religiosos del Nuevo Mundo de las Indias, Crónica de la provincia del Santo Evangelio de México, Menologio franciscano*, México, Porrúa, 1982, 2ª. Edición facsimilar.

Villamontes Anzures, Carlos, "El Pinal del Zamorano en la cosmovisión de los chichimecas y otomíes de Querétaro", en *La montaña en el paisaje ritual*, J. Broda, S. Iwaniszewski y Arturo Montero (Coords.), México, UNAM, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, INAH e Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades-UAP, 2001, 455-474.

Villela, Samuel L., "El culto a los cerros en la Montaña de Guerrero", en *La montaña en el paisaje ritual*, J. Broda, S. Iwaniszewski y Arturo Montero (Coords.), México, UNAM,

Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, INAH e Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades-UAP, 2001.

Vogt, Evon Z., *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos*, México, FCE, 1993.

Wasson, Gordon, "Santa María Tonantzintla y Pilzintli", en *Mirando el paraíso*, Julio Glockner (Comp.), Puebla, Dirección General de Fomento Editorial-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2005, 3ª. Edición.

Watts, Alan, *Mito y religión*, Barcelona, Editorial Kairós, 2000.

Zingg, R. M., *Los huicholes. Una tribu de artistas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1982, 2 tomos.

Páginas electrónicas:

XII Censo Nacional de Población y Vivienda 2000, INEGI, [www.inegi.gob.mx](http://www.inegi.gob.mx)

II Conteo de Población y Vivienda 2005, INEGI, [www.inegi.gob.mx](http://www.inegi.gob.mx)