

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Facultad de Filosofía y Letras

Colegio de Historia

El paisaje ritual de Chignautla, Puebla

La relación entre los chignautecos y su paisaje actual a través de su historia

Tesis para optar por el grado de:

LICENCIADO EN HISTORIA.

Presenta: Óscar Daniel García Ríos

Asesor de tesis: Dr. Marcelo Ramírez Ruiz

México, D.F. Ciudad Universitaria

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 y hermanos que siempre me brindaron su apoyo para lograr este sueño.
A mis tíos, primos y sobrinos de Chignautla
que siempre estuvieron dispuestos a acompañarme a los lugares más lejanos.
A los señores Augusto Díaz y Faustino García y a la señora Rodolfa Bautista
que en todo momento me brindaron su apoyo y que sin su ayuda
esta tesis no hubiera sido posible.*

Índice	Página
Introducción.....	1
 CAPÍTULO 1. LA HISTORIA FRAGMENTADA DE SAN MATEO CHIGNAUTLA	
1.1 El pasado prehispánico de Teziutlán.....	7
1.1.1 La conquista de Totonacapan.....	18
1.1.2 El <i>altepetl</i> de Teziutlán.....	21
 1.2 La conquista española del altepetl teziuteco.....	28
1.2.2 La reorganización colonial.....	31
i) Encomienda y preservación territorial del <i>altepetl</i>	31
ii) El primer periodo congregacional.....	34
 CAPÍTULO 2. LA TRANSFORMACIÓN DE SAN MATEO CHIGNAUTLA Y LA DEFINICIÓN DE SU PAISAJE RITUAL	
 2.1 El segundo periodo de las congregaciones	46
2.1.1 La crisis de los pueblos.....	49
i) La iglesia como elemento integrador del pueblo de indios.....	56
ii) El ascenso de San Mateo Chignautla.....	58
iii) El nuevo pueblo de Chignautla.....	60
iiii) El asentamiento original de Chignautla.....	63
 2.2 Las leyendas de Chignautla: Su valor histórico.....	68
2.3 Definición del paisaje ritual de Chignautla.....	75
2.3.1 Los “lugares sagrados” de San mateo Chignautla.....	76
 CAPÍTULO 3. LA VISIÓN HISTÓRICA SOBRE EL PAISAJE RITUAL DE CHIGNAUTLA	
 3.1 El paisaje ritual de Chignautla.....	83
3.1.1 El <i>axis mundi</i> de Chignautla.....	88
3.1.2 La cosmovisión de los serranos.....	92
i) Visión antigua de las cosas.....	94
i.i) El origen del hombre.....	95
i.ii) La composición de los dioses.....	97
i.iii) La composición de los seres mundanos.....	99
ii) Visión actual.....	101
ii.i) La composición del ser humano.....	107
3.1.3 La vida actual entre los chignautecos.....	111
 3.2 El agua y los cerros. Dos elementos vitales para los chignautecos.....	118

3.2.1 El agua.....	119
i) La importancia del agua para el ciclo agrícola en Chignautla.....	124
ii) Las entidades extrahumanas femeninas y masculinas del agua.....	126
i.ii) Enfermedades atribuidas al agua.....	132
3.2.2 Los cerros.....	136
i) El <i>Tlalocan</i> , lugar de origen y destino.....	137
ii) El <i>Talokan</i> . Breves consideraciones del concepto.....	142
iii) El <i>Talokan</i> chignauteco.....	146

CAPÍTULO 4. LA RELACIÓN INTRÍNSECA ENTRE LOS CHIGNAUTECOS Y SU PAISAJE RITUAL

4.1 La vida cotidiana entre los seres humanos y los seres extrahumanos.....	155
4.1.1 Seres extrahumanos.....	156
i) Los Santos.....	156
ii) <i>Amokualli</i>	158
Duendes.....	161
Los rayos y las centellas.....	165
La llorona.....	167
Naguales y curanderos.....	172
Las enfermedades espirituales.....	174
4.1.2 La vida ritual.....	176
4.2 El ritual público.....	178
i) La fiesta de la santa cruz: 3de mayo.....	182
ii) Celebración de Todos Santos y el Día de Muertos.....	190
iii) Las <i>mayordomías</i> en honor a los Santos.....	194
La visión acerca de los santos.....	194
Los principios básicos de una mayordomía.....	199
Las acciones rituales de una mayordomía.....	204
4.3 El ritual privado.....	213
4.3.1 Enfermedad y curación.....	215
i) El <i>susto</i>	216
ii) El <i>mal aire</i>	219
iii) El ritual de curación.....	221
Conclusiones.....	225
Apéndice 1.....	229
Apéndice 2.....	241
Bibliografía.....	243

INTRODUCCIÓN

La idea de realizar un trabajo sobre un lugar que para muchos es desconocido, surgió de los incontables viajes que durante mi infancia realicé a él. Con el paso de los años, esos viajes me enseñaron a dejar de ser un simple visitante para convertirme en observador de Chignautla de una forma diferente a la que estaba acostumbrado en mi niñez. Y fue así como los cerros, caminos, arroyos, fuentes de agua y montes dejaron de ser para mí simples elementos de un paisaje rural, para convertirse en un *paisaje mítico* con el que los chignautecos interactúan diariamente. Las pláticas que solía escuchar de mis tíos y de mi abuelo, también dejaron de ser simples relatos fantásticos para convertirse en una fuente que me ayudó a comprender la cosmovisión de los chignautecos.

El municipio de Chignautla, al igual que la mayoría de los pueblos serranos, forma parte de los llamados “pueblos desconocidos y sin historia”. Al mismo tiempo, se trata de un pueblo mágico. Sus habitantes se sienten identificados con un paisaje que para ellos está poblado por seres sobrenaturales y entidades malignas que les pueden causar grandes daños.

La relación entre los habitantes con su paisaje no es algo nuevo, pero sí desconocido para las investigaciones académicas, hasta cierto punto. La creciente influencia tecnológica con la llegada de la televisión, el teléfono, el Internet y la radio, la cada vez más reducida población indígena y la llegada de nuevos valores (como el monetario) entre los chignautecos, además de muchos otros problemas, han sido y son las principales causas de que la relación con el paisaje haya cambiado a través de los años.

A pesar del paso de los años y la cada vez más amplia influencia externa, la mayoría de los chignautecos tienen la idea de que habitan en un lugar en donde el paisaje que los rodea se encuentra lleno de misterios y cosas sobrenaturales que no pertenecen a este mundo. Las explicaciones que dan de ello son muchas y muy distintas. Sin embargo, muy pocos saben que este tipo de concepciones sobre su entorno paisajístico tienen un pasado muy antiguo.

Los chignautecos creen en la existencia de *naguales*, de la *llorona*, de *duendes* y demás entes. Tienen gran estima por las limpias y temen al *mal aire* y otros augurios que forman parte del paisaje; por ejemplo, el anuncio de lluvias por la conjunción de nubes en las cimas de los cerros, la influencia de la luna en la cosecha y en los nacimientos de los niños, o el “encanto” de las cuevas que hay en los cerros. Es decir, sostienen una relación mágica con el paisaje circundante. Y es de este interés del que surge esta investigación.

En esta tesis se espera mostrar cómo la relación de los chignautecos con su paisaje ha cambiado a través del tiempo, lo que sin lugar a dudas ayuda a comprender el modo en que hoy se ve y se explica el paisaje chignauteco. No obstante, esta investigación no pretende llenar todo ese “hueco histórico” que existe actualmente en el municipio, sino que más bien espera ser un punto de partida para trabajos posteriores.

En el primer y segundo capítulo se realiza un esbozo del pasado histórico chignauteco, del cual ya se dijo que existe poco o nada investigado. Por tal motivo, la realización de estos capítulos está apoyada en diversas fuentes que ayudan a suponer cómo debió ser el pasado prehispánico de Chignautla; por ello, el principal punto de partida para la realización de este capítulo fue la historia de Teziutlán, que si bien tiene las mismas “carencias históricas” que Chignautla, es más factible hilvanar en ella el tejido histórico de la región.

Chignautla tiene una estrecha relación con Teziutlán a lo largo de su historia. Se sabe que Teziutlán debió ser un *altepetl* bien definido a la llegada de los conquistadores españoles. Y todo parece indicar que Chignautla fue parte de este *altepetl*, a pesar de la inexistencia de fuentes prehispánicas o coloniales que hagan mención de ello. Sin embargo, se sabe que Chignautla fue convertido en pueblo *sujeto* de Teziutlán luego de que se llevaran a cabo las congregaciones que pretendían facilitar el control de los indios y su pronta evangelización, lo que significa que Chignautla debió ser parte original del *altepetl* teziuteco. Es a partir de esta estrecha relación histórica entre Teziutlán y Chignautla que se intenta explicar cómo debieron ser los cambios en la configuración del territorio chignauteco a lo largo de los diversos procesos históricos que afectaron a estos pueblos serranos, lo cual sin lugar a dudas ayudará a crear un claro y amplio panorama sobre lo que es el *paisaje ritual* chignauteco y el por qué de su

configuración actual.

En el tercer capítulo se define cuál es el paisaje actual con el que los chignautecos sostienen una relación ritual, en donde las cuevas, los barrancos, las fuentes de agua, los ríos, los cruces de camino y los cerros, son algunos de los lugares más importantes. Todos ellos son lugares sagrados en los que es posible tener contacto con los seres extrahumanos que lo habitan.

La idea de un paisaje habitado por fuerzas y seres extrahumanos no es algo nuevo. Se sabe gracias a diferentes obras, como las de Sahagún o Durán, que desde tiempos anteriores a la conquista los antiguos nahuas tenían la idea del mundo como un lugar lleno de fuerzas y seres extrahumanos que podían ser benéficos o no con los seres humanos.

Los antiguos nahuas trataban siempre de congratularse con estas fuerzas extrahumanas o con los dioses que habitaban en estos lugares, como es el caso de *Tláloc* en las montañas, *Chalchihuitlicue* en los ríos, etcétera. Ellos sabían que ir a estos lugares podía ser muy peligroso, puesto que eran “puertas” que conducían a otros planos del universo, al cielo o al inframundo, tal como se creía de una manera más clara en Chignautla hasta hace tres décadas.

En la actualidad los habitantes de Chignautla mantienen una relación con su *paisaje ritual*, aunque en muchos casos no saben el origen de esas costumbres. También siguen fascinándose con las historias acerca de los duendes, de la llorona, de los naguales, de la serpiente del cerro, etcétera. Es por eso que, a pesar de que en la actualidad se tiene una concepción muy distinta a la de hace treinta años, no se puede negar que los chignautecos sigan teniendo una relación con su paisaje ritual, sino que, al contrario, ellos la siguen manteniendo aunque de una manera distinta a la de generaciones pasadas, lo que sin duda configura una nueva cosmovisión chignauteca que se sustenta a partir de nuevos valores e ideas que han llegado al municipio en las últimas dos décadas.

En el cuarto capítulo se aborda el tema de los rituales como medio para que los chignautecos interactúen con su paisaje ritual. En la acción ritual, se encuentran intrínsecos diversos símbolos y elementos que muestran el modo en que los

chignautecos entienden su paisaje ritual; por ejemplo, el hecho de curar un *mal aire* con una limpia. Esta acción, tiene detrás de sí un significado en el que se demuestra la búsqueda de un balance entre las fuerzas contraría del universo indígena. Por ejemplo, el *mal aire* al ser frío y húmedo, sólo puede aliviarse con algo que le sea contrario, es por eso que en las limpias suele utilizarse yerbas “calientes” como la ruda y el saúco, o bien el humo del cigarro, pues de éste modo, el calor provocado por estas yerbas o el humo, “expulsan” al agente enfermante que es frío.

De este modo, se exponen de manera breve algunos rituales públicos y otros privados en donde se permite ver cómo es la cosmovisión de los chignautecos. No obstante, con el paso del tiempo los diversos rituales públicos como las mayordomías de los santos, la fiesta de la Santa Cruz o el Día de Muertos, se han visto afectados en cuanto a su realización y su concepción, pero no sucede lo mismo con los rituales de carácter privado, en donde los chignautecos –sobretudo los de origen indígena- aún tienen más independencia en cuanto a su realización, ya que no dependen de ninguna autoridad o fuerza externa que los límite a la elaboración de sus rituales, tal como sucede con la mayordomía de San Mateo Apóstol, el santo patrón del pueblo.

Aquí sólo se describen de una manera detallada algunos rituales de curación y el de la mayordomía, con los cuales se demuestra de qué manera los chignautecos se relacionan con su paisaje circundante, sin embargo, los actos rituales serán analizados de una manera mucho más detallada en trabajos posteriores enfocados a dicho tema, para así comprender aún mejor la cosmovisión de los chignautecos.

El método de trabajo que usé para la realización de los últimos capítulos incluye más investigación de campo, sin embargo, no se utilizó con la finalidad de que los en una necesidad para obtener una base fundamental sobre la cual se pueda realizar un trabajo posterior. Además, todo ello está respaldado mediante un estudio histórico de las fuentes primarias y ensayos que sirvieron para sustentar esta investigación.

CAPÍTULO 1

LA HISTORIA FRAGMENTADA DE SAN MATEO CHIGNAUTLA

El municipio de Chignautla se encuentra en el noreste del actual estado de Puebla; sus coordenadas geográficas son los paralelos 19° 39' 18'' y 19° 51' 12'' de latitud norte, y los meridianos 97° 22' 18'' y 97° 29' 24'' de longitud occidental. Tiene una superficie de 104.1 kilómetros cuadrados; por lo tanto, se encuentra en el número 119 con respecto a un total de 217 municipios del estado.¹

La historia del municipio, en palabras de la mayoría de los habitantes, está “perdida”. Todo lo que se sabe está sustentado en “lo que escucharon”, “lo que se dice”, “lo que cuentan” y “lo poco que se sabe”. Los datos que se pueden recoger en la región son demasiado pobres y parcos. Tampoco se han realizado trabajos de investigación regional que contengan un método riguroso.

Esto ya lo anunciaba Bernardo García Martínez al momento de notar que la Sierra Norte de Puebla – como se le conoce actualmente – carece de una historia oficial, ya sea por la ausencia de estudios arqueológicos o simplemente por la falta de interés en el área.²

Empero, a pesar de toda esta oscuridad, existen rayos de luz que se cuelan por las negras nubes y que nos permiten ver algo del camino que debemos seguir para iniciar una investigación, pues en la historia oficial del altiplano central la Sierra aparece mencionada una y otra vez, aunque de una manera secundaria. Algunos personajes informan sobre ciertos aspectos de la Sierra, acaso sea el más importante fray Juan de Torquemada que en sus *Veintiún libros rituales* –mejor conocidos como *Monarquía Indiana* – dedica algún

¹ *Los municipios de Puebla*, México, Secretaría de Gobernación y Gobierno del Estado de Puebla, 1988, 1178 p., ils., mapas, graf. (Enciclopedia de los Municipios de México) p. 314

² Bernardo García Martínez, *Los pueblos de la Sierra. El poder entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, El Colegio de México, Centro de estudios Históricos, México, 1987, 424p., mapas, ils., Tabs. p.31

breve espacio a los pueblos serranos. Ahí está la prueba para ver a la Sierra como un lugar importante en el desarrollo histórico de Mesoamérica.³

Es por eso que la poca y pobre información relativa a la historia de Chignautla, deba remitirse a datos muy generales que son presentados de una manera monográfica y poco crítica, lo que trae como único resultado una enorme confusión y simpleza en la historia del municipio. La mayoría de los textos –dos de carácter local- que hacen referencia a la historia de Chignautla, sólo se limitan a repetir datos generales que se encuentran en las grandes monografías de los estados de la república o en folletos turísticos.

A continuación se transcriben algunos de los datos más frecuentes sobre la historia del lugar:

“El lugar estuvo habitado en la época precortesiana por grupos totonacas, otomíes y mazatecos, dando origen a este asentamiento, dominado en el siglo XV por la Triple Alianza (...). En 1522 estaba ya sometido por los españoles.”⁴

Sin embargo, existe un hecho histórico de carácter fundamental que debe ser tomado en cuenta para comprender la historia del municipio; para decirlo de una manera breve, no podríamos comprender la historia de Chignautla sin tomar en cuenta la de Teziutlán, municipio vecino que se encuentra aproximadamente a 5 kilómetros del centro del pueblo.

El municipio de Teziutlán está ligado a Chignautla en muchos aspectos, sobre todo en sus relaciones comerciales e históricas.⁵ A pesar de que se tiene el conocimiento de que Chignautla fue pueblo sujeto de Teziutlán, muy pocos cronistas o historiadores locales reparan en ello. Sin embargo y al igual que muchos de los pueblos serranos, Teziutlán carece de una historia oficial y de estudios arqueológicos, por lo que el panorama parecería ir de mal en peor, pues ahora parece que estamos dentro de un denso bosque dando vueltas en círculo sin encontrar una posible salida. No obstante, no debemos ser tan pesimistas, ya

³ Para un esbozo más completo sobre la historia de la Sierra anterior al siglo XV ver el capítulo I de la obra de B. García Martínez, en donde se presenta un estudio muy completo sobre las distintas fuentes en las que se puede hallar información prehispánica relativa a la Sierra, además de crear un plano general de ésta. *Ibidem*.

⁴ La mayoría de los autores locales que tratan asuntos históricos -y de hecho la misma gente del pueblo- toman esta fecha como la “fundación” del pueblo, en la cual, Diego Ramírez les entregó sus títulos de propiedad. Ver Fortino Ángel León, *Tradiciones y costumbres de Chignautla*, s.p.i.

⁵ Slade Doren, L. escribe: “La historia de Teziutlán, tuvo un escenario de eventos que influyó directamente la vida de los chignautecos”, *Making the World safe for existence. Celebrations of the saints among the Sierra nahua of Chignautla, México*, Ann Arbor The university of Michigan Press, 1992, 271p. ils. graf. Mapas. p. 34

que en otras fuentes Teziutlán es mencionado junto con otros pueblos, tales como Tlatlauquitepec, Xalacingo, Jonotla y Tetela.

Cabe recalcar que nuestro trabajo no pretende abarcar XXI siglos de historia ocurrida en Teziutlán o Chignautla, sino que procura tomar aquéllos eventos que han sucedido a lo largo de la historia, y que de alguna u otra forma, configuraron la relación que actualmente se tiene con el *paisaje ritual*; de ahí que hayamos elegido como un punto de inicio el antiguo Totonacapan, de donde si bien no explicaremos su desarrollo, sí tomaremos algunos elementos que nos ayudan a configurar todo este panorama cultural que, a pesar de los cambios violentos, aún conserva reminiscencias de su antigüedad, sobretodo en la relación con el entorno paisajístico.

1.1 El pasado prehispánico de Teziutlán

El municipio de Teziutlán se localiza en la parte nororiental de la Sierra de Puebla, un área de gran influencia nahua. En el pasado prehispánico, Teziutlán⁶ y Chignautla se encontraban en las áreas marginales del antiguo Totonacapan.

Sin embargo, existen algunos elementos –sobretodo en los estudios arqueológicos- que hacen suponer a la Sierra no sólo como un límite del antiguo Totonacapan, sino como un lugar de enorme importancia, incluso como el corazón del mismo. Si fuera así, podríamos suponer a la Sierra como la gran heredera de la cultura totonaca; sin embargo, en la región serrana más ligada a Texcoco y la región oriental, la cultura nahua es la que predomina, como lo veremos más adelante.

En cuanto a los rasgos históricos más característicos del Totonacapan, se podría decir que existe un cierto acuerdo entre los historiadores y arqueólogos, sobretodo cuando se hace referencia a sus límites territoriales.⁷ Pero no ocurre lo mismo al momento de

⁶ Al hablar del “pasado prehispánico” de Teziutlán, se hace alusión a lo que fue el antiguo territorio del *altepetl* teziuteco sobre el del actual municipio, el cual ha cambiado sobremanera.

⁷ Los historiadores y arqueólogos generalmente usan estos datos para delimitar el territorio del Totonacapan: “Habita el pueblo totonaca, las gentes que hablan el idioma así nombrado, una porción importante del actual Estado de Veracruz, esencialmente comprendida entre los ríos Tuxpan y de la Antigua, y tramos de los contrafuertes de la gran cordillera llamada Sierra Madre Oriental, en especial en la parte que se le designa como Sierra de Puebla” Enrique Juan Palacios, *Cultura Totonaca. El Totonacapan y sus culturas precolombinas*. Ediciones Encuadernables, México, El Nacional, 1942, 196 p., mapas. Ils., (Serie Culturas Precortesianas) p. 7. Información similar es dada por Lourdes Báez en donde indica que el Totonacapan

identificar un núcleo o punto específico en donde haya tenido su mayor esplendor, pues existen diversas opiniones en torno a dicho tema; no obstante, es el trabajo arqueológico – sobre todo en la Sierra- el que dará una nueva visión en torno a este punto.

En la tesis presentada en 1931 por el licenciado Vicente Lombardo Toledano, destaca la importancia que tuvo la Sierra dentro del antiguo Totonacapan. Al igual que la mayoría de los autores, Lombardo Toledano empieza por delimitar su territorialidad; sin embargo, al llegar a la frontera occidental se encuentra con el que será el punto de partida de su tesis. La frontera occidental del Totonacapan carece de un límite bien definido, pues en gran medida “los autores no hablan de [ella] con certidumbre; [si no que] en términos generalmente vagos se refieren a la Sierra como el fin del Totonacapan.”⁸ Inclusive, podríamos agregar que el hecho de que la Sierra haya sido un límite no quiere decir que no fuera importante.

Existen varios elementos que ayudan a incluir a la Sierra dentro del antiguo Totonacapan no sólo como un mero límite, sino como un lugar muy importante para el desarrollo posterior del Tajín. El poco trabajo arqueológico realizado en la Sierra y el detenido estudio de las fuentes han venido a sustentar ésta hipótesis;⁹ como ejemplo

“abarcaba una porción importante del actual estado de Veracruz, entre los ríos Cazones, al norte y de la Antigua o Huitilapoya al sur, además de algunos tramos comprendidos dentro de la Sierra Madre Oriental – señalada hoy en día como sierra norte -, que actualmente comprenden al estado de Puebla.” *Cfr. Nahuas de la Sierra Norte de Puebla*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, México, 2004, 34p., Mapas. Ils., tabs. (Pueblos Indígenas del México Contemporáneo), p. 6

⁸ *Geografía de las lenguas de la Sierra de Puebla*, con algunas observaciones de sus antiguos y actuales pobladores, UNAM, México, 1931, 47 p. ils., mapas, tabs. p.5

⁹ Respecto a la importancia que tuvo la Sierra en el antiguo Totonacapan, existen diferentes puntos de vista. Para algunos autores, la sierra fue el corazón mismo del Totonacapan, basándose sobre todo en los pocos, pero valiosos, trabajos arqueológicos llevados a cabo en la Sierra. En las notas del profesor Alejandro Mendoza, quien alguna vez fue cronista de Tlatlauquitepec, encontramos el siguiente apunte en donde queda demostrada la gran importancia e influencia totonaca en los pueblos de la sierra: “la ciudad arqueológica de los Teteles es una muestra de que los edificios fueron construidos por otros pobladores [no mexicanos]; comprende más de una docena de montículos agrupados en plazas ceremoniales y sus alturas van desde uno hasta diez metros. [Mientras que] la cerámica se identifica con la del sitio de Yohualichan, además de tener la de tipo teotihuacana. Sus esculturas de piedra, principalmente ídolos, tienen gran similitud con las de Xiuhtetelco, por lo que se puede asegurar que todo ello es de indudable origen totonaca.” *Historia de un pueblo. Tlatlauquitepec*, México, Secretaría de Cultura Puebla, CONACULTA, 2005, 271p. ils., tabs., p.64 *apud*, José García Payón, “Evolución histórica del Totonacapan”, en *Huastecos y Totonacos: una antología histórico-cultural*, presentación, introducción y selección de textos de Lorenzo Ochoa, México, CONACULTA, 1989, 326p. Mientras que para otros autores, la Sierra sólo se presenta como una mera frontera o límite de extensión territorial de lo que fue el corazón del antiguo Totonacapan, el cual sugieren, debió estar en el actual estado de Veracruz. Para llegar a ésta conclusión, algunos autores se basan en la traducción de la palabra Totonacapan como vemos a continuación: “la verdadera etimología [de Totonacapan], es enteramente mexicana; y no tiene sentido gentilicio, sino valor descriptivo. No alude al ‘país de los

tenemos la tradición recogida por Fray Juan Torquemada, quien dedica algunos párrafos a los totonacos y al linaje de los nueve señores. En su historia muestra a la Sierra como el lugar en el que se asentaron los totonacos después de haber estado en el altiplano y construir las pirámides de la luna y el sol.¹⁰ Sin importar el hecho de que el relato sea real o falso, lo que nos interesa destacar es que la Sierra ya aparece mencionada como un lugar de asentamiento totonaco.

Pero la presencia totonaca en la Sierra no sólo se demuestra en el relato del fraile franciscano. También en la *Relación de Xonotla y Tetela* (1581) se dice que los totonacas fueron los fundadores de aquellos pueblos.¹¹ Según los informantes de esta relación, las migraciones de los totonacos y los chichimecas se dieron en el siglo IX y XII respectivamente.¹² En realidad lo que importa destacar con estos datos, es el hecho de que tanto Xonotla como Tetela comparten un pasado histórico, el cual se explica por su cercanía. Por eso mismo se puede decir que Teziutlán debió tener un pasado totonaca, al menos desde el siglo V – fecha en que debió ser fundado por los totonacas- hasta el siglo IX, época en la que se dio la emigración totonaca por la invasión de los toltecas. También debió haber afectado en la región la migración mexicana llevada a cabo en el siglo XII.

totonacos' [como se podría pensar], sino a la tierra caliente; y el propio vocablo totonaca posee origen nahua, en sentido de 'gente del país cálido', es decir, la costa. Cfr. E. Juan Palacios, *op. cit.*, p.16

¹⁰ El relato completo de los nueve señores totonacos, se encuentra en la obra de Fray Juan de Torquemada titulada *Monarquía Indiana*. Este relato es citado en los trabajos que hacen referencia al Totonacapan; sin embargo, eso no significa que todos estén de acuerdo con el relato del fraile franciscano. B. García Martínez dice lo siguiente: "El relato se refiere al origen, ochocientos años antes del contacto español (ca.720d.C.), de un señorío totonaca en un lugar llamado Mizquihuacan, y a su supervivencia mediante la sucesión de nueve señores semilegendarios que gobernaron en este sitio por un periodo de ochenta años cada uno.(...) Según Torquemada, Mizquihuacan fue capital de todos los totonacas, pero su relato más bien da la impresión de reflejar la visión histórica política de un linaje local. Y aunque la historia que nos cuenta parece fantástica probablemente no lo es tanto. Los periodos de gobierno pudieron haber sido periodos rituales y no haber importado que el soberano estuviera presente físicamente o no. Así mismo, esa lista puede reflejar la visión oficial de una historia, versión en la que importaba poner mucho énfasis en la continuidad de un linaje y en la que se ocultaran diversos problemas, pero en la que cabe encontrar algo de verdad. Lo que parece indudable es que esa historia, como otras tantas del mundo mesoamericano, se constituyó o se arregló en un momento tardío, de adelante hacia atrás, mezclando una visión ideal con un conocimiento real del pasado." *Op.cit.*, p.34 Además de lo anterior, el autor presenta un análisis detallado del relato. *Ibidem.* 41-42 p.

¹¹ "Relación de Xonotla y Tetela" en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*. Vol. II, Edición y Prólogo de René Acuña, UNAM, México, 1985, p. 484 (serie antropológicas, 59) p.378

¹² "Según estas fuentes, la migración totonaca tuvo lugar unos setecientos sesenta y tres años antes de 1581, [-año en que se escribe la relación-] esto es, hacia el año 818 de nuestra era. Mientras la relación de Totula y la mayoría de las relaciones restantes, la migración chichimeca, procedente de Culiacan, ocurrió hacia el año 1180 de nuestra era, trescientos sesenta y dos años después de la migración totonaca y cuatrocientos antes de 1581" René Acuña, *Ibidem.* p.379

Aunque sabemos que estos datos sólo son rasgos generales, resultan fundamentales para el desarrollo de la idea que vamos a hilvanar.¹³

Leamos un fragmento de la *Relación* citada:

“Antiguamente fue ésta gran poblazón (Xonotla), de gran número de indios en la comarca dél, a su alrededor sujetos a esta cabecera; y que este pueblo, desde la era de cuatrocientos años, en que su fundación (...) Hablan dos lenguas: la una, mexicana y la otra, la lengua totonaca, que es la natural de ellos y la más general.”¹⁴

Con la cita anterior, se demuestra la clara influencia totonaca anterior a la nahua. Además, también se evidencia que a pesar de hallarse bajo la influencia nahua, los rasgos totonacas no desaparecieron; sin embargo, fue la cultura nahua la que dejó una huella más onda en los aspectos culturales de estos pueblos, al menos en los de la Sierra nororiental, como lo veremos más adelante.

No sólo la relación de Xonotla y Tetela nos muestra la estrecha relación que debió existir entre estos pueblos. También en la lámina 29 de la *Matrícula de tributos* y en la lámina 51 del *Códice Mendocino* –elaborado por orden del Virrey Antonio de Mendoza y que en su mayoría contiene los mismos datos que el primero, lo cual indica que fue usado para la elaboración del segundo- encontramos referencias a Xonotla, Teziutlán, Tlatlauquitepec y Atempan.¹⁵ “Esto significa [-según Lombardo Toleano-] que eran pueblos que vivían en una relación íntima que no pudo haber sido otra sino la de la lengua y regímenes sociales semejantes...”¹⁶

La información de estos documentos virreinales, se puede comparar con la proporcionada por la *Relación de Xonotla y Tetela* en cuanto a lo que se refiere a la conquista mexicana de los pueblos serranos. A través de la *Relación*, se sabe que no hacía más de cien años que Moctezuma Xocoyotzin los había dominado; también se dice que le

¹³ Cabe destacar que esa aproximación histórica general no se debe sólo a una simple inferencia, puesto que si los pueblos de Xonotla y Tetela comparten un pasado histórico, no hay razón suficiente para decir lo contrario de Teziutlán, Tlatlauquitepec, Atempan y Xalacingo, pues todos ellos son pueblos realmente cercanos entre sí, y seguramente, como sucede en Xonotla y Tetela, ellos compartieron un pasado histórico similar.

¹⁴ René Acuña, *op. cit.*, p 383

¹⁵ En ambas láminas se localizan pueblos que actualmente están situados en los estados de Puebla y Veracruz; los nombres proporcionados por ambas fuentes son: Tlatlauquitepec, Atenco –se le identifica con el actual Atempan-, Teziutlan, Ayotochco, Yayahuquitalpan, Xonoctla, Teotlalpan, Itztépec, Ixcoyámec, Yaonáhuac y Caltépec. “Matrícula de tributos” comentarios, paleografía y versión de Víctor M. Castillo Ferreras en *Historia de México*, Tomo II, Ed. Salvat, México, 1974, p.523-588 il.p.581

¹⁶ V. Lombardo Toledano, *op.cit.*, p.13

tributaban “mantas, maíz y chile y otras cosas”.¹⁷ Tanto el *Códice Mendocino* como la *Matrícula tributos* dan fe de ello. Empero, el hecho de que la cultura totonaca haya llegado antes que la mexicana a la Sierra, no da razones suficientes para demostrar que la misma fuera el corazón del Totonacapan, ya que para afirmar tal juicio tiene que existir algo verdaderamente sólido que lo sustente.

Dice Lombardo Toledano que, según las referencias de los historiadores y los estudios especiales sobre etnografía, casi toda la Sierra de Puebla formaba parte del antiguo Totonacapan. Ni los historiadores ni los arqueólogos, continúa, hablan de alguna “raza” o tribu anterior a los totonacos; parece que los totonacos fueron los primeros pobladores de esa región, o al menos, los primeros que la habitaron de una forma permanente y organizada.¹⁸

En los mapas que utilizaron Humboldt y Clavijero se aprecia la distribución de las lenguas en la Nueva España. Los siguientes lugares aparecen localizados en el Totonacapan: Papantla, Tuxpan (Tuchpan), Nautla, Tlatlahuquitepec, Teciuhtlán, Quiahuztla, Zempoala, Tonatiuhco, Huauchinango (Quauchinanco), Zacatlán y “alguna otra menos importante.”¹⁹ Sin embargo, eso no significa que no hayan existido otras lenguas en la Sierra, pues se sabe perfectamente que el otomí y el nahua se hablaban allí, aunque en menor medida que el totonaco. Por lo tanto, es posible suponer, dice García Martínez, que estas lenguas se originaron precisamente donde subsistieron, es decir, en la Sierra. Y aunque esto pudiera parecer irreal, no lo es tanto puesto que “esta región que sin duda era un núcleo de las comunicaciones tuvo que ser al menos bilingüe y cosmopolita, ya que es difícil pensar que haya habido regiones interétnicas y lingüísticas diferenciadas.” Por lo que “quizás pueda tratarse del corazón de Totonacapan”, dice el autor.²⁰

Según los datos obtenidos por José García Payón, expuestos en la compilación de Lorenzo Ochoa, en 1565 había “poblados y rancherías” en las que se hablaba el totonaco. De estas poblaciones, hay unas “55 que hoy corresponden a Veracruz, 170 al actual

¹⁷ René Acuña, *op.cit.*, p.385

¹⁸ *op.cit.*, p.7, 9

¹⁹ Enrique Juan Palacios, *op. cit.*, p.7. Se sabe que “huastecos y totonacos señoreaban la sierra desde la costa y llanura costera del Golfo de México hasta las partes bajas y aún la sierra. Pero no eran los únicos, pues, vecindados entre ellos desde varios siglos antes de la conquista, tepehuas, otomís y nahuas ocupaban importantes porciones de ese territorio” A. Mendoza, *op.cit.*, p. 59 *apud*, L. Ochoa, *op.cit.*

²⁰ B. García Martínez, *op. cit.*, p.39

territorio de Puebla y unos pocos en Hidalgo. Los datos son contundentes al mostrar que la mayor parte de la población totonaca se encontraba en la Sierra en el siglo XVI; y aunque se pudiera pensar en esto como el resultado de una zona de refugio por la llegada de los españoles, esto no fue así, puesto que la Sierra se vio igualmente afectada por las guerras, epidemias y obviamente, la disminución geográfica.”²¹

Pese a la escasez de trabajo arqueológico en el Totonacapan veracruzano, y más aún en el serrano, existen evidencias que tienden a indicar que los totonacas descendieron de la Sierra para ocupar posteriormente las costas del Golfo de México, mientras se daba el desarrollo de la ciudad del Tajín.²² Además, hasta la fecha no se ha podido encontrar fuera de Papantla en el territorio de Veracruz “la típica cerámica del Tajín del segundo y tercer periodos, pero la hemos duplicado en Xiuhtetelco y obtenido pruebas suficientes para afirmar que esta cerámica se encuentra en Macuilquila, Yohualichan, Tlacuiloztoc y en otras antiguas zonas arqueológicas totonacas de la Sierra de Puebla, y que la penetración totonaca hacia las playas del golfo fue provocada por la presión de las inmigraciones toltecas que invadieron su territorio y que deben haber iniciado alrededor de los años 752-757, habiendo fundado su capital Tula en el año 804 de nuestra era.”²³

En la relación de Xonotla, se dice que Tuzamapan en 381 y Ecatlan en 481 d.C. fueron fundados por los totonacos; como ya lo habíamos mencionado anteriormente, se supone que estas fechas “concuerdan con la arqueología de la primera época de Xiuhtetelco y con la del Tajín.” De tal manera que también se sostiene que durante los siglos IV y V se pobló la Sierra de Puebla y se iniciaron construcciones de lugares como Xiuhtetelco, Yohualichan y El Tajín, así como también “en la línea de Macuilquila, Ayotochco, Papantla, correspondiente a la cuenca del río Apulco, en donde se hallan numerosos centros arqueológicos sin explorar.”²⁴

Lo mismo sucede en otra zona arqueológica serrana perfectamente identificada, pero de igual forma, muy poco estudiada. Los edificios de la zona arqueológica de los Teteles, dice

²¹ Alejandro Mendoza *op. cit.*, p.62 *apud*, J. García Payón, *op.cit.*,

²² *Ibidem*

²³ *Ibidem*, p.63

²⁴ *Ibidem*, p.64 *apud*, J. García Payón, *Ibidem*. Bernardo García Martínez proporciona información similar: “En este caso, los sitios arqueológicos de la sierra (o los mejor conocidos) Xiuhtetelco y Yohualichan, tienen muchas relaciones formales con el tajín y parecen haber sido contemporáneos. *Cfr.* B. García Martínez, *op. cit.* p.36

García Payón, muestran claramente que fueron construidos por otros pobladores distintos a los mexicanos; su cerámica es muy similar a la del sitio de Yohualichan y sus ídolos principalmente construidos en piedras, tienen una gran similitud con los de Xiuhtelco, por lo que se asegura que todo ello es de indudable origen totonaca.²⁵

Se sabe plenamente que estos lugares arqueológicos fueron abandonados en el siglo IX aunque no de manera definitiva, ya que en tiempos posteriores a la migración totonaca se ocuparon por gente de habla náhuatl, y si bien se pudiera pensar que fueron los mexicas al momento de conquistar la Sierra, esto no fue así, pues es casi seguro que durante la migración totonaca, los lugares fueron ocupados por los toltecas.

Es probable que el inicio de la expansión de la lengua náhuatl en la región oriental de la Sierra debiera ser anterior a la llegada de los mexicas y más aún de los olmecas-xicalancas. Este proceso de expansión debió iniciarse con el poderío tolteca, en el cual renació la hegemonía de la cuenca de México, justo cuando el Tajín se encontraba en plena decadencia. Los totonacas comenzarían a emigrar cada vez más al oriente, al mismo tiempo que se dio “la expansión de la lengua náhuatl, especialmente a lo largo del camino de Tuxpan.” Mientras tanto, los olmecas-xicalancas mantenían su dominio en el Valle de Puebla, hecho que sin duda también contribuyó a la expansión del náhuatl hacía la Sierra.²⁶

Las migraciones fueron un rasgo característico en el desarrollo histórico de Mesoamérica. Por su puesto, la Sierra no fue la excepción.²⁷ Los olmecas ocuparon una parte importante de la Sierra, precisamente la zona oriental a la que se le denomina “Sierra olmeca”.

Los olmecas-xicalancas, según diversas fuentes, son identificados como los ocupantes del Valle del alto Atoyac o Valle de Puebla, el cual habitaron luego de expulsar de ahí a los

²⁵ *Loc. Cit.*

²⁶ De hecho, García Martínez hace alusión a un párrafo de Muñoz Camargo para resaltar que, gracias a la influencia náhuatl en la Sierra, se favoreció la creación de una nueva región al oriente. La cual se consolidó a lo largo de una ruta de intercambio que se extendió al norte de la cuenca del Atoyac y siguió la ruta del alto Apulco. En su tesis, el autor también maneja la existencia de otras dos regiones diferenciadas en la sierra: la occidental y la septentrional, una surgida en función del espacio teotihuacano, la otra, definida por su proximidad con el Tajín. B. García Martínez, *op. cit.*, p.46

²⁷ Para un panorama más extenso sobre las migraciones ocurridas en la sierra ver la obra de Bernardo García Martínez. *Ibidem.*

otomíes que se encontraban en el área.²⁸ A pesar de no conocerse nada o casi nada acerca del origen de los olmecas-xicalancas, se sabe que también provenían de las “siete cuevas” y que eran hablantes de náhuatl. En palabras de Muñoz Camargo: “[...] su modo de hablar es misma que mexicana y tlaxcalteca.”²⁹ Se dice con muchas reservas, que estos olmecas y xicalancas hablaban una lengua mazateco-popoloca y otra mixteca (ambas de la familia otomangue), por lo que “es casi seguro que estaban fuertemente nahuatizados. Entre ellos se desarrolló sin duda el dialecto ‘náhuat’, también conocido como olmeca-mexicano.”³⁰

La influencia lingüística de lo olmeca-mexicano, llegaría a la parte oriental de la Sierra para convertirse en un rasgo que caracterizaría a la misma. En la obra de Enrique Juan Palacios acerca de la cultura totonaca, existe un punto que el autor destaca sobre las notas que hizo Lorenzana de las cartas escritas por Hernán Cortés. En ellas se indica la existencia de un idioma olmeca-mexicano en la Sierra de Puebla, en donde además, se mantiene viva la tradición de haber sido poblada antiguamente por los olmecas.³¹

El idioma olmeca-mexicano de la Sierra, dice Palacios, “debe ser resultado de una mexicanización del elemento allí vecindado, descendientes olmecas expulsados de la mesa poblana por la irrupción teochichimeca [...] Mexicanización por obra teochichimeca (tlaxcalteca) y azteca subsecuentes.” De allí que Muñoz Camargo designe a los pueblos serranos que van desde Zacatlán hasta Tlatlahuquitepec, como pueblos de descendencia olmeca. Sin embargo, esto no significa que los elementos totonacas hayan quedado desplazados de la parte oriental de la Sierra, pues en los memoriales del obispo de Tlaxcala

²⁸ Diego Muñoz Camargo dice que los otomíes que ocupaban la provincia de Tlaxcala venían huyendo de los reyes mexicanos y que, a pesar de haber sido personas de buenas condiciones, eran de los más salvajes y sucios para vivir en la “policía humana”, porque tenían sus lugares en donde habitaban, cerca de montes y sierras. A pesar de que no se tiene noticia de su origen, se sabe que fueron conquistados y arrojados por los culhuas a tierras muy estériles. “Por donde se entiende fueron éstos los primeros habitantes de estas tierras, más de su origen y su principio nada se sabe.” A. Mendoza *op.cit.*, p.29, *apud*, Diego Muñoz Camargo, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, Edición de René Acuña, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, Gobierno del Estado de Tlaxcala, 2000, 337p. ils.

²⁹ *Ibidem*, p.30, *apud*, D. Camargo, *op. cit.*,

³⁰ B. García Martínez, *op.cit.*, p.38

³¹ E. Juan Palacios hace la distinción de la lengua olmeca-mexicana y el náhuatl en base al estudio realizado por Lehmann para así usar el término “náhuat” como distinto al de náhuatl, ya que el mexicano hablado en la zona olmeca u oriental de la Sierra, tiene como característica principal la falta de “tl” en la pronunciación de algunas palabras. *op.cit.* p.29 Actualmente aún se distingue dicho rasgo entre la población.

realizados por Fray Alonso de la Mota y Escobar, dice que en Tlatlauquitepec, Atempan y Teziutlán, se habla tanto el mexicano como el totonaco.³²

En cuanto a la migración de los olmecas-xicalancas a la Sierra, ésta se dio con el arribo de los chichimecas y teochichimecas venidos del norte en el siglo XII, teniendo como destino el valle del Atoyac y arrebatando el territorio a los olmecas-xicalancas que lo estaban ocupando. Al asentarse los tlaxcaltecas –que son los mismos chichimecas emigrados- en el territorio arrebatado a los olmecas-xicalancas, obligaron a éstos a desplazarse hacia los pueblos de “Zacatlán, Iztacamaxtitlán, Zautla, Tetela, Tlatlauquitepec, Teziutlán, Atempan y Xalacingo, estos es, la región oriental de la Sierra, una zona [...] muy ligada a la ruta del alto Apulco y que parece haberse identificado entonces como provincia de olmecas.”³³

Esto dice Muñoz Camargo:

“Llegados que fueron los chichimecas, los segundos pobladores destas tierras de la provincia de Tlaxcala según sus historias antiguas, porque echaron dellas a los olmecas y xicalancas...”³⁴

Una vez que se llevó a cabo la reconfiguración cultural en la Sierra y que la provincia de Tlaxcala acrecentó su poder e influencia, tanto que “zacatecas, tzacuhtecas, tlatlauquitepehuaques, teciuhtecas y ateupanecas; todas estas naciones que son las olmecas, [tuvieron] alianzas con esta provincia, que les traían miel, cera, liquidámbar, gran cantidad de algodón y otras cosas que las tierras templadas producen.”³⁵

Muchas veces se llega a pensar que fue la migración de los olmecas-xicalancas hacia la Sierra la causante del desplazamiento de los totonacas a las costas del Golfo. Sin embargo, siguiendo la tesis de Lombardo Toledano, los pueblos nororientales de la Sierra ya se encontraban abandonados a la llegada de los olmecas-xicalancas, y aunque regularmente se argumenta que fue por lo llegada de los toltecas, esto no fue así. Enfermedades, terremotos

³² *Ibidem*, p.142

³³ B. García Martínez, *op. cit.*, p.49 Alejandro Martínez toma la información dada por Muñoz Camargo en donde dice que al momento de ser expulsados de sus tierras por los tlaxcaltecas, se vieron en la necesidad de vivir en lugares comarcanos con “tierras muy fragosas y ásperas, que son las provincias de Zacatlán, de Iztacymexitlan (Iztacamxtitlan), Tzaciuhatlan, Tetela, Tlatlauquitepec, y otros lugares y pueblos que, por evitar redundancia, no digo.” *op.cit.*, p.30 *apud, op.cit.*

³⁴ Diego Muñoz Camargo, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, Edición de René Acuña, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, Gobierno del Estado de Tlaxcala, 2000, 337p. ils. p.278

³⁵ Alejandro Martínez, *Op. Cit.*, p.31 *apud*, D. Muñoz Camargo, *Ibidem*.

o hechos de la naturaleza fueron los principales causantes de que los totonacas fueran desplazándose cada vez más hacia el oriente.³⁶

Existe un dato interesante en el que Lombardo Toledano sustenta su tesis, por lo tanto es imperante colocarla textualmente: “[Existe] la tradición de que hace cientos de años, cuando llegaron nuevos pobladores al sitio conocido en la actualidad con el nombre de Xiutetelco, lo encontraron vacío, sin gente ni vestigios de moradores recientes, habiéndose entonces instalado en el lugar sin contratiempo alguno.” De manera que si “los olmecas, arrojados de Tlaxcala por los teochichimecas, prefirieron ocupar la parte sur de la Sierra para evitar un encuentro con los chichimecas que ya ocupaban la zona del actual Zacatlán, [y] (llegaron) a las tierras pertenecientes a los actuales distritos de Tlatlauquitepec, Teziutlán, Xiutetelco [...]”, fue por que éstas debieron haber estado desocupadas.³⁷

Este abandono anterior a la llegada de los olmecas-xicalancas, no sólo se infiere por los datos que la tradición oral puede recoger, ya que también se puede colegir, según Lombardo Toledano, por la etimología que presentan los nombres de los pueblos, aunque cabe destacar que los nombres están en náhuatl y no en totonaco. Por lo que el nombre mexicano con el que se conoció a los pueblos en el siglo XVI, según Lombardo Toledano, y que en la mayoría de los casos se mantienen hasta nuestros días, se debió a la manera en que éstos pueblos fueron encontrados por los olmecas-xicalancas, es decir, en el abandono.

Por tal razón, dice Lombardo Toledano, algunos pueblos serranos presentan en sus nombres rasgos característicos de su entorno, por lo que sin lugar a dudas, fueron los olmecas-xicalancas quienes pusieron nombre a aquellos lugares que encontraron desocupados, éstos se sabe porque no son sólo términos para distinguir un lugar de otro, sino que se trata de “definiciones geográficas”. Así que para poner nombre a los pueblos se guiaban “por el aspecto y características del sitio.” De manera que al llegar los olmecas-

³⁶ Esto lo afirma Lombardo Toledano por las tradiciones regionales recogidas por él mismo, tales como las de la antigua Tuzapán, en “donde obligados por una peste a abandonar aquel emporio de la cultura totonaca, se establecieron cerca de la actual Papantla y edificaron la población y los templos de las zona arqueológica conocida con el nombre del Tajín.” Mientras que Chila fue abandonada a causa de una peste y edificada nuevamente en Tlapacoyan. *op. cit.*, p.11 También existen puntos de vista totalmente contrarios a esta idea, en donde se dice de que a finales del siglo XV, los totonacas ya se habían “debilitado políticamente debido a disensiones internas” que fueron aprovechadas por la Triple Alianza para colocar guarniciones militares en puntos estratégicos, lo cual obligó a la población a replegarse hacia la costa, además de expandir la lengua náhuatl por los pueblos abandonados de los totonacas. *Cfr. L. Báez, op. cit.*, p.7

³⁷ V. Lombardo Toledano, *op. cit.*, p.12

xicalancas a éstos pueblos, sólo se “limitaron a designar, en un término compuesto, lo que ya existía en el lugar, hecho por otros.” Un ejemplo de ello es la etimología del nombre de Xiutetelco (actualmente San Juan Xiutetelco), el cual, puede ser traducido de las siguientes maneras: “lugar de los teteles yerbosos”, “lugar de los teteles de turquesa”, “lugar de los teteles azules” y “lugar de los teteles preciosos”; por lo que “estimamos (...) que el verdadero significado de Xiutetelco es el de: ‘lugar de los teteles yerbosos’, es decir, de los teteles cubiertos de yerbas, abandonados.”³⁸

No obstante, es importante resaltar que no todos los nombres de los pueblos en la zona oriental de la Sierra tienen ese carácter demostrativo de abandono,³⁹ además, el poner nombres que hicieran alusión al entorno paisajístico o geográfico, no fue exclusivo de los olmecas-xicalancas, sino de los hablantes del náhuatl en general. Un ejemplo claro es el caso de Teziutlán o inclusive el mismo Chignautla, en donde si bien su nombre hace alusión a una característica geográfica no demuestra abandono, cuando éstos pueblos no pudieron tener un destino diferente al de los demás y no haber sido dejados en el abandono.⁴⁰ De manera que no fueron los olmecas-xicalancas quienes pusieron los nombres a los pueblos orientales de la Sierra, sino que debieron ser los toltecas a su llegada, cuando “ocuparon el Totonacapan imponiendo los topónimos nahuas.”⁴¹ Este hecho cobra importancia ya que podría demostrar el porqué no todos los nombres de los pueblos denotan abandono, sino más bien, una característica geográfica, e inclusive podría llegar a

³⁸ *Ibidem*, p.14

³⁹ Acaso el actual Teteles de Ávila Castillo muy cercano a Atempan, sea un ejemplo de que en su nombre muestre ese rasgo de abandono, pues “teteles” significa “montones de piedra”. Se sabe actualmente que dichos montones de piedra son ruinas arqueológicas, quizá pertenecientes al antiguo *altepetl* de Tlatlauquitepec según la hipótesis de Alejandro Mendoza. El autor se basa en la información dada por el *Códice Mendocino* y la *Matrícula de tributos*, en donde por más diferencias que puedan tener, lo importante es que muestra la importancia del señorío de Tlatlauquitepec, dice así el autor. “Yo lo considero doblemente importante porque me apoya en la teoría que siempre he sostenido acerca de los pueblos que integraron este señorío, el que a su vez era el centro receptor de los tributos, y por otro lado, comprobar que Papantla nunca dependió de Tlatlauquitepec en ningún aspecto. Así, de esta manera, se van aclarando muchas dudas y la historia, tradicionalmente regionalista, tiende a conocerse en su verdadera dimensión y con todas sus realidades” *op. cit.*, p. 50 Sin embargo, desde mi perspectiva, la importancia con que señala el autor a Tlatlauquitepec, va más allá de la de un *altepetl* o señorío, tanto como un *Hueyaltepetl*, y quizá, no esté tan equivocado.

⁴⁰ Actualmente se sabe que Teziutlán quiere decir “lugar del granizo” de Teciuhitl= Granizo y Tlan=Lugar. En cuanto al nombre de Chignautla, proviene de chiconahui = nueve; atl = agua y uhtla sinónimo de tla, abundancia, que quiere decir “Nueve Aguas Abundantes”. Lo que demuestra que si bien son nombres indicadores de “un aspecto o características de un sitio” o “definiciones geográficas” en palabras de Lombardo Toledano, no representan la característica de abandono. Secretaría de Gobernación y Gobierno del Estado de Puebla, *op.cit.*, p.945, 314.

⁴¹ José García Payón, *op. cit.*, p.238

pensarse que entonces no todos los pueblos estaban abandonados, sin embargo, ese tema no pertenece a la presente investigación.

Es cierto que hasta el momento no hemos visto mucho el nombre de Teziutlán, si apenas unas cuantas veces ha sido nombrado es mucho decir; mientras que el de Chignautla nos será prácticamente imposible encontrar en este tipo de contextos, sobre todo porque, como ya lo habíamos mencionado, el desarrollo histórico de Chignautla debió estar ligado al de Teziutlán. Tanto, que es imposible dissociarles, al menos antes del siglo XVII. Pero el hecho de que Teziutlán no figure mucho en los escritos históricos no significa que no haya corrido con la misma suerte que la gran mayoría de los pueblos serranos, de ahí que se haya querido explicar el contexto cultural en el cual se vio inmerso Teziutlán a partir de los datos referentes a otros pueblos serranos; y aunque esto pudiera parecer muy pretencioso y vacuo, creemos que no lo es así por el simple hecho de que la región olmeca de la Sierra, en la cual se encuentra Teziutlán, no tuvo el mismo desarrollo que la región occidental y la septentrional, por lo que debió tener un desarrollo histórico distinto, que si bien no lo fue tan violento, si afectó la visión histórica del *paisaje ritual*.

Entonces, Teziutlán fue parte del corazón del antiguo Totonacapan que se encontraba en la Sierra. Pero no sólo por el simple hecho de que Teziutlán sea un pueblo serrano, sino por el gran número de ruinas arqueológicas que lo rodean (Xiutetelco, Chignautla y Teteles, las más conocidas), ruinas que debieron ser parte del Totonacapan como un lugar cosmopolita. Al formar parte de esta área cultural, Teziutlán cambió de acuerdo con las sucesivas migraciones, pero eso no significa que la influencia totonaca haya desaparecido totalmente al menos hasta mediados del siglo XX.

1.1.1 La conquista de Totonacapan

A finales del siglo XIV, una serie de hechos llevó al reacomodo espacial de los poderes e influencias en Mesoamérica. El resultado fue un poder cada vez más centralizado, tanto que la cuenca de México comenzó a fortalecer su poder nuclear. Primero fue el poderío de los Tepanecas asentados en Azcapotzalco que contaron con la ayuda de los recién llegados mexicas, para así someter a los texcocanos; pero la hegemonía de los tepanecas no duró mucho realmente, puesto que para el año 1430, cayeron ante el poder de

los texcocanos y mexicas. Mientras tanto, en el valle de Puebla la situación era muy distinta, pues el señorío de Tlaxcala cobraba mucha importancia; tanta, que influirían de una manera notable en la Sierra, sobretodo por su cercanía.⁴²

Así, la parte oriental de la Sierra se mantuvo ligada por algún tiempo a las tradiciones tlaxcaltecas, mientras que la parte occidental lo estuvo con Texcoco. Se sabe muy poco sobre la influencia que tenían los tlaxcaltecas en la parte oriental de la Sierra; lo mínimo que se puede decir, es que los tlaxcaltecas utilizaban esas rutas –las orientales- para llegar a la costa; seguramente aún se encontraban en uso la del Valle alto del río Apulco o la que está más situada al oriente: la de los llanos de Atzompa o Tlaxocoapan (o del Salado) y los malpaíses de Perote. Mientras que de la parte septentrional de la Sierra no se puede decir mucho, puesto que las fuentes no hacen referencia alguna a ella.⁴³

Con la consolidación de México-Tenochtitlán, la cuenca de México comenzaría a crecer no sólo en cuanto a poder e influencia en toda Mesoamérica, sino que iba a tener un crecimiento demográfico muy importante, por lo que a mediados del siglo XV se vio en la necesidad de tener “un sistema de abasto muy eficaz”; es precisamente en ese contexto donde el Totonacapan serrano comenzaría a dar muestras de su vital importancia para la cuenca. “La Sierra y el Totonacapan en general eran importantes como fuentes de abasto, tanto por su productividad como por su cercanía.” Esta importancia quedó en evidencia en 1450 cuando los mexicas sufrieron una hambruna que duró cinco años, “tan terrible [fue el hecho] que se vieron obligados a vender a sus hijos para obtener maíz, que sólo pudieron adquirir de los totonacas.”⁴⁴

Una vez superada la crisis por los mexicanos, iniciaron junto con los texcocanos una campaña militar para apoderarse del Totonacapan; el testimonio de Alva Ixtlixóchitl es el

⁴² B. García Martínez, *op. cit.*, p.54

⁴³ *Ibidem*, p.56

⁴⁴ A pesar de que no se dice si los que proveyeron de maíz a los mexicanos fueron los totonacas de la costa o de la sierra, es casi seguro que fueron ambos grupos. Para el año de 1505, se volvió a sufrir una hambruna en el Altiplano y una vez más el Totonacapan fue esencial para sobrevivir, tanto que “en ese año, recuerdan las crónicas, ‘todo se volvió totonaco’.” Para ese momento, los mexicas que ya dominaban absolutamente la Triple Alianza dieron por definidas sus conquistas serranas; aunque no se puede precisar qué conquistas eran solamente mexicas y cuáles con ayuda de los otros dos; así como también existieron lugares serranos que se mantuvieron independientes, quizá los más cercanos a Tututepec y Mitzitlán. Con la definición total de las conquistas serranas por parte de los mexicas, tomaron ventaja sobre los tlaxcaltecas, pues los pudieron rodear y así bloquearles el comercio de una manera casi absoluta, además de acelerar el despoblamiento de sus fronteras. *Ibidem*, p.57

que se cita con más frecuencia; en el se dice que el rey texcocano Nezahualpilli llegó a conquistar las tierras bajas de los totonacas en 1486.⁴⁵ Ya para finales del siglo XV, tanto la costa de Zempoala como la Huasteca norte, se encontraban bajo el control de la Triple Alianza, no así con la provincia de Tlaxcala que, a pesar de todo, quedó prácticamente rodeada. En cuanto a la zona oriental de la Sierra, se sabe había sido conquistada apenas sesenta años antes del contacto español, es decir hacia 1460; y si no eran pueblos conquistados, al menos sí conformaban una alianza militar contra Tlaxcala.⁴⁶

Con la conquista mexicana de la Sierra, sus pueblos pasaron a formar parte de un sistema comercial y militar. Se tiene conocimiento de la existencia de centros de recaudación de tributos en pueblos serranos como Tlatlauquitepec, Papantla, Tlapacoyan y Atlán, así como también de guarniciones militares en Zacatlán, Xalacingo e Iztacamaxtitlán, y quizá también en los pueblos que funcionaron como recaudadores de tributo.⁴⁷ Sin embargo, el dominio mexicano de los pueblos serranos fue demasiado breve como para dejar una huella cultural importante, si acaso el cambio más marcado fue el hecho del reordenamiento de las fronteras.⁴⁸

En resumen, el efecto que tuvieron las últimas conquistas de la Sierra fue el siguiente según los historiadores: la zona serrana occidental se redefinió como texcocana; la septentrional, última zona serrana en ser conquistada, se mantuvo como totonaca y ajena a las tradiciones del centro, mientras que la zona oriental no parece haber tenido cambios

⁴⁵ Basándose en la información dada en las Relaciones geográficas, en lo que se refiere a las fechas, se aprecia que las conquistas de Xonotla y Ecatlan son diferentes: 1480 para el primero y 1499 para el segundo, así como en 1495 la guerra con el señorío otomí de Tlilihquitepec inmediato a la Sierra. Lo que haría suponer la existencia de al menos dos décadas de actividad expansionista en la costa y en la sierra misma. *Ibidem*, p.57-58

⁴⁶ *Ibidem*. Sin embargo, para Alejandro Martínez, el que los pueblos orientales estén en la *Matrícula de tributos* demuestra que “cada una de las localidades ahí señaladas como tributarias eran, casi con seguridad un señorío conquistado...”. *Cfr. op. cit.*, p.39 B. García Martínez agrega en cuanto a la información dada en la *matrícula de tributos*, que si bien pudieron ser señoríos conquistados, también “cabe la posibilidad de que los nuevos dominadores hubieran introducido en algunos de los casos una diferente visión política, fundiendo o dividiendo antiguos señoríos, como suele suceder en todas partes después de una conquista. *op. cit.*, p.59

⁴⁷ *Ibidem*, p.58

⁴⁸ Cuando las zonas de frontera se encontraban en zonas de guerra, éstas se despoblaron o se mantuvieron así hasta la llegada de los españoles. Se sabe que estas zonas fueron la sierra de Tlaxco y al oriente los llanos de Atzompa; todos ellos, territorios deshabitados por ser frontera de la provincia de Tlaxcala. *Ibidem*, p.60

sustanciales, “excepto en la medida en que le haya afectado el corte de sus lazos tradicionales con el valle alto del Atoyac, específicamente con Tlaxcala.”⁴⁹

Por lo tanto, el “antiguo” Teziutlán heredó una cultura nahua que no vino precisamente de la conquista mexicana; sin embargo, siguió una tradición como la del Altiplano en cuanto a la manera de diferenciarse y validar su posición frente a los demás pueblos, creando una identidad propia que los hiciera únicos ante los demás.

1.1.2 El *altepetl* de Teziutlán

Tanto en el valle de Puebla como en el de México, encontramos rasgos similares de identidad, origen y poder. En el corazón del mundo nahua mesoamericano “las tradiciones históricas se hallan casi invariablemente referidas a grupos que se identificaban con un concepto [...] que ligaba origen, experiencia y destino en un conjunto coherente e identificable. Se trataba, pues, de grupos histórica y espacialmente bien diferenciados. A menudo el concepto que distinguía a cada grupo no era otro que el topónimo de su asiento definitivo, alcanzado después de una larga historia de migraciones y acomodados.”⁵⁰

En el caso de la región olmeca de la Sierra, se aprecia claramente la idea de “identidad” entre cada uno de los grupos en base a los topónimos; por ejemplo, “los olmecas-zacatecas que aparecen en las fuentes fueron precisamente los que emigraron a Zacatlán, y los zaotecas y tlatlauquitepecas fueron los ocupantes de Zautla y Tlatlauquitepec.”⁵¹ De tal manera, que los Teziutecas fueron obviamente los que ocuparon Teziutlán y aunque lo mismo se podría pensar de los Chignautecas –que es precisamente el área de estudio de la presente investigación – no es así, ya que éstos debieron formar parte del mismo *altepetl* de Teziutlán, al menos hasta el siglo XVII.

Si bien es cierto que los teziutecas son apenas mencionados por Muñoz Camargo como “buenos vecinos de los tlaxcaltecas”, no es improbable que hayan tenido presente la idea de

⁴⁹ “Este parece haber sido el cambio más radical que vivió el espacio serrano en los últimos años del siglo XV y los primeros del siglo XVI”. *Ibidem*, p.61

⁵⁰ Dentro de esta idea de identidad de un grupo, también se encontraban los conceptos de origen, experiencia y destino; todos ellos descansaban en un deseo consciente de construir una imagen ideal del pasado, así como de individualizar al grupo en cuestión de sus vecinos o enemigos. A veces las prácticas rituales estaban ligadas a la permanencia de tales elementos. *Ibidem*, p.67-68

⁵¹ *Ibidem*

una identidad que los diferenciara de los demás grupos vecinos. Sin embargo, no existe alguna fuente oficial que nos muestre que haya existido en el antiguo Teziutlán un relato en el que se destacara una imagen propia, con experiencia y territorialidad que los diferenciara de los demás grupos vecinos, aunque quizá sólo queden reminiscencias de ello. Pero no sólo ese relato mítico de origen tendría esa función integradora, pues la figura del líder o guía también vendría a funcionar como tal, puesto que los asentamientos también se asociaban a “linajes privilegiados o predominantes.” Obviamente se trata de la figura del *tlahtoani*, el cual, encabezaba a una organización política colectiva que se engloba en el término *altepetl*.⁵²

Es bien sabido que el concepto de *altepetl* va más allá del significado “cerro agua” –no por eso más fácil de comprender-, pues la concepción misma de la palabra “estaba respaldada por la idea genealógica del dios tutelar que residía en las montañas, daba origen al agua y era la cabeza de los linajes locales: podía entenderse que el cerro es la tierra de donde nace el agua, que es la vida [...] Las montañas y el agua eran así mismo propiedad patrimonial de cada colectividad [...],” por lo que el concepto en si mismo “[...] proporcionaba una referencia simbólica que englobaba a la tierra y a la fuerza germinal, al territorio y a los recursos, y aún a la historia y a las instituciones políticas formadas a su paso”.⁵³ Los *altepeme* no eran unidades indivisibles y mucho menos se encontraban en absoluta igualdad. Por tal razón no es de extrañar que entre los mismos *altepeme* existiera una división en rangos dependiendo la jerarquía.⁵⁴

El *altepetl* en la Sierra, tuvo la misma organización y funcionalidad que en el altiplano, aunque quizá con una “estructura [más] sencilla y unificada”, carente de un centro

⁵² *Mapaksiná* o *mapaksiní* en totonaco. *Ibidem*, p.72

⁵³ Dice Cayetano Reyes García lo siguiente acerca del *altepetl*: “La base de la organización social era la identidad étnica y la institución hegemónica era el *Altépetl*, y sus órganos principales eran, militares, religiosos, económicos y políticos. Entre los cuales destacaron los *calpulli* (templos de etnias y de productores especializados), los *telpochcalli* (enseñanza militar para los macehuales), los *calmecac* (enseñanza superior para los *pilli*), los *tecalli* (casas de dirigentes), los *pilcalli* (casas de los *pilli*), los *tecpan* (casas de gobierno político y administrativo).” *El altepetl, origen y desarrollo. Construcción de la identidad regional náhuatl*, El Colegio de Michoacán, México, 2000, 269p. ils. p.35

⁵⁴ Los términos eran *Tlaltocaltepetl* y *Hueyaltepetl*. El primer era usado para denominar al “*Altepetl* supremo”, es decir, “que el término fue usado para darle una mayor jerarquía política a una población en comparación con otras que le eran subordinadas.” Mientras que el *Hueyaltepetl*, “también fue aplicado a grandes asentamiento humanos, su etimología está compuesta por el adjetivo calificativo *Huey* el cual significa grande y *altepetl*.” Contrario al *Hueyaltepetl*, los pueblos pequeños “fueron denominados *altepetoni*, o sea, le agregaron el *tentli* para significar el despreciativo y traducir el concepto en *pueblecillo* o *pueblucho*.” *Ibidem*, p.40-41

espacial, ya que este seguramente estaba más ligado a la figura del *tlahtoani* o a los sitios de funciones rituales, más aún sabiendo lo agreste del terreno en la Sierra y el patrón de asentamiento disperso, tan característico de Mesoamérica.⁵⁵ El *altepetl* debió también estar conformado por una superestructura cultural, que se reforzaba con la religión y la cosmovisión de la población nativa.⁵⁶ En ella, la figura del cerro jugaba un papel muy importante, pues dentro de la cosmovisión nahua, el agua siempre fue un elemento primario y fundamental, puesto que se trataba del elemento generador de vida; por lo que el cerro se convirtió en un elemento paisajístico de vital importancia para los *altepeme*, pues alrededor de éste giraban las relaciones de los habitantes del *altepetl*.



Fig. 1. Cerro Chignautla visto desde el barrio de Tequimila, Chignautla, Pue., El autor

De tal manera que sobran elementos para asegurar que Teziutlán fue un *altepetl*, no sólo por que dentro de su territorio existiera el cerro sagrado, sino porque cumple con los demás elementos que conformaban la estructura misma del *altepetl*, acaso sea el ejemplo más obvio la existencia de los *calpolli* dentro de éste. Siguiendo los lineamientos anteriores, es seguro que no sólo Teziutlán, sino pueblos como Atempan (Atenco), Ayotochco, Xonotla y otros más debieron ser *altepeme*.

García Martínez presenta un mapa con una aproximación a la división que debieron tener los *altepeme* serranos a principios del siglo XV, en donde observamos claramente el

⁵⁵ B. García Martínez, *op. cit.*, p.75

⁵⁶ C. Reyes García, resume en unos cuantos párrafos todo lo relativo al origen según los antiguos mexicanos, en donde a final de cuentas, el elemento más importante y primordial es el agua. *op. cit.*, p.43-48

“antiguo” territorio de Teziutlán (ver fig. 2). Sin embargo, eso no significa que los pueblos hayan tenido límites bien definidos, sobretodo si tomamos en cuenta el modo de asentamiento disperso que prevalecía.



Fig. 2 Los pueblos de la Sierra en el siglo XVII y su medio físico. Tomado de García Martínez en *Los pueblos de la Sierra*

La estructura de un *altepetl* podía estar conformada por cuatro, seis, ocho o a veces siete *calpolli*; “algunos de los cuales eran interiores, los que después fueron convertidos por los colonos en pueblos cabeceras, y otros eran exteriores, convertidos en pueblos sujetos.”⁵⁷

En el conjunto de los *callpulli* hubo uno más grande y dominante, tal vez el primer fundador del *altepetl*, a partir del cual se habrían desprendido nuevos *calpolli*, aunque un *altepetl* pudo integrar entre sus partes a uno o más proveniente de etnias extranjeras. A su vez, cada *calpolli* estaba subdividido en secciones o distritos y cada distrito estaría formado por 20, 40, 80 o 100 casas. La última escala de estas divisiones pudo ser un terreno con algún nombre y su respectivo propietario. Cada sección tenía un jefe. Al igual que el *altepetl*, cada *calpolli* tenía un nombre y

⁵⁷ Marcelo Ramírez Ruiz, “Territorialidad, pintura y paisaje del pueblo de indios” en *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, Instituto de Geografía de la UNAM, p.168-227, p.204.

un dios tutelar. La deidad principal del *altepetl*, pudo ser la del *calpulli* más grande, el cual también proveyó al *tlatoni* del conjunto. Un *altepetl* contaba con un templo y un mercado.⁵⁸

Si bien no hemos hecho un gran hallazgo al decir que Teziutlán fue un *altepetl*, o “un señorío”, como lo conocen en el mismo lugar, tampoco existe un trabajo realmente sustancioso que le tome en cuenta. Cabe hacer la pertinente aclaración, de que esta investigación no pretende llenar ese enorme “hueco”, sin embargo, sí espera llegar a convertirse en un punto de partida para investigaciones posteriores. Empero, no hay que olvidar el hecho de que nuestro trabajo carece de una base histórica “oficial”, por lo tanto, creemos que este pequeño esbozo histórico de Teziutlán –que además nos sirve de punto de partida para la esencia misma del trabajo- puede llenar una parte de ese enorme “vacío histórico” que, dicho sea de paso, no sólo existe en Teziutlán, sino también en pueblos como San Juan Xiutetelco y el mismo San Mateo Chignautla.

Hasta el momento sólo hemos generalizado los rasgos más característicos de los *altepeme* serranos y hecho un esbozo general de lo que debió ser el de Teziutlán. Ahora es necesario mostrar las partes y los pueblos que debieron conformarlo, por lo tanto, aquí comenzará a dibujarse la estructura que debió presentar el *altepetl* de *Teziuyotepetzintlan*.

Existen datos coloniales que ayudan a inferir cómo debió ser el *altepetl* teziuteco, no tanto físicamente, sino estructuralmente. Algunos de ellos en cuanto al itinerario de Cortés son de carácter local; tanto, que llegan a convertirse en relatos casi fantásticos, llenos de valentía o de sucesos increíbles que aún repercuten entre los habitantes del pueblo; sin embargo, todos éstos datos se basan en lo que “se dice” sucedió en aquél momento, aunque no por ello carecen de un valor histórico, pues dentro de ellos existen datos realmente valiosos que ayudarán a mostrar nuestra hipótesis.⁵⁹

Un ejemplo de ello, se encuentra en la historia actual sobre la participación de Teziutlán en la conquista. Según los relatos más conocidos, se dice que el 18 de agosto, “Hernán Cortés llegó a Xalacingo desde donde envió a las comarcas vecinas en demanda de víveres. Mexcalcuautla, Acateno y Xiutetelco, pueblos que formaban el reino, respondieron magníficamente a la petición de los conquistadores, llenándolos de regalos y alimentos,

⁵⁸ *Ibidem*, p.204

⁵⁹ Peter Gerhard dice lo siguiente en cuanto a la llegada de Cortés a esta zona: “Esta área fue probablemente atravesada por Cortés en agosto de 1519. cayó bajo control español en 1521 o 1522.” “Teciutlan y Atempa” en *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*, México, 2000, 495 pp. ils. mapas. p. 264

mientras que los chignautecos le negaron su ayuda a los extraños. Al amanecer del 19 de agosto del mismo año las tropas españolas reiniciaron el camino pasando por Chignautla, la cual fue abandonada por sus moradores.”⁶⁰

Más allá de lo verídica o no que nos pueda parecer esta historia, lo importante es resaltar el hecho de que los lugares mencionados se consideran “pueblos que formaban un reino”, a saber: Mexcalcuautla, Acateno, Xiutetelco y Chignautla. El reino que debieron conformar dichos pueblos, no pudo ser otro que el señorío o *altepetl* de Teziutlán. Similar información hallaremos en la mal entendida “fundación” (pues más bien se trata de la congregación) del pueblo de Teziutlán.⁶¹

En los primeros días del mes de marzo de 1552, los tlaxcaltecas, Miguel y Martín de Rojas arribaron a tierras serranas con el objetivo de preparar la llegada del general Diego Ramírez y Mendoza [(obviamente se trata del visitador)] que venía a marcar los límites de Mexcalcuautla, Acateno, Xiutetelco y Chignautla, y a proceder en la fundación de un nuevo pueblo denominado *Teziuyotepetzintlan*, cabecera de provincia que llevaría ese nombre. El 15 de marzo de ese mismo año con las órdenes del virrey, don Luis de Velasco, llegó el general Diego Ramírez y Mendoza acompañado por el teniente Juan Gómez y los alcaldes mayores de San Juan de los Llanos y de Jalapa, don Carlos Vázquez y don Juan González, además de una numerosa comitiva. Fueron recibidos por el gobernador y alcalde de Mexcalcuautla, don Miguel y don Martín de Rojas, Pablo Vázquez y por una multitud de personas oriundas de Mexcalcuautla, Acateno, Xiutetelco y Chignautla.⁶²

⁶⁰ José Luis Olazo García, *Teziutlán. Historia y tragedia*, México, Ed. Ducere Secretaría de Cultura, Puebla, BUAP, 2000, 261p., ils. tabs., p.15 Además de este relato, existe una historia local entre el encuentro de Hernán Cortés con Olintetl, al cual se toma como señor de toda la comarca, sólo que a diferencia de la cita anterior, el final es distinto. (Ver apéndice 1). Existe otro escrito similar a la cita anterior, en donde se dice que Diego Ramírez llegó a realizar las composiciones en cuanto a los límites de los pueblos de “[...] San Miguel Mexcalcuauhltatepetzintla, Tepetzintlanpaquiloyan, Xichitetelcoatlxácáeno y Chignahuiapan y la del nuevo pueblo de Teziuyotepetzintlan que iba a ser fundado para una nueva cabecera de la provincia del mismo nombre.” Secretaría de Gobernación, *op. cit.*

⁶¹ Se habla de una “fundación” de Teziutlán, hecho que es inexacto según palabras de García Martínez. “La tradición local sitúa en ese año (1552) lo que considera inexactamente como ‘fundación’ del pueblo.” *op.cit.*, p. 158 La razón es que Teziutlán ya debía haber estado fundado al menos desde el siglo V por los totonacas. Este error es repetido constantemente, incluso por la antropóloga Doren, pues dice que “Teziutlán fue fundado en 1552 y llegó a ser cabecera del distrito religioso y administrativo, al cual Chignautla estaba subordinado. El territorio de Teziutlán fue creado desde cuatro relativamente pequeños centros ceremoniales indígenas de la región: Chignautla, Acateno, Mexcalcuautla y Xiutetelco” *Cfr, op. cit.*, p.246

⁶² J. Olazo García, *op.cit.*, p.15 Cabe mencionar que aquí también se comete un error, lo cual muestra lo apócrifo de estos documentos ya que claramente se puede observar cómo las fechas en que se dice Diego Ramírez visitó Teziutlán, no coinciden, pues en el epistolario vemos 2 de agosto de 1552, mientras que en los supuestos documentos de fundación del pueblo que se encuentran en la presidencia municipal de Chignautla dice: “en los primeros días del mes de marzo.” Por otro lado, la veracidad de la visita de Diego Ramírez a la parte oriental de la Sierra no se puede poner en duda, ya que existe una carta fechada el 21 de enero de 1558,

Una vez más tenemos suficientes elementos para suponer que el señorío que formaban los cuatro pueblos era el *altepetl* de Teziutlán, pero el panorama no es tan claro al tratar de explicar su espacialidad prehispánica, si se toma en cuenta la existencia de una cabecera (Teziutlán) y sus pueblos sujetos. Si bien se tiene el conocimiento de que esos cuatro pueblos fueron estancias de Teziutlán cuando el pueblo fue congregado,⁶³ no son los únicos pueblos que estuvieron bajo la jurisdicción de la cabecera de Teziutlán.

En las notas que hizo Francisco Antonio de Lorenzana a la *Historia de la Nueva España* de Hernán Cortés, se encuentran los siguientes datos:

Teziuhtlán. – Tiene 7 estancias: San Juan Xiutetelco, Chicnautla, Mexcalcuautla, Tzimpaco, Tzotlachinula, Mecapolco y Heytamalco, con un total de 1300 tributarios.⁶⁴

Como vemos, ya no sólo se trata de los “cuatro pueblos que conformaban un señorío” y que en los relatos locales aparecen como si fueran los únicos que conformaron el *altepetl*. Ahora figuran Hueytamalco, Mecapolco y Tzotlachinula como pueblos sujetos, lo cual significa que estos pueblos debieron estar dentro del *altepetl* de Teziutlán y quizá lo que provocó que se hayan “omitido” en las tradiciones locales, se deba a que su tamaño no debió ser muy grande; es decir, que se trató de asentamientos pequeños o de aquéllos que no pudieron vincularse con un *altepetl*.

en donde el contador Hortuño de Ibarra dice los resultados que obtuvo después de la averiguación que hizo en Tecuintlan para saber la cantidad de tributos que había eliminado Diego Ramírez en su visita por éste lugar. Aquí se muestran algunas líneas de dicha carta: “Estaban todos los indios del pueblo de Teucintlan en que diesen a su majestad cada ochenta días treinta toldillos, treinta camisas, treinta naguas, treinta mastiles, treinta mantillas de indios, treinta mantas delgadas para hacer camisas y ciento y treinta patoles guachiles, tres cargas de liquiámbar de cinco panes cada carga, dos cargas de ají y dos de frisoles dos jarros de miel y treinta gallinas, que son al año cuatro tributos y medio y en ellos monta ciento treinta y cinco toldillos, ciento treinta y cinco camisas, ciento treinta y cinco naguas, ciento treinta y cinco mastiles, ciento treinta y cinco mantillas de indios, ciento treinta y cinco mantas delgadas, mil quinientos y ochenta y cinco patoles guachiles, trece cargas y media de liquiámbar, cinco cargas de ají, cinco cargas de frisoles, cinco jarrillos de miel y ciento y treinta y cinco gallinas; y en dos de agosto de 1552 Diego Ramírez visitó este pueblo y lo tasó en que dice a su majestad...” *Epistolario de la Nueva España, 1505-1518*. Recopilado por Francisco del Paso y Troncoso, México, Antigua librería Robredo, Tomo VI, p. 152-153 (Biblioteca histórica mexicana de obras inéditas, segunda serie, 16)

⁶³ Actualmente, entre las localidades más destacadas de Teziutlán figuran San Juan Acateno y Mexcalcuautla; mientras que San Juan Xiutetelco y Chignautla son Municipios libres.

⁶⁴ Lorenzana, Francisco Antonio, *Historia de la Nueva España*, Ed. Facsimil, México, Shcp, 1981, 4 vol. El pueblo de Tzimpaco es el que actualmente se conoce como San Juan Acateno. Según Peter Gerhard, “de los antiguos asentamientos, Chicnautla, Mexcalcuautla, Tzimpaco (Sinpaco) y Xiutetelco eran pueblos en el siglo XVIII, así como Atateno, Atoluca y Tletapani (San Sebastian).” *Op. cit.*, p.265 Los pueblos de San Sebastian, Atoluca y Acateno (Sinpaco) son sujetos de Teziutlán.

Las zonas arqueológicas que actualmente se conocen en la región, también nos ayudan a elaborar hipótesis sobre los probables asentamientos de los *calpolli* en el *altepetl* prehispánico. Algunos de los lugares arqueológicos más destacados⁶⁵ de lo que debió ser el *altepetl* de Teziutlán son: Xiutetelco –zona arqueológica muy conocida por estar en el centro mismo del pueblo-, Chignautla –aunque su zona arqueológica está a punto de quedar destruida totalmente-, Hueytamalco y Teteles; éste último, a pesar de su cercanía con Teziutlán, pudiera estar más ligado a Tlatlauquitepec.⁶⁶

Sin embargo, es la conquista española y la administración colonial temprana las que aportan más elementos para entender la configuración que pudo haber tenido el *altepetl* teziuteco.

1.2 La conquista española del *altepetl* teziuteco

Según García Martínez:

“El primer contacto de la hueste de Hernán Cortés tras su desembarco definitivo, fue con los totonacas, y la ruta inaugural de los españoles al altiplano fue por la región olmeca de la Sierra, precisamente por su ruta de intercambio inmemorial: el valle alto del río Apulco, el valle donde estaba la famosa cerca de piedra. En agosto de 1519, Cortés y su ejército partieron hacia el altiplano dejando atrás el Golfo. Se sabe que se dirigieron hacia el occidente penetrando [...] por tierras de Zautla, donde fueron recibidos pacíficamente”.⁶⁷

Luego, continúa el autor, de Zautla partieron hacia Ixtacamaxtitlán. Algunos de los relatos más destacados de este viaje son lo que proporciona el mismo Cortés en sus *Cartas de relación* y Bernal Díaz del Castillo en su *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*.

Aún contando con los datos anteriores, no se han podido aclarar todas las dudas que existen en cuanto a los detalles de la ruta seguida por Cortés entre Xalapa e Ixtacamaxtitlán.

⁶⁵ V. Lombardo Toledano, *op.cit.*, p.22

⁶⁶ *Vid, supra*, nota 39

⁶⁷ A pesar de que Cortés pudo tomar otro camino como el de Tuxpan, lo que le habría restado dificultades a su viaje, él –quizá de manera deliberada- optó por el camino del valle alto del río Apulco, acaso por persuasión de los tlaxcaltecas. B. García Martínez, *op. cit.*, p.61-62

Lo más probable es que después de cruzar los llanos de Atzompa y ascender a un paso de montaña (al que Cortés llamó Puerto de leña, probablemente próximo al moderno poblado de Cuyoaco) bajó hacia Zocotlan y Castiblanco (Ixtacamaxtitlán), tal como lo relata Bernal Díaz del Castillo.⁶⁸

Bernardo García Martínez nos dice que Cortés avanzó hacia Tlaxcala para jamás volver a la Sierra; sin embargo, varios soldados fueron enviados por él hacia las costas del Golfo, penetrando así la Sierra nuevamente, en donde estuvieron por varios meses “sellando alianzas y sosteniendo escaramuzas.” Así mismo, se recuerda que las batallas más violentas que tuvieron los conquistadores en la Sierra, fueron precisamente las de su parte oriental. Por ejemplo, en el año de 1520 mientras los españoles trataban de reponerse por la derrota sufrida en Tepeaca, tuvieron que enfrentarse:

“a un ataque sobre la ruta de la Vera Cruz, su cordón umbilical y eje espacial del ordenamiento que había tomado su empresa de conquista. Las crónicas relatan que esa acción tuvo lugar en Xalacingo, Tlatlauquitepec, Iztacamaxtitlán y Zautla, de lo que se desprende que se trataba probablemente de una respuesta militar de las guarniciones. Cortés envió a su capitán Gonzalo de Sandoval con más de doscientos españoles y muchos indios aliados para combatir la resistencia.”⁶⁹

Si bien, tanto Cortés como Bernal Díaz destacan que en su viaje a Tlaxcala pasaron por la parte oriental de la Sierra, ninguno hace mención de al menos algún hecho destacable en Teziutlán o Chignautla, aunque cabe la posibilidad de que pudieron haber conocido estos pueblos o al menos tener noticia de ellos (más aún si tomamos en cuenta que, según los datos dados por Díaz del Castillo, conocían Xalacingo, un pueblo muy cercano a Teziutlán). Sin embargo, ante la enorme falta de documentos que los respalden, existen

⁶⁸ *Ibidem*

⁶⁹ *Ibidem*, p.64 Es necesario mostrar que tales hechos sucedieron al menos un año y medio después, por lo tanto, y siguiendo lo que dice García Martínez acerca de que Cortés “jamás regresó a la Sierra”, y que en ésta batalla envió a Gonzalo de Sandoval, el único momento en el que debió haber estado por éstos pueblos orientales, fue cuando se dirigía hacia Tlaxcala en su primer viaje de lo cual da fe Bernal Díaz del Castillo: “Y otro día de mañana fuimos camino de Tlaxcala y llegamos a un poblezuelo que era de los de Xalacingo; y de allí enviamos por mensajeros dos indios de los principales de Cempoal, de los que solían decir muchos bienes y loas de los tlaxcaltecas, y que eran sus amigos, y les enviamos una carta, puesto que sabíamos que no la entenderían, y también un chapeo de los vedejudos colorados de Flandes que entonces se usaban” *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Carmelo Sáenz de Santa María, ed. México, Alianza, 1991, 971p. (Clásicos mexicanos) Obviamente se trata de agosto de 1519 y no 1520, lo cual confunde a mucho al menos en las crónicas locales.

distintas –y algunas muy fantásticas –versiones de cuando “Cortés pasó” por los pueblos orientales.

Chignautla y Teziutlán no son la excepción. En el caso del segundo se sabe que:

“A su paso, el 18 de Agosto de 1519 Hernán Cortés llegó a Xalacingo, desde donde envió emisarios a las comarcas vecinas en demanda de víveres. Mexcalcuautla, Acateno y Xiutetelco, pueblos que conformaban el reino, respondieron magníficamente a la petición de los conquistadores, llenándolos de regalos y alimentos, mientras que los chignautecos le negaron su ayuda a los extraños. Al amanecer del 19 de agosto del mismo año las tropas españolas reiniciaron el camino pasando por Chignautla, la cual fue abandonada por sus moradores. Los intrusos llegaron ese mismo día a la tierra de Xocotla- lo que hoy es Tlatlauquitepec-, pero cuando se dieron cuenta de no poder someterlo reiniciaron su caminos hacia Tlaxcala”⁷⁰

Como ya se ha mencionado, los pueblos que se describen debieron ser los *calpoltin* exteriores integrantes del *altepetl* de Teziutlán -aunque quizá hubo algunos más como Hueytamalco y Mecapolco, aunque posiblemente de mucho menor tamaño-, pero lo que resulta curioso es el hecho de que no se haga mención alguna del mismo Teziutlán cuando es seguro que –siguiendo los lineamientos anteriores de los *calpolli* interiores y exteriores- debió estar plenamente identificado. Pero aún más curioso es el hecho de que disponen de un escudo de armas otorgado a la ciudad en el siglo pasado, y en el cual se dice que se “simboliza a los cuatro señoríos que por Cédula de Felipe II, rey de España, en agosto de

⁷⁰ Vid, *supra*, nota 61. De este mismo relato se dice que en Mexcalcuautla –actualmente barrio de Teziutlán-, Cortés recibió como presente “una gallina de oro con sus pollitos rodeándola.” J. Olazo García, *op.cit.*, p.15 En algunos otros pueblos orientales existen relatos similares, que de alguna u otra manera, tratan de sustentar la idea de que el conquistador pasó por aquéllos lugares, quizá porque así mantienen algunos intereses intocables. En Simpaco – otro barrio de Teziutlán – García Martínez “tuvo a la vista” unos documentos de 1731, en donde se relatan “las delicias y regocijo” con el que se recibieron a “don Fernando ‘Marqués Cortés y Silva’ ¡en el año de 1005!...Que en Yaonáhuac Cortés amarró su caballo en el ahuehuete e hizo merced a los indios de tocar las “campanas” al alba. De Tlatlauquitepec, se dice que era una población con grandes templos y palacios todos pintados de blanco y que los españoles le llamaron ‘Castilblanco’ y [que] el cacique Olinteutli prefirió huir que hacerle frente al conquistador. ¿En dónde están los templos y vestigios de esos templos y palacios?” A. Mendoza, *op. cit.*, p.67 *apud*, B. García Martínez, *op. cit.*, p.63 En Chignautla existe un relato similar. En la presidencia municipal conservan un bastón en el que, según los lugareños, se podían guardar “papeles” dentro de él. Y dicen que Cortés fue quien se los dejó a su paso por el lugar. Actualmente, el presidente municipal saliente hace la entrega del bastón al presidente entrante como si se tratara de la entrega de un bastón de mando, aunque cabe recalcar que el bastón que está actualmente en la presidencia, ya no es el original pues dicen que el original “alguien se lo llevó”.

1555 concedió sus asentamientos jurisdiccionales”.⁷¹ En este documento se menciona a Chignautla, pero no como parte del señorío.

1.2.1 La reorganización colonial

Una vez en el contexto colonial, tenemos varios momentos en los que podemos recrear la posible forma estructural del *altepetl* de Teziutlán, tales como son la encomienda y las congregaciones.

i) Encomienda y preservación territorial del *altepetl*.

Dentro de las primeras necesidades de la conquista, se encontraba el obtener una buena administración y el buen control de los indios en los nuevos territorios; para ésta finalidad fue fundamental la implantación de la encomienda,⁷² ya que ésta permitía aprovechar el ordenamiento político y económico preexistente.⁷³ Por lo que la Corona tuvo a bien mantener, aunque siguiendo un modelo español, fue a cada *tlahtoani* y su *altepetl* o pueblo

⁷¹ Esta es la explicación que se da en cuanto al significado que tiene el escudo: “En el cuartel superior izquierdo, sobre campo dorado, el jeroglífico de Mexcalcuautla; en el cuartel inferior izquierdo en campo verde, el cerro de Chignautla y sus nueve manantiales; en el superior derecho, Acateno, el cerro de Atoluca en campo azul; en el rojo, Xiutetelco. En el centro, en escusón con el jeroglífico de Teziutlán sobre el Templo del Carmen, en campo de plata. La cimera es una corona mural con que se honra meritoriamente a las ciudades. La orla se forma con jeroglíficos de Teziutlán.” Secretaría de Gobernación y Gobierno del Estado de Puebla, *op. cit.*, p.945 Según los títulos de propiedad de pueblos como Mexcalcuautla, Teziutlán, Tzimpaco y Chignautla, esa “Cédula real de Felipe II” se dio tan sólo tres años después de ser reasentados, aunque es necesario mencionar que dichos títulos son de dudosa procedencia como se explicará en el apartado siguiente.

⁷² Desde la llegada de Cristóbal Colón a las Antillas en 1495, tuvo la idea de esclavizar a los indios; sin embargo, como se sabe, la reina los reclamaría como sus vasallos. Y en virtud de tal vasallaje se convirtieron en “súbditos libres de la Corona”; por lo tanto, quedaba prohibido esclavizarlos con la firme idea de reforzar el poder estatal y advertir que todo vasallo quedaba bajo la jurisdicción de la Corona, de manera que los indios sufrieron la misma suerte. El problema surgió cuando se preguntaban cómo hacer que los indios cumplieran con sus obligaciones –como alimentar a los colonos y extraer el oro-, si se les consideraba hombres libres. Para el pago de sus tributos –el cual tenían que cubrir como cualquier otro súbdito de la Corona- se estableció que los indios hicieran trabajos extras por los que se les pagaría un jornal justo. La respuesta de los indios fue “huir a las montañas”. Ante la negativa de los indios, la Corona decidió actuar con rigor con aquellos que se encontraban “vagabundos”. De esta manera fue como se logró legalizar la encomienda, “institución que exigía el trabajo obligatorio de cierto número de indígenas para un español que a su vez sería responsable de instruirlos en la fe.” Gudrun Lenkesdorf, *República de Indios: Pueblos mayas en Chiapas siglo XVI*, 1era ed., México, UNAM, IIF, 2001, 321p., Mapas, tabs. p. 32-35

⁷³ “Cortés llegó a la conclusión de que la infraestructura política y económica creada por los mexicas no era como para menospreciarse [...]” Fue tan bien visto el sistema político y económico que tenían los naturales, que los tributos siguieron siendo cobrados geográficamente de la misma manera, aunque tal vez en mayor o menor cantidad. Bernardo García Martínez, “La creación de Nueva España” en *Historia General de México*, El Colegio de México, 2002, p.235-308 p.242-243

como se le denominó; sólo que esta vez tendría la introducción de un conquistador que se convertiría en encomendero.⁷⁴ De manera que la encomienda fue fundamental para que los españoles tuvieran a bien mantener el funcionamiento preexistente de los *altepeme*. Y junto a esta estructura territorial también se mantuvieron las jerarquías prehispánicas; es decir, la figura del *tlahtoani* se transformó en cacique.⁷⁵

A pesar de la negativa inicial del rey Carlos I para llevar a cabo la encomienda en el continente –sobre todo después de la noticia de que los indios yucatecos no eran iguales a los antillanos, con lo cual entendió que debía tener una relación diferente con ellos–, la oposición de los conquistadores dio como resultado que se aceptara su implantación. Por supuesto, la Sierra no fue la excepción; sin embargo, la información concerniente a ella dentro de este contexto es muy escasa.⁷⁶

Durante los primeros años de la conquista, casi siempre se le otorgó a cada encomendero todo un señorío indígena con sus vasallos, es decir, un *altepetl*. Sin embargo, a pesar de mantener la funcionalidad política y económica de los *altepeme*, éstos perderían rápidamente las costumbres y relaciones que habían tenido en años anteriores a la llegada de los españoles, empero no lo fue así del todo, ya que “los pueblos conservaron entre sí

⁷⁴ En un principio las encomiendas serían hereditarias y con ello los encomenderos estaban próximos a convertirse en nobleza en el nuevo territorio. No obstante, tenían como obligación defender militarmente el territorio y promover la cristianización, cubriendo en cierta medida las necesidades de la iglesia. Los indios deberían seguir tributado como lo habían venido haciendo antes de la conquista, sólo que ahora los beneficiados del tributo ya no eran los antiguos señores, sino los encomenderos. B. García Martínez, *Los pueblos de la Sierra...* p.79-80

⁷⁵ La idea de usar a los caciques como intermediarios para que se pudiera llevar a cabo la encomienda, surgió en las Antillas; aunque el resultado de la encomienda en esta región fue la “casi completa destrucción de los indios [...]” Debido a este primer gran tropiezo de las encomiendas, surgieron las “Leyes de Burgos” en 1512, en donde se reglamentaban las obligaciones mutuas de encomenderos y encomendados. G. Lenkesrdorf, *op. cit.*, p.34

⁷⁶ Se tiene noticia de que muchos encomenderos originales fueron sustituidos por otros. En algunos casos las encomiendas no quedaron en manos de capitanes o soldados, sino de pobladores o colonos que tuvieron su posterior arribo y que, por lo tanto, no habían participado en alguna de las expediciones militares. En un inicio las encomiendas serranas gozaron de gran prestigio que poco a poco irían perdiendo, pues “en general los españoles creían por entonces que las tierras más ricas de la Nueva España eran precisamente las situadas entre las costas y el altiplano, entre otras razones por su elevada densidad de población, lo que significaba abundancia en servicios y tributos.” Posteriormente las encomiendas serranas no representarían un gran interés, el que los encomenderos las tuvieran “era meramente nominal”. Un ejemplo claro de ello es Francisco de Montejo, que antes de partir a su propia conquista en Yucatán, tuvo las encomiendas de Chila y Matlatlán, empero eso no quiere decir que hayan sido lugares de su interés. Sin embargo, tiempo después empezaron a correr noticias sobre hallazgos de minas de oro en la Sierra, aunque en general esto fue “fruto de la imaginación”. B. García Martínez, *Los pueblos de la Sierra...* p.82,111 “Los españoles migraron a la Sierra Norte por el siglo XVI, en persecución de los ricos depósitos de minerales; rápidamente fueron abiertas varias minas relativamente cercanas a Chignautla. Los frailes franciscanos acompañaron a estos colonizadores tempranos.” *Cfr.* Doren L. Slade *op. cit.*, p. 33

nexos sociales, étnicos, de comercio y de muchos tipos más, y desde luego una interrelación espacial heredada de la época prehispánica.”⁷⁷

El señorío de Teziutlán fue otorgado en encomienda a Bernardino de Santa Clara.⁷⁸ El territorio que abarcaba dicha encomienda iba desde Teziutlán hasta Atempan, por lo que infiero que éste pudo haber abarcado desde el antiguo barrio de Xiutetelco (actualmente el municipio limítrofe con Veracruz) hasta el municipio de Atempan –que era un *altepetl* plenamente reconocido-, de este a oeste, mientras que de norte a sur, iría del actual Hueytamalco hasta donde hoy terminan los municipios de Chignautla y Xiutetelco. Ese debió ser más o menos el tamaño del territorio del *altepetl* de Teziutlán.

Tras algunos intentos fallidos de la Corona –como el mandar oficiales reales y luego la Primera Audiencia- para obtener una buena administración colonial, la llegada de la Segunda Audiencia fue un suceso que marcaría el posterior desarrollo de la administración y de los pueblos mismos.⁷⁹ No obstante, eso no significa que haya sido un gobierno fuerte, sino, por el contrario, se trató de uno débil debido a la ausencia de ramificaciones regionales, de tal manera que, al igual que los conquistadores, tuvieron a bien conservar la estructura física de los antiguos señoríos. Esto se aprecia cuando los antiguos señoríos se instituyeron en corregimientos.⁸⁰ También en este caso se aprecia la continuidad en el régimen virreinal de algunos aspectos de la organización prehispánica.⁸¹

⁷⁷ *Ibidem*, p. 109

⁷⁸ No se tiene noticia de algún otro encomendero en Teziutlan, por lo que posteriormente pasaría a ser propiedad del rey. *Ibidem*, p.84 Dice Peter Gerhard respecto a la encomienda en Teziutlán que a la muerte del encomendero Bernardino de Santa Clara en diciembre de 1537, esta encomienda pasó a manos directas de la Corona, por lo que esta área sería gobernada por el corregidor de Tlatlahuquitepec desde 1538 hasta que se nombró un corregidor aparte. Primero era sufragáneo del alcalde mayor de Xalapa y a finales del siglo XVI (1640) se convirtió en alcalde mayor. *Op. cit.*, p.265.

⁷⁹ La Segunda Audiencia de México, compuesta por los licenciados Juan de Salmerón, Alonso Maldonado, Francisco Ceynos y Vasco de Quiroga, precedida por el obispo de Santo Domingo Sebastián Ramírez de Fuenleal, comenzó a recuperar la jurisdicción de los indios, pues a pesar de que conforme a la ley eran vasallos de la Corona y de que los encomenderos no podían esclavizarlos, sucedía todo lo contrario. G. Lenkesrdorf, *op. cit.*, p. 39

⁸⁰ Los corregidores tenían facultades para ejercer funciones administrativas políticas, judiciales e incluso eclesiásticas. Recibían un sueldo por parte de la Corona, por lo que no podían pedir nada a los indios, así que la función del corregidor se resume en la siguiente frase: “que hagan trabajar a los indios y que acudan a la iglesia”; de manera que los corregidores fueron colocados con la finalidad de cortar el poder que tenían los encomenderos. *Ibidem*, p.39-45

⁸¹ B. García Martínez, “La creación... p.251-252

ii) El primer periodo congregacional

La llegada de los españoles a tierra americana no sólo representó el encontrarse con cosas jamás antes vistas por ellos, sino que se trató de un choque ideológico total, ya que la mentalidad medieval europea traída por los conquistadores era muy distinta a la que tenían los naturales en América. Uno de los principales puntos en donde este choque ideológico fue evidente, se dio en torno la visión del ordenamiento espacial.

Los indios presentaban un patrón de asentamiento disperso y sin un centro fijo –pues las funciones centrales de la vida política se podían llevar a cabo en donde estuviera el *tlahtoani* o en donde se reunieran los ancianos, hecho que no precisamente se llevaba a cabo en una capital fija-, mientras que los españoles tenían una concepción del espacio: “en la que existía una clara tendencia a privilegiar las estructuras definidas y concentradas por sobre las difusas y dispersas, consideradas impropias de la vida civilizada [...]”⁸² De manera que “para civilizarlo, era imprescindible juntarlos, congregarlos en ‘pueblos de indios’, donde pudieran vivir en proximidad unos de otros sobre un sistema de calles bien trazado y en torno a una unidad conventual destinada a asegurar su conversión. Así mismo, congregarlos favorecía a su control, la organización de su trabajo y la recolección de su tributo.”⁸³

La congregación ya había tenido una experiencia anterior a la continental en el Caribe durante las tres primeras décadas del siglo XVI. Se pensaba que la concentración de los indios en pueblos, serviría como medio de control por los frailes y los funcionarios de la Corona, de manera que los nuevos asentamientos debían estar cerca de las villas de españoles. Para llevar a cabo dicha tarea, la Corona se vio en la necesidad de arraigar colonos mediante mercedes de tierras; sin embargo, estuvieron lejos de conformarse con ello, pues su interés radicaba en la posesión directa del trabajo de los indios, el cual lograron conseguir a través de las encomiendas; de tal manera que el entregar a los indios a

⁸² B. García Martínez, *Los pueblos de la Sierra...* p.151 A pesar de que los indios vivían en la espacialidad del *altepetl*, para los españoles sólo algunos lugares destacados como Zempoala, México-Tenochtitlán, Cholula o Zochila, podían ser denominados como ciudades. Fuera de éstos lugares, todos los demás asentamientos y sus habitantes eran vistos como bárbaros y salvajes. Cfr. Marcelo Ramírez Ruiz, Federico Fernández Christlieb, “La policía de los indios y la urbanización del altepetl” en *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI*, México, FCE, Instituto de Investigaciones Geográficas e la UNAM, p114-167 ils. p.114

⁸³ Marcelo Ramírez Ruiz, Federico Fernández Christlieb, *Op. cit.*, Para ver un buen esbozo sobre la palabra *civilización y ciudad* ver la misma obra, p.115-121

un encomendero, implicó como uno de sus principios fundamentales la reducción de los indios en un pueblo.⁸⁴

Desde aquellas primeras experiencias en el Caribe, ya se procuraba que los pueblos en los que estaban reducidos los indios estuvieran cerca de un río y de su lugar de trabajo, así mismo se pedía el trazado de las calles y de una plaza, aunado a ello la construcción de una iglesia, una casa del cacique y un hospital. Todo con la única finalidad de hacer “políticos” a los indios, “para hacerlos miembros de la *polis* o ciudadanos en policía”, de manera que fue imperante “el reunirlos y hacerles vivir al interior de un pueblo o ciudad.”⁸⁵ La tarea quedó a cargo de los jerónimos que llevaron a cabo las congregaciones, pero al mismo tiempo en que estaban a punto de terminarlas, daban aviso del gran despoblamiento de las islas.⁸⁶ Esa fue la primera experiencia congregadora de los conquistadores, pero sería en el continente en donde tuvo su mayor expresión.

Los frailes fueron un elemento fundamental para que se llevaran a cabo las congregaciones en el continente; su apoyo se debió a la enorme dificultad que les representaba el ir de un pueblo a otro para evangelizar a los indios; además, el llevar una vida civilizada era sinónimo de ser cristiano, lo cual se podía alcanzar viviendo dentro en

⁸⁴ El gobernador de las Indias Occidentales, Nicolás de Ovando, fue el encargado de llevar a cabo las primeras reducciones; dentro de las instrucciones que se le dieron para realizar su tarea se decía que dentro de cada pueblo hubiera un capellán, una iglesia y una casa para evangelizar sobre todo a los niños. El resultado de las primeras congregaciones no fue el más óptimo debido a la casi total destrucción de la población autóctona antillana. Ante este problema surgen las *Leyes de Burgos* en 1512 con una nueva reglamentación para las encomiendas e insistiendo en el problema de la dispersión de la población. No obstante, los frailes arremetieron contra los resultados sucedidos al mudar de sus casas a los indios; tan grave era el problema –decían los frailes- que al ser desplazados los indios de su asentamiento original éstos morían. De manera que a petición del dominico Pedro de Córdoba, las leyes tuvieron que ser reconsideradas. La junta fue en Valladolid, dando como resultado una serie de leyes complementarias emitidas el 28 de Julio de 1513; sin embargo, más que suprimir el mal principal que era la encomienda, ésta se reforzó, pues continuó siendo régimen de gobierno. Tras la muerte del rey Fernando, el cardenal Francisco de Cisneros se hizo cargo de la Corona por un periodo, el cual aprovechó para mandar a una serie de frailes jerónimos para que mediante una serie de cuestionarios le llevaran una imagen completa de la situación de las encomiendas, de tal modo que supiera la mejor forma de actuar, ya fuera que se dejaran en absoluta libertad a los indios, pero con pago de tributos al rey, o que estuvieran dentro de pueblos artificiales regidos por un administrador español o mayordomo y un clérigo, o continuar con las encomiendas, tal como lo estipulaban las *Leyes de Burgos*. La respuesta de los frailes fue la recomendación a perpetuidad de los repartimientos a los encomenderos, pero la distribución de los indios en pueblos quedaba bajo la custodia de un español o un clérigo. *Ibidem*, p.121-128

⁸⁵ *Ibidem*, p.128

⁸⁶ Debido a lo que estaba sucediendo, el rey ordenó al juez de residencia de la Española que pusiera a algunos indios en libertad para ver si eran capaces de vivir en policía, así “la libertad de los indios determinaría su capacidad para vivir en pueblos libres y no encomendados.” Obviamente, los españoles buscaron una serie de argumentos en los que se decía que los indios tenían la voluntad de servir a sus encomenderos. *Ibidem*, p.130

un sitio urbano de acuerdo a la tradición española del pensamiento aristotélico.⁸⁷ Empero, aún se mantenía la idea de que las reducciones de indios se hicieran de una forma similar a la de las Antillas, en el sentido de que fueran hechas cerca de villas de españoles y en cerros aplanados o en “las abras de los montes”.

Ya con la primera experiencia de las congregaciones en el Caribe, la Corona giró instrucciones a Cortés sobre el modo en que debía organizar a los indios en pueblos, aunque una vez más, los colonos eran los responsables de apartar a los indios de sus antiguos modos de vida. No obstante, los indios en el continente no eran iguales a los de las Antillas, pues según lo declararía Cortés en su segunda carta, los indios de la Nueva España eran más hábiles.⁸⁸

La llegada de las *Leyes Nuevas* en 1543 –en las que se prohibía la esclavitud de los indios, incluso si fuera por rebelión o guerra, así como la limitación de indios encomendados a una sola persona, la herencia de la encomienda a una vida y la prohibición de nuevas-, fueron la base de muchas discusiones acerca de la libertad de los indios.⁸⁹ También fueron el inicio de una serie de nuevas cédulas sobre la libertad de los indios.⁹⁰

⁸⁷ El concepto usado era el de “policía humana”, mismo que se usó en la reconquista española al fundar ciudades y villas o poblaciones con concejo. Los españoles tenían la idea de que en la medida en que se fundaran ciudades, se aseguraría el carácter civilizado de los habitantes. Es claro que toda esta ideología es la que traían los conquistadores; el hecho más claro es cuando Cortés funda la Villa Rica de la Vera Cruz en 1519; de manera que cuando lo hizo no sólo aseguraba que los habitantes fueran ciudadanos, sino que, además, legitimaba su poder en las conquistas. “En 1537 los obispos de la Nueva España enviaron al rey un comentario que habría de reescribirse una y otra vez en el transcurso de las décadas siguientes. Según éste, los religiosos venidos a la Nueva España procuraron adoctrinar a los indios, a pesar del gran ‘estorbo’ que representaba la distribución del territorio autóctono que ellos describieron como ‘dispersión y derrama’.” *Ibidem*, p. 131,134

⁸⁸ A pesar de la información dada por Cortés y la declaración del Papa Paulo III de que los indios eran criaturas de Dios -por lo que eran “libres y no sujetos”, de manera que no se podrían repartir en encomienda-, el conquistador los repartió “aprovechando la variación de los criterios que al respecto tuvo la Corona a través de una serie de nuevas cédulas expedidas en los años siguientes hasta la promulgación de las Leyes Nuevas.” *Ibidem*, p.134

⁸⁹ Fray Bartolomé de las Casas fue uno de los máximos exponentes del discurso acerca de la libertad de los indios, pues él alegaba que los indios eran capaces de vivir en “policía humana” sin la necesidad de tener a un encomendero y viviendo en pueblos con repúblicas asentados en tierra planas como las ciudades, para que se les diera salvación espiritual. *Ibidem*, p.137

⁹⁰ El 26 de Marzo de 1546, el rey emite nuevas cédulas reales sobre la libertad de los indios. En ellas se ordenaba a las autoridades virreinales “que se juntaran a los religiosos ‘más principales’ entre los dominicos, franciscanos y agustinos, e incluso algunos caciques, para que determinaran de qué manera habría de realizarse la congregación de los indios en los pueblos.” Éste hecho marcaría el inicio de las congregaciones apoyadas por los frailes. Del mismo modo que Carlos V, desde el inicio del reinado de Felipe II se reconoció la necesidad de que los indios estuvieran reducidos y adoctrinados, por lo que es claro que la discusión tuvo una larga disputa. *Ibidem*, p.139

“Se observa, pues, una línea que comienza en la experiencia del Caribe, la cual proporcionó a los teólogos y juristas del rey los elementos para la redacción de las *Leyes de Burgos* y de la instrucción [dada] a Cortés. Después, en las reuniones y capitolios de los preladados de la Nueva España, fueron redactadas las sugerencias que la Corona retomó íntegras y las convirtió en mandato. Además de plantear la doctrina de la ‘policía humana como camino y medio para darles a conocer a los indios la divina’, fueron los mismos frailes quienes pusieron en práctica o bien asesoraron a los jueces demarcadores y congregadores en su ejecución.”⁹¹

La política congregacional dio inicio con la administración del virrey Antonio de Mendoza y se materializó de manera más amplia con Luis de Velasco, el padre, a partir de 1550, y continuó aproximadamente hasta 1635 al concluir el virreinato de Rodrigo Pacheco Osorio. Empero, esto no quiere decir que la política congregadora haya estado exenta de problemas, pues tenemos como claros ejemplos de ello la corrupción que se dio con los jueces congregadores y la ambición de los colonos que siempre estuvieron al acecho de las tierras que dejaban los indios.

El planteamiento teórico de la “policía humana” no fue acertado, pues se consideraba que al alejar a los indios de sus lugares y llevarlos a emplazamientos urbanos para su mayor control, su civilidad y policía aumentarían. Además, al sacar de sus pueblos a los indios, los colonos trataron de impedir sus asociaciones rituales con el paisaje sagrado “para luego reorientar su religiosidad hacia la iglesia o convento construido en el núcleo urbano.”⁹² Si bien se consiguió que la iglesia fuera un punto en donde se concentrara la vida religiosa de los indios, no se logró ese desprendimiento con el paisaje y su asociación ritual, pues aunque se podría pensar que en el reacomodo espacial los indios no podían hacer nada al respecto, no lo fue tanto así, si bien no tuvieron otra opción que aceptar la orden, sí pudieron de alguna manera modificarla, “para que los movimientos se hicieran de un modo u otro”, según sus deseos.⁹³

Aunque las congregaciones comenzaron con el virrey Antonio de Mendoza, no fue sino hasta el mandato del virrey Antonio de Velasco que se impulsaron como un programa de gobierno, pues “sólo a partir de ese entonces, podemos apreciar, de manera sistemática, la

⁹¹ *Ibidem*, p.140

⁹² *Ibidem*, p.142

⁹³ B. García Martínez, *Los pueblos de la Sierra...*p.152

fabricación material de asientos urbanos destinados a albergar a los *altepeme* de las comunidades indígenas.”⁹⁴ Al momento de congregarse a un *altepetl* que estaba bien identificado, existieron al menos dos posibilidades de hacerlo; la primera consistió en trasladar a la población de su asiento original –que generalmente se encontraba en las laderas de un cerro- a las planicies vecinas para fundar allí un nuevo asentamiento. La segunda forma implicaba la reunión de varios *calpollin* – que los españoles identificaron como “pueblos sujetos”- en torno al *calpolli* más importante que se le identificó como “pueblo cabecera”.⁹⁵

En lo que se refiere a la “fundación” de Teziutlán, recordaremos que se mencionan los siguientes lugares: Mexcalcuautla, Acateno, Xiutetelco y Chignautla como pueblos a los que llegó Diego Ramírez para marcar sus límites, además de proceder a la “fundación” de un nuevo pueblo llamado *Teziuyotepetzintlan*, el cual, fungiría como cabecera de provincia y portaría el mismo nombre.⁹⁶ Sin bien a lo largo de este apartado hemos repetido en diversas ocasiones y con distintos documentos que aluden a estos cuatro pueblos –cinco tomando en cuenta el que se iba a “fundar”- como parte de un *altepetl*, es precisamente en este contexto de las congregaciones en donde encontramos una explicación más esquemática que nos dará la luz de cómo pudo haber estado distribuido el *altepetl* de Teziutlán.

Con el desplazamiento de los indios a un nuevo lugar, aquél que dejaban abandonado comenzó a llamarse “pueblo viejo”,⁹⁷ mientras que el pueblo nuevo fue construido con las bases urbanísticas occidentales: “tras una selección del sitio que no atendía a los criterios estéticos o rituales del mundo prehispánico”, pero que al final no quedó dissociado del todo de su carácter ritual, como lo deseaban los españoles. Todo ello debía llevarse a cabo en un

⁹⁴ M. Ramírez Ruiz, F. Fernández Christlieb, *op. cit.*, p.145

⁹⁵ *Ibidem*

⁹⁶ Cabe mencionar que si bien estos documentos a los cuales se ha recurrido para elaborar este breve esbozo histórico de Chignautla parecen ser apócrifos, no demerita para nada la información que en ellos se encuentra, ya que de alguna u otra manera, son de las pocas fuentes que permiten trazar una idea de cuáles pudieron ser las posibles partes del antiguo *altepetl* teziuteco.

⁹⁷ García Martínez habla de un “pueblos viejo” de Chignautla y otro de Tzimpaco, aunque esto es en el contexto del segundo periodo congregacional a finales del siglo XVI e inicios del siglo XVII. *Los pueblos de la Sierra...* p.167 Esto hace suponer que Chignautla y Tzimpaco (Acateno) debieron haber sido congregados durante la primera etapa en un lugar distinto al que hoy tienen, y que seguramente se trata de la congregación de 1600 que menciona Peter Gerhard: “En 1548-1570 había una docena o más de estancias, pero varias de ellas fueron despobladas en una congregación de 1600.” *Cfr. Op. cit.*, p.165

terreno plano que permitiera la traza en damero de los pueblos, en donde los solares y sus casas fueran distribuidos por las calles, mientras la iglesia y el cabildo deberían ser construidos preferentemente en el centro, con atrio y plaza respectivamente; así mismo, allí debían estar ubicadas algunas casas de importancia civil y también la cárcel.

En el caso concreto de Teziutlán, sabemos que no fue congregado hasta después de 1550 (la fecha que se obtienen de los archivos locales es la de 1552). Entonces, aquéllos *calpollin* que debieron estar a las faldas del cerro Chignautla y algunos periféricos fueron trasladados al nuevo pueblo de *Teziuyotepetzintlan*; a éstos *calpollin* trasladados se les integró “en la nueva espacialidad como barrios del pueblo de indios.” De hecho, el sitio que se les asignaba a los barrios “no era continuo, sino que distaba algunos kilómetros del núcleo urbano de la cabecera, lo que daba la impresión de que se trataba de barrios periféricos.” De hecho, los nuevos barrios, ya fueran centrales o periféricos, pudieron conservar su antiguo nombre, la advocación de su santo patrono y también las tierras que habían dejado, aunque seguramente después serían otorgadas en merced a los españoles o fueron invadidas por otros pueblos.⁹⁸

Sería bastante difícil creer que el actual asentamiento de Teziutlán es el que ha tenido desde hace al menos 500 años, sobre todo si tomamos en cuenta los aspectos ya mencionados. Lombardo Toledano dice que “en Teziutlán no hay vestigios de población prehispánica.”⁹⁹ Aunque tal sentencia no parece ser exacta, pues resulta demasiado curioso el hecho de que en casi todos los pueblos de alrededor del “actual” Teziutlán se hayan encontrado piezas arqueológicas.

⁹⁸ El resultado de las congregaciones no fue lo que se esperaba; todo se debió a que se cayó en diversas contradicciones, tales como la de congregar gente de distintos altepeme en uno solo, lo cual “...implicaba concentrar diferentes linajes gobernantes, estructuras familiares y hasta lenguas.” Si bien es cierto que dentro de un mismo *altepetl* podría existir una pluriétnicidad, en éstos casos hubo mayor conflicto por juntar personas de diferentes lugares de origen. Lo mismo sucedía al asentar a aquellos indios que habían perdido toda relación con su *altepetl* original; por lo regular, éstos individuos desarraigados “terminaron como peones de trapiches y haciendas, o como mineros, obreros y tamemes.” Además, la mortandad de los indios causada por las pestes, fue uno de los grandes factores que perjudicó a los pueblos de indios. Otros aspectos que provocaron la contradicción de las congregaciones, fue el hecho de que en muchas ocasiones se llevaron a los indios por la fuerza a sus nuevos asentamientos, así como también se dio la prohibición para salir de ellos cuando la idea era que los indios vivieran “libres” en policía humana, de ahí que los pueblos de indios hayan tenido más éxito que la encomienda para tener un buen control de los indios por parte de la Corona. M. Ramírez Ruiz, F. Fernández Christlieb, *op. cit.*, p.148-161

⁹⁹ V. Lombardo Toledano, *op. cit.*, p.22 Sin embargo, llama la atención un montículo localizado en la colonia del “Carmen”, sobre el cual hay una iglesia del mismo nombre. También hay otros datos aislados y de carácter local; por ejemplo, se dice que debajo del altar de dicha iglesia, los indígenas colocaron la figura de un ídolo.

Sin lugar a dudas, el sitio arqueológico más conocido de la sierra nororiental es el de San Juan Xiutetelco; no obstante, sería muy difícil creer que éste fue el asentamiento original del *calpolli* de Teziutlán. Mientras que en Chignautla existen algunos vestigios de lo que fue un sitio arqueológico, el cual, desde nuestra perspectiva, debió ser el asentamiento original de los *calpollin* de Teziutlán y no los de Chignautla, como se interpreta el día de hoy.

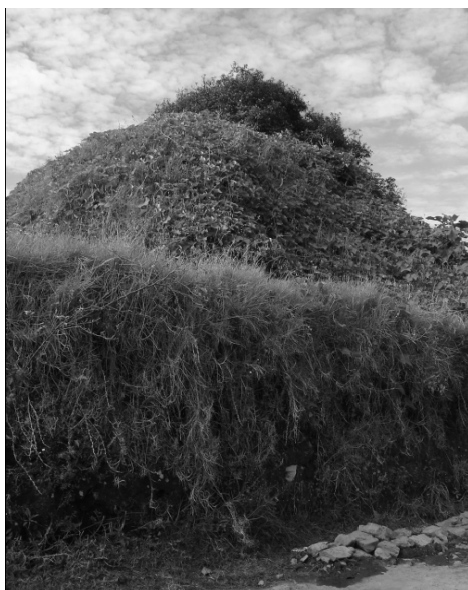


Fig. 3 Montículo perteneciente a los restos arqueológicos hallados en la colonia Azteca, Chignautla, Pue. Se dice que se trata de los restos de un altar que estaba dedicado en honor a Tláloc. Fotografía del Grupo cultural Cayeculacan.

Tequimila y la Colonia Azteca son dos secciones del actual municipio de Chignautla, ahí se encuentran los restos de tres pirámides de lo que fuera un asentamiento prehispánico. Se tiene muy poca información sobre este asentamiento por diversos motivos, dentro de los que se destacan: el gran deterioro que presentan las ruinas (ver figura 3), destruidas casi en su totalidad, y la enorme ausencia de un trabajo arqueológico en la zona.

La mayoría de los chignautecos asume que el lugar que actualmente ocupa el pueblo fue el asentamiento original de sus antepasados, sobre todo porque se halla al pie del cerro Chignautla; una mole descomunal que aún soporta una serie de funciones rituales, como se verá en el tercer y cuarto capítulo de la presente investigación.

Actualmente existe una relación muy estrecha entre el cerro Chignautla y el municipio que lleva el mismo nombre; los chignautecos (e inclusive algunos vecinos como los

teziutecos) lo observan como un lugar mágico, sobrenatural; un lugar en donde ocurren sucesos que parecen fantásticos y que algunos se resisten a creer, aunque no por eso dejan de lado la posibilidad de que sea cierto. El cerro Chignautla forma parte de un paisaje montañoso que resalta por sobre todas las cosas. Su fama va más allá de los límites del territorio de la comunidad, pues es conocido por su singular historia desde Xalacingo hasta Tlatlauquitepec, de ahí que éste lugar no sólo tenga el carácter de mágico, sino también el de sagrado, como seguramente lo fue antes y después del siglo XVI.

Es probable que desde antes de la conquista española, este cerro “tuvo un significado ritual que lo hacía el pivote de [una] serie de relaciones que ligaban al conjunto y se distinguía llevando el nombre del mismo *altepetl*, debido a lo cual los topónimos que aparecen en las tradiciones históricas parecen a veces referirse a un punto o localidad y no aun territorio.”¹⁰⁰ Parecería que lo anterior no tendría manera de sustentarse de manera lógica, puesto que el cerro se llama Chignautla y no Teziutlán; sin embargo y paradójicamente, será el mismo nombre el que nos de elementos suficientes para suponer al cerro Chignautla como el pivote de las relaciones del *altepetl* de Teziutlán.

Existen diferentes traducciones y significados sobre el nombre de Teziutlán, más aún si tomamos en cuenta que éste ha venido cambiado desde la época de la conquista. Actualmente se traduce el nombre del lugar como: “Lugar donde llueven piedras”, de acuerdo con los siguientes significados: de *tetl*=piedra; *tecihuil*= granizo y la terminación *tlan*= lugar; aunque desde un punto de vista más personal, lo más correcto sería decir: “Lugar del granizo”. No obstante, como ya se ha mencionado, el nombre original –o al menos el que parece ser el más antiguo– que tuvo este lugar fue el de *Teziuyotepetzintlan*, el cual proviene de las palabras *teziuh*=granizo, que al juntarlo con el calificativo *yo* lo transforma en granizoso; *tepetl*= cerro o montaña y *tzintlan*= baja o abajo; de tal manera tendríamos los siguientes significados: “Lugar del cerro donde hay piedras como granizo”;

¹⁰⁰ B. García Martínez, *Los pueblos de la Sierra...*p.76

“Granizo abajo o al pie del cerro” o “Lugar del cerro lleno de granizo”¹⁰¹ y “Abajo del cerro lleno de granizo.”¹⁰²

Siguiendo nuestra hipótesis, el significado más correcto sería el de “Abajo del cerro lleno de granizo”; es decir, a las faldas del cerro Chignautla en donde se hallan los pocos restos arqueológicos de Tequimila y la colonia azteca; esto nos da razones suficientes para suponer que este lugar no fue el asiento original de los chignautecos, sino el de los teziutecos. Pero no son sólo los rasgos geográficos los que ayudan a interpretar la etimología de la palabra, sino también el hecho de que los restos del sitio arqueológico antes mencionado, son los únicos que hay a las faldas del cerro (lo cual no significa que no puedan existir otros), además de la relativa cercanía que existe entre el sitio y el actual asentamiento de Teziutlán que se encuentra en un área más plana o llana.

Esto demuestra aquel hecho de que los indios fueron trasladados de las faldas del cerro o rinconada a las “abras de los montes”. Es cierto que San Juan Xiutetelco tiene uno de los sitios arqueológicos serranos más importantes, lo cual nos haría suponer que ahí pudo estar el asiento original, pero dicha idea se derrumba por dos simples hechos: San Juan Xiutetelco perteneció al *altepetl* de Teziutlán, pero como sujeto; es decir que, al igual que Chignautla, éste debió ser uno más de los *calpollin* periféricos, lo que posteriormente se denominó como pueblos sujetos. Por otra parte, el cerro Chignautla es la montaña más destacada del área, por lo que sería difícil creer que otro cerro pudiera fungir como el pivote de las relaciones de un *altepetl* tan importante.

¹⁰¹ J. Olazo García, *op. cit.*, p. 16-17 Es verdad que en la *Matrícula de tributos* el nombre que aparece en el topónimo es del de *Teziuh-tlan*, pero ello seguramente fue corrupción de la palabra, ya que la encontramos transcrita con caracteres que no son indígenas.

¹⁰² Secretaría de Gobernación y Gobierno del Estado de Puebla, *op. cit.*, p.945 Según el vocabulario de Molina *Teciú* significa “granizar”, mientras que *Teciuitl* es “granizo”. *Vocabulario En lengua astellana y mexicana y mexicana y castellana*. Ed. Facsimile. Estudio preliminar de Miguel León-Portilla. 3ra. Ed. Porrúa, México, 1992, 162ff. (Biblioteca Porrúa) f. 93. Dice Antonio Peñafiel, en su diccionario sobre los topónimos de los lugares lo siguiente acerca de Teziutlán: *Teciuh-tlan- Teciutlan*. Ideográfico: El signo piedra, debajo de una gota azul, fonético de *tecihuil* = granizo, y la terminación *tlan* expresada por dientes; “lugar en que llueven piedras”, literalmente, lugar de erupciones volcánicas, es la significación ideográfica, comprobada por la formación geológica de la región. *Cfr. Nombres geográficos de México*, 2ª. Ed., Cosmos, México, 1977, 261pp. il. p. 174-175 Sin embargo, me parece más correcta la interpretación de “lugar del granizo” por el clima del lugar.

Seguramente, estas suposiciones que se han venido haciendo, hallarían sustento o negación en el contexto de las congregaciones. Desgraciadamente no existe en la Sierra una documentación temprana de las mismas, empero eso no es obstáculo para asegurar que en este contexto se haya dado la congregación de Teziutlán, puesto que algunos datos muy aislados permiten suponer que el visitador Diego Ramírez estuvo relacionado con este programa de congregaciones, ya que cuando visitó Teziutlán en 1552, “supervisó el reasentamiento de la cabecera que probablemente fue desplazada de su asiento antiguo.”¹⁰³

Sin embargo, los documentos en que se encuentra esta información son de “dudosa autenticidad”; pero existe algo aún más curioso, y es que este tipo de documentos, en apariencia apócrifos, no sólo se hallan en Teziutlán, sino que, siguiendo los datos proporcionados por García Martínez, existen otros más en Mexcalcuautla, Chignautla e inclusive en Atempán.¹⁰⁴ Lo que muestran estos documentos más allá de su inexactitud, es la honda huella que dejaron las congregaciones y “de cómo ésta dio origen a una leyenda sobre los orígenes de la población actual [...] Los historiadores locales aceptan la leyenda sin ninguna crítica.”¹⁰⁵

Quizá no sea demasiado aventurado decir que la “Leyenda del Chignautla” pueda ser una reminiscencia de algún relato regional sobre el origen de estos pueblos. Es cierto que las leyendas se toman sin crítica alguna, sobretudo por el hecho de verlas como propias de los chignautecos, cuando en realidad también debieron ser de los teziutecos, máxime porque éstos debieron ser quienes tenían el poder sobre todos los demás pueblos que conformaban el *altepetl*. Sin embargo y a pesar de estas imprecisiones, en el siguiente capítulo se mostrará el valor de las leyendas para la historia de los chignautecos y teziutecos.

En resumen, esta investigación propone que el *altepetl* de Teziutlán debió estar conformado de la siguiente manera, si tomamos como un punto de partida el cerro Chignautla:

¹⁰³ B. García Martínez, *Los pueblos de la Sierra...*p.158

¹⁰⁴ En cuanto al trabajo de campo realizado para la presente investigación, sólo fueron encontrados los pertenecientes a Chignautla, ya que en Teziutlán, según las autoridades y antiguos cronistas locales, la inexistencia del archivo se debe a problemas internos y de carácter político, lo que ha llevado a su desintegración.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p.158-159 Seguramente el autor se refiere a la “Leyenda del Chignautla” contada por los lugareños, en donde se narra la historia de cómo surgió el cerro y sus manantiales. Actualmente existen dos versiones de la misma leyenda. (ver apéndice 1)

A las faldas del cerro Chignautla (que debió fungir como el pivote de las relaciones entre todos los pueblos que conformaron el *altepetl*) y en las periferias, debieron estar distribuidos los *calpoltin* prehispánicos. El más grande, y posiblemente el fundador fue Teziutlan. Al norte, a las faldas de su propia montaña sagrada y relativamente cerca del cerro Chignautla, estuvo el pueblo de Mexcalcuautla. Al sur, también cercanos a su montaña sagrada (quizá el cerro Tezompá), el pueblo de Chignautla. Al sureste, y de la misma manera que los otros dos, el pueblo de Xiutetelco. Al noreste, Tzimpaco (Acateno) cercano al cerro Atoluca, además de Hueytamalco y Mecapalco, aunque es probable que éstos dos *calpoltin* estuvieran muy alejados o que fueran muy pequeños. En lo que se refiere a Tzontlachimila no ha sido posible identificarlo, mientras que Tlatepani, es el actual pueblo de San Sebastian, perteneciente a Teziutlán.

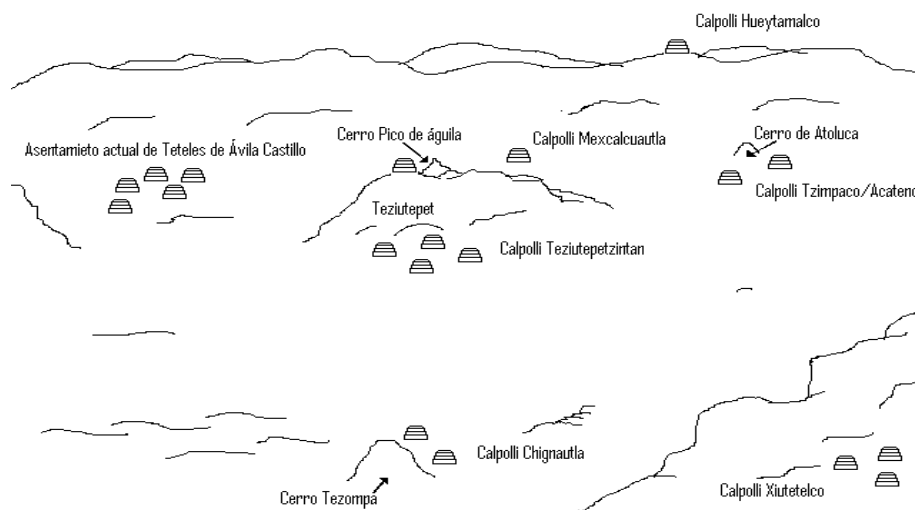


Fig. 4 Diagrama que ejemplifica la posible organización territorial que debió tener el *altepetl* de Teziutlán en el siglo XVI

Posteriormente y al ser congregados cada uno de los pueblos en los valles cercanos a su montaña sagrada, estos debieron quedar distribuidos de la siguiente manera:

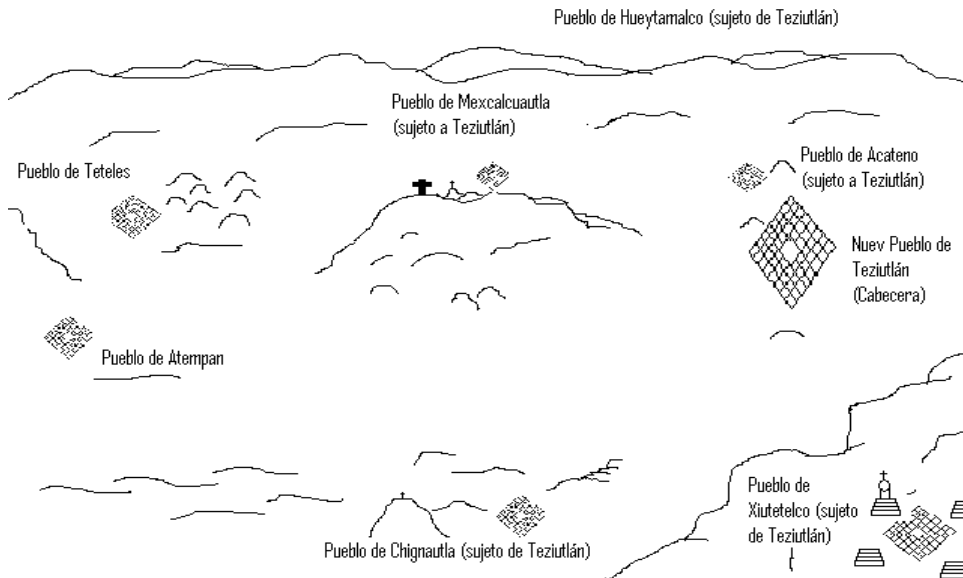


Fig.5 Reacomodo de los pueblos del *altepetl* teziuteco después de la etapa congregacional.

Es cierto que no existen los documentos que avalen lo anterior, máxime si tomamos en cuenta que los “títulos de propiedad” que se conservan en los archivos locales sólo tratan de la delimitación de sus territorios y no del desplazamiento de su asiento original, sin embargo, se sabe que Tzimpaco (Acateno), Chignautla y “una docena o más de estancias”¹⁰⁶ debieron ser desplazados en la segunda etapa congregadora, como veremos en el siguiente capítulo, pues se habla de un “pueblo viejo” de Chignautla y otro de Tzimpaco, por lo que los demás debieron seguir en el mismo sitio al que fueron congregados originalmente en la primera etapa de las congregaciones.

¹⁰⁶ Peter Gerhard, *Op. Cit.*, p. 235.

CAPÍTULO 2

LA TRANSFORMACIÓN DE SAN MATEO CHIGNAUTLA Y LA DEFINICIÓN DE SU PAISAJE RITUAL

Durante el segundo periodo congregacional iniciado en 1598 por el virrey Gaspar de Zúñiga, aumentó el descenso demográfico de los indígenas a causa de las epidemias, lo que afectaría el reordenamiento de los pueblos *sujetos*. Fue entonces el momento en el que se dio la transformación de San Mateo Chignautla, que a la postre se separaría de su *cabecera*.

En este capítulo se analizará de qué manera se vio afectado el pueblo de Chignautla con estos hechos. Es obvio que gracias a dichos cambios, el pueblo obtuvo una transformación que seguramente debió notarse más en el aspecto territorial y, por lo tanto, en la conformación de lo que fue su *paisaje ritual*, y que de alguna u otra manera continua hasta nuestros días aunque no con la misma visión de antaño.

2.1 El segundo periodo de las congregaciones

A finales del siglo XVI, se dio la reactivación de las congregaciones que habían sido “virtualmente suspendidas tras la muerte de Don Luis de Velasco.” A pesar de que su hijo Luis de Velasco el Mozo trató de darles seguimiento, sus alcances y resultados fueron muy pobres.¹ Así, en el año de 1598 se reinició el programa de las congregaciones con más recursos y una mejor organización, con la firme intención de completar lo que había quedado inconcluso en la primera etapa congregacional, además de “conjuntar muchos lugares pequeños previamente congregados.” El efecto de este segundo periodo de congregaciones se dejó sentir más en los pueblos *sujetos*, sobretodo por ser éstos “numerosos y pequeños”, mientras que las en los pueblos *cabecera* no fue así, ya que éstos estaban consolidados como núcleos de población y sedes de instituciones coloniales.²

¹ El nuevo programa congregacional estuvo dirigido por dos virreyes sucesivos: don Gaspar de Zúñiga conde de Monterrey, y don Juan de Mendoza y Luna, marqués de Montesclaros. Bernardo García Martínez, *Los pueblos de la Sierra. El poder entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, El Colegio de México, Centro de estudios Históricos, México, 1987, 424p., mapas, ils., Tabs. p.163-164

² *Ibidem*, p.164

Pero el nuevo programa congregacional estaba lejos de quedar exento de problemas, ya que en los años de 1576 a 1581 y en 1590, los indios sufrieron dos epidemias terribles, trayendo como resultado el descenso de la población india. Las reducciones se vieron afectadas sobretodo en los pueblos *sujetos* que, en general, ya habían adquirido un papel bien definido en el nuevo ordenamiento espacial. “Así por ejemplo, la concentración de varios sujetos previamente concentrados podía significar la ruptura de un esquema espacial articulado en los primeros años de la evangelización. [Inclusive] se hizo necesario abandonar y hasta destruir pequeñas iglesias y capillas construidas entonces.” Además ya no había más el apoyo de un elemento que había sido fundamental para la realización de la primera etapa congregacional; los frailes que en un inicio habían apoyado el programa, ahora estaban en contra de ello, lo que sin duda significaba una gran dificultad para llevar a cabo la reactivación del programa, ya que ellos habían tenido una participación decisiva en la primera etapa de las congregaciones.³

La reactivación de las congregaciones tanto en la Sierra como en otros lugares, estuvo seguida por al menos dos fases. En la primera, se hacía un estudio de la población que se pensaba congregar, para lo cual se nombró a jueces congregadores, en donde cada uno de ellos tenía la tarea de visitar un distrito determinado⁴ para conocer cuál era el lugar más apropiado para llevar a cabo la congregación. La segunda fase correspondía a la congregación física de la población.⁵ Muchos pueblos quedaron abandonados tras este

³ *Ibidem*, p.166-167

⁴ Las regiones de la Sierra fueron solamente integradas dentro de dos distritos para ser inspeccionadas, se trató sin lugar a dudas de una mala medida, puesto que no se hacían diferencias culturales, además que un solo distrito tenía demasiados pueblos dentro de sí, por lo que era muy difícil visitar todos en tan poco tiempo. Uno de los distritos fue el de Hueytlalpan, que comprendía a varios pueblos de la región olmeca, totonaca y texcocana, además de la Bocasierra. Estos pueblos correspondieron al juez congregador Rodrigo de Zarate Villegas, el cual, visitó los pueblos de Hueytlalpan, Matlactonitaco, Xonotla, Iztépec, Cuetzalan, Chumatlán, Zozocolco, Acaxochitlan, Tzontlachimila, Huey tamalco, Xalacingo, Atempan, Tlatlauquitepec, Tetela, Zautla e Iztacamaxtitlán. El otro distrito quedó en manos de Alonso Pérez de Bocanegra; en su distrito quedaron los pueblos de Pahuatlán, Huachinango, Tututepec y Tulancingo. *Ibidem*, p. 167-170

⁵ Según García Martínez, el juez congregador procedía a visitar el pueblo en un tiempo muy limitado en la mayoría de las ocasiones, en ese momento se le informaba a la población el lugar al cual serían congregados, de hecho se sabe de pláticas que daban los mismos jueces visitantes o los religiosos en donde la mayoría de las veces los indios se mostraban inconformes. Una vez emprendida la congregación, se comenzaba a trabajar en la creación de las calles y casas. Los indios se distribuían en barrios o calles de acuerdo a su lugar de origen con sus sementeras de maíz y algodón. Luego el juez se tornaba a visitar el pueblo abandonado para estar seguro de que nadie quedaba allí. “De acuerdo con los mandamientos que regían las congregaciones todas las antiguas casas debían estar derribadas, lo mismo que las iglesias, y los terrenos de éstas bordados de madera, con cruces del mismo material marcando los lugares previamente ocupados por los altares. Esto

segundo periodo de congregaciones, ya que un gran número de indios fue desplazado a pueblos nuevos, mientras que aquéllos que quedaban abandonados eran destruidos para evitar que los indios regresaran a ellos. En muchas ocasiones, a éstos pueblos abandonados también se les conoció como “pueblo viejo”, aunque obviamente no se trataba de aquél pueblo de origen prehispánico abandonado por la cabecera durante el primer periodo congregacional. Un ejemplo de ello es el mismo Chignautla, pues según García Martínez, “en 1608 se hablaba de un “pueblo viejo de Chignautla” y de un “pueblo despoblado que se dice Simpaco, que se congregó en Teziutlán.”⁶

Sin duda se trata de un dato por demás importante, no sólo porque en la actualidad no se tiene conocimiento de ello. Si lo que dice el autor fue cierto, este dato nos ayudaría a saber cuál fue el primer lugar en el que se reacomodó este pueblo. Chignautla pudo congregarse en un lugar diferente y anterior al que actualmente tiene, lo cual se confirma si tomamos en cuenta el uso en la región del término “pueblo viejo”. De ser esto así, se podría entender por qué actualmente el pueblo de Chignautla se encuentra a las faldas del cerro que lleva el mismo nombre, muy cerca de lo que debió ser el asentamiento original de los teziutecos, de donde quizá provenga aquélla confusión que hace suponer a los chignautecos como su lugar de origen a los vestigios que se encuentran en las secciones de Tequimila y la Colonia azteca, a los cuales supongo como el asentamiento original de *Teziuyotepetzintlan*, aunque es obvio que solamente el trabajo arqueológico nos daría los suficientes elementos para sostener esta versión.

Mientras tanto, el resultado final de las congregaciones fue que “perjudicaba a unos, beneficiaban a otros y afectaba a todos.” Quizá el efecto más destacado fue el de las constantes disputas entre *cabeceras* y *sujetos*. No obstante, se puede decir que el resultado final de las congregaciones fue “bueno”, porque a pesar de la enorme crítica y resistencia

puede ayudar a explicar el origen de muchas cruces que se encuentran todavía en varios lugares y que no son, como en otros casos, simples cruces de caminos.” *Ibidem*, p. 170-174

⁶ *Ibidem*, p.174 El pueblo de Simpaco es el actual San Juan Acateno, pueblo sujeto a Teziutlán. Peter Gerhard menciona que entre 1548 y 1570 había una docena o más de estancias que fueron despobladas para hacia el año 1600. *Cfr. Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*, México, 2000, 495 pp. ils. mapas. p. 265

hacia ellas, “nunca se volvió al ordenamiento espacial dominante en la época prehispánica.”⁷

2.1.1 La crisis de los pueblos

Si bien las congregaciones se habían realizado, aunque no de la mejor manera, algo sí es seguro: con ellas se inició la transformación total del *altepetl*, ya que los elementos de identidad que lo mantenían unido se desgastaron por diferentes circunstancias; aunque nuevos y distintos elementos –sobre todo locales– serían los que vendrían a tomar el papel de aquéllos que ya se hallaban acabados.

Como se recordará, uno de aquéllos elementos integradores del *altepetl* fue la figura del *tlahtoani*, al que los españoles denominaron como *cacique*. Como vimos en el capítulo anterior, el mantener la figura del *tlahtoani* era base fundamental para el buen funcionamiento de las encomiendas. En un inicio los caciques mantendrían algunos privilegios e incluso obtendrían algunos de corte europeo, como usar el título de “Don” o el de montar a caballo y portar espada, a modo de distinción sobre los demás. Inclusive llegaron a formar parte de la administración de la Corona para resolver algunos problemas del tipo administrativo o político; por ejemplo, se les daba el carácter de “jueces comisionados” y fueron enviados a pueblos ajenos para resolver problemas internos.⁸ Sin embargo, este tipo de privilegios se iban a perder.⁹

Pero la figura del cacique estuvo lejos de sólo perder sus privilegios, pues hasta el valor en sí mismo de ser un cacique se perdió gracias a la enorme facilidad y simplicidad con que se miraba el sistema de gobierno de los indios por parte de los españoles. Si bien es cierto que en un principio sí se les dieron algunos privilegios a los caciques, como el de respetar sus propiedades y contar con cierta mano de obra indígena, no fue así con muchas de sus

⁷ *Ibidem.*, p. 174-175

⁸ Como ejemplos, tenemos que el virrey Antonio de Mendoza mandó hacer residencia a los alcaldes y principales de Teziutlán en 1544; para dicha tarea designó al “principal” de Tlaxcala. De la misma forma, Mateo Castañeda, “principal” de Amixtlán, estuvo encargado en 1551 de mediar el conflicto entre Chignautla y Hueytamalco en las disputas de unos barrios. Los dos pueblos eran aún sujetos de Teziutlán, mientras que los barrios en disputa eran: Tlaculancingo, Tepetapan, Tlacaucico, Coaxuatla y Tequencilapa. *Ibidem.*, p.184-185

⁹ A los pocos años de gobierno del virrey Luis de Velasco, se dejó de lado la práctica de los “jueces comisionados” aunque las causas aún no se han definido del todo, quizás, dice García Martínez, se debió al impulso que se dio al nombramiento de alcaldes mayores. *Ibidem.* Las comillas son nuestras.

costumbres de mayor importancia, como la de crear alianzas a través de matrimonios y su representación en asuntos militares y religiosos. Por eso ahora podían ser desplazados del poder sin necesidad de mostrar un linaje, hecho que muchos principales, y quizá uno que otro *macehual*, aprovechó para colarse a la élite; con lo que se daba, pues, el nacimiento de un nuevo grupo gobernante que muy poco tenía con el de origen prehispánico.¹⁰

Con la introducción de una nueva doctrina en los pueblos de indios se acabaron sus antiguos rituales, lo cual dio como resultado la pérdida de un elemento que sostenía aquella identidad del *altepetl* mismo. En ese proceso, la figura del cacique pasaba a ser uno de los elementos "...que permitía la integración de cada colectividad con base en las tradiciones históricas que (...) ligaban a cada pueblo en la experiencia de un pasado común." De manera que los caciques quedaron como depositarios principales, si no es que únicos, de los símbolos que respaldaba históricamente la cohesión de cada pueblo."¹¹

Con el paso del tiempo, sobretodo en este segundo periodo de congregaciones, la figura del cacique se fue simplificando -más aún de lo que ya estaba- de una manera tal que comenzó a fragmentarse, creando así una ruptura no sólo con su grupo, sino con sus antecedentes históricos. La figura del cacique quedó tan fragmentada que el concepto mismo comenzó a ser usado con una enorme facilidad, a tal grado que llegó a haber tres caciques en un mismo pueblo, una muestra clara del desprendimiento total que se tenía en relación a los *tlahtoque*.¹²

El surgimiento de varios caciques trajo como resultado una clara lucha de poder. Del mismo modo, algunos pueblos *sujetos* comenzarían a luchar por ganar algunos beneficios

¹⁰ Según García Martínez, la educación fue otro elemento que ayudó a ir desprestigiando la figura del cacique, sobretodo porque se trataba de nuevas generaciones que estaban siendo educadas al modo español. Si bien no todos los *altepeme* y *tlahtoque* eran queridos o deseados, no se puede negar que no se hayan valorado, por lo que "...debemos suponer que los indios valoraron positivamente la posibilidad de conservar su identidad cultural y su cohesión social gracias a la supervivencia de los grupos histórica y especialmente diferenciados a que pertenecían y con los que se identificaban." Fue precisamente esa identificación entre *tlahtoque* y *altepeme* o entre cacique y pueblo "...consagrada en las tradiciones históricas y las prácticas rituales de cada lugar...", lo que favoreció a los caciques o señores indígenas -al menos en los primeros años se les puede llamar así- a mantenerse en pie aunque con muchos privilegios perdidos. *Ibidem*, p.190-191

¹¹ *Ibidem*

¹² De hecho, uno de los principales movimientos que apuntaba hacia ello, fue el cambiar periódicamente el tributo a los caciques por sueldos en dinero y pocos productos de la tierra, a éstos sueldos se les denominó como "tasaciones de repartimiento"; la cual, variaba dependiendo de la riqueza y cantidad de población en un pueblo. *Ibidem*. p. 204

que antes sólo poseían las *cabeceras*, pero sólo algunos serían capaces de lograr su cometido.

En la Sierra, muchos pueblos de los llamados *sujetos* intentaron separarse de su *cabecera* y dejar su estatus de “sujeto” para así obtener el de “cabecera” o *pueblo de por sí*.¹³ Algunos pueblos comenzaron a alegar, en base a algún elemento que los uniera históricamente con la *cabecera*, alguna parte del poder que ésta poseía; por eso no es de sorprender que la mayoría de los pueblos que pretendieron separarse de su *cabecera* fueron aquéllos que debieron ser “subdivisiones de antecedentes prehispánicos reconocidos en el ordenamiento colonial como barrios o estancias sujetas, subdivisiones igualmente antiguas pero no reconocidas aunque no por ello desarticuladas, y también grupos o localidades relativamente nuevos, integrados o congregados como sujetos en la época colonial”.¹⁴

La construcción de iglesias en los barrios después de 1575 fue muy frecuente. A medida que los pueblos *sujetos* se iban consolidando se hacían aptos para asumir “funciones centrales más amplias y variadas en la política y la economía, y en las actividades administrativas y ceremoniales, lo que demandaba instituciones más sólidas y visibles y, desde luego, iglesias más suntuosas.” Sin embargo, la construcción de iglesias más grandes en los pueblos *sujetos* parecía representar un desafío directo hacia su *cabecera*, por lo que las autoridades españolas trataron de evitar su construcción en lugares que no fueran *cabeceras* para contener las pretensiones de los *sujetos* y no crear problemas entre unos y otros.¹⁵ En estas circunstancias, los clérigos seculares se encargaron de dirigir la construcción de parroquias de menor tamaño, pero que tuvieron mayor éxito en la Sierra.

El mestizaje fue fundamental para que muchos de aquéllos antiguos elementos de cohesión en el *altepetl* se vieran desgastados. Sin embargo, éste no tuvo mayor efecto en la Sierra hasta mediados del siglo XVII, sobretodo en el área a la que se le denominaría como

¹³ El término *pueblo de por sí* fue usado por los españoles para identificar a los *altepeme* que ya se encontraban a la llegada de los primeros conquistadores, de tal modo que el que era solamente “pueblo” no tenía el mismo estatus que el *pueblo de por sí*.

¹⁴ Dice García Martínez que probablemente no pocos de los pleitos entre cabeceras y sujetos reflejaban desavenencias que, en otras circunstancias, se hubieran resuelto en guerras o en alianzas rituales entre linajes o *calpolltin*. Sólo que ahora se resolvían al modo de la Corona y su legislación. *Los pueblos de la Sierra...* p.213, 275

¹⁵ “Generalmente los indios de los barrios y estancias quedaban exentos de toda obligación respecto a las iglesias de sus cabeceras en tanto estuviesen ocupados en la construcción o reparación de sus propias iglesias.” *Ibidem*, p.216

“Bocasierra”. A mediados del siglo XVI e inicios del XVII, la penetración española en la Sierra era mínima por diversas circunstancias, aunque destacaba la falta de interés por las tierras serranas.

El asentamiento de españoles en la Sierra se dio lentamente, pues no fue sino hasta el siglo XVII que pudieron asentarse de manera definitiva. Los españoles comenzaron a concentrarse en las cabeceras junto a los corregidores y los párrocos. Mientras tanto, en los llanos de Atzompa o San Juan de los Llanos, comenzó a formarse un núcleo importante de población española, lo que a la postre tendría grandes efectos en la parte oriental de la Sierra.¹⁶ Si bien la condición económica de estos españoles asentados en San Juan de los llanos no era buena en un inicio, a mediados de siglo les fue mejor, tanto así, que el crecimiento económico de esta área fue uno de los detonantes para la creación de ciertas “capitales” que comenzaron a ubicar los españoles, de las cuales muchas eran los antiguos *altepeme*; tal fue el caso de Tlatlauquitepec y Teziutlán, que poco a poco fueron ganando una importancia comercial.

La Bocasierra –en donde se encuentran pueblos orientales, como Teziutlán y Chignautla- fue uno de los lugares que comenzó a tener un gran número de colonos dentro de la Sierra; ello se debió al hecho de que ese camino fue el más usado por los españoles para llevar productos de Veracruz al altiplano o viceversa. Así, la Bocasierra comenzó a erigirse como una ruta de comercio muy importante, a tal grado que los pueblos que

¹⁶ La obtención de tierras por los españoles se dio por medio de las “mercedes”, aunque es claro que también existió su práctica ilegal como al comprar las tierras dejadas por los indios en la congregación. Sin embargo, no fue difícil que las posesiones ilegales en manos de los españoles se hicieran legales, pues ante la crisis que atravesaba la Corona, se dieron enormes facilidades para poner en regla a partir de 1591 todas aquellas tierras que no lo estuvieran. A esto se le llamó la “composición”. Entre 1642 y 1645, muchas tierras fueron validadas aunque fueran de dudosa procedencia. En el caso concreto de la Sierra, hubo quejas por la ocupación ilegal de tierras; lugares como Zacatlán, Huachinango, Tlatlauquitepec y Teziutlán, presentaron sus demandas por despojos de tierras. *Ibidem*, p.235 En una cédula de 1560 el virrey Luis de Velasco exhortaba a los indios a vivir en lugares llanos y accesibles, pero remarcando que las tierras dejadas por ellos les seguirían perteneciendo. Sin embargo, gracias a las congregaciones y las epidemias, muchas tierras serían otorgadas a los españoles por estar en calidad de “abandonadas” o baldías. Luego en el años de 1571, la Corona daba su autorización para que los indios vendieran sus tierras, y en 1591 se dio la “composición” de tierras legales o ilegales. *Cfr.* Marcelo Ramírez Ruiz, “Territorialidad, pintura y paisaje del pueblo de indios” en *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI, México, Fondo de Cultura Económica, Instituto de Geografía de la UNAM, p.168-227, p.187*

cruzaban en su camino, comenzaron a tener cierta importancia para los colonos y posteriormente para los mestizos.¹⁷

Se suponía que la llegada de colonos españoles no debía afectar a los indios en cuanto a sus posesiones dentro de sus pueblos, sobretodo en lo que se refiere a la posesión de las tierras. Para ello existían una serie de leyes que “protegían” a los indios en caso de que los colonos no respetaran sus posesiones. Una cédula del año 1567, determinaba la zona de protección –la cual se encontraba alrededor de los asentamientos indígenas congregados- con una medida de 500 varas medidas a partir del pueblo hacia fuera. Aún así, la ocupación de las tierras por los españoles no estaba tan restringida. Para el año de 1687, se fundamentaría que la zona de protección iría desde la última casa del pueblo congregado hacía afuera; dentro de esta zona de protección, no podía haber labranza alguna que no fuera india. En 1695, la zona de protección cambiaría, pues ahora se iba a medir a partir de la iglesia del pueblo, lo cual perjudicaba a los indios y favorecía a los españoles. Con el paso del tiempo, a ésta área de protección se le comenzaría a equiparar con el término de “propiedad”.¹⁸

¹⁷ El surgimiento de la Bocasierra como una zona diferente en la Sierra, se venía dando desde los tiempos de la encomienda. La ganadería fue fundamental para su desarrollo a pesar de que en un inicio ésta representó un problema, ya fuera porque las sementeras de los indios se veían afectadas o porque los suelos se iban a erosionar a fin de cuentas. Tanta importancia tuvo el ganado, que una de las rutas de agostadero más comunes fue la que iba desde San Juan de los Llanos, pasando por Zacapoaxtla y Teziutlán, hasta Xalacingo. Pero no sólo los españoles participarían de manera activa dentro de ésta diferenciación, pues los indios también iban a tener una participación importante dentro de la ganadería, sólo que en mucho menor escala. Contrario a lo que se podría pensar, la zona también representó un área de importancia para el cultivo, incluso superando el difícil clima serrano que no fue un obstáculo, sino un beneficio para la introducción de árboles de origen europeo como los castaños, manzanos, perales, naranjos, durazneros y otros que tuvieron mucho éxito. La minería no fue una actividad muy remunerada por la falta de metales preciosos en la Sierra; no obstante, sí hubo la existencia de reales de minas cercanos a los pueblos de indios. El resultado de todos éstos procesos económicos, propició un reordenamiento espacial que se iba a dar en base al surgimiento de centros comerciales equivalentes a pequeñas capitales; todas ellas de corte español. B. García Martínez, *op. cit.*, p. 139-149

¹⁸ En casi toda la Sierra, parece no haber tenido un significado muy alto la zona de protección, sin embargo, con el paso del tiempo, ésta se fue identificando con el concepto de propiedad y, por lo tanto, se le hizo equivalente a “tierras comunales” o “fundo legal”. Dicha confusión llevó a muchas disputas entre los pueblos. De hecho, se sabe que a finales del siglo XVIII existió un pleito de este tipo entre Mexcalcuautla y Chignautla, cuando el segundo ya no era *sujeto* de Teziutlán. *Ibidem*, p.240 Anterior a las *Ordenanzas de tierras y aguas*, realizadas por Mariano Galván Rivera en 1842, no se había obtenido otro nombre o denominación para el lugar en donde se deberían de asentar los pueblos de indios por legisladores y escribanos. En la cédula de 1567, se le dio una medida de 500 varas (419m); aunque no se tenía bien precisado en qué manera realizarla. “El resultado fue una serie de disputas que duraron casi dos siglos, pues mientras los indios pedían que se midiera a partir de los límites exteriores de la traza del pueblo, los jueces demarcadores y los agrimensores lo realizaron desde su centro.” Los legisladores de 1687 interpretaron que debía medirse en el modo que habían pedido los indios “...quedando siempre de hueco el casco del pueblo

Quizá dentro de este contexto se dio la creación de los documentos que hablan sobre “los títulos propiedad” de Mexcalcuatla, Chignautla, Acateno y Teziutlán. De hecho, si tomamos en cuenta el territorio actual del municipio de Chignautla, podemos separarlo en dos partes, a saber: la norte y la sur. En la parte norte se encuentran asentados la mayoría de los barrios y la cabecera del municipio, así como también la parte más agreste del territorio, mientras que en la parte sur hallamos un número reducido de asentamientos humanos y un suelo más llano; sin embargo, el aspecto más importante dentro de estas diferencias es el hecho de que en la parte norte se encuentran las tierras comunales, mientras que en el sur observamos las tierras ejidales. Quizá el hecho de esta distinción, entre uno y otro lugar, se deba precisamente a la equiparación que se le dio al fundo legal con el concepto de propiedad.

Mientras los límites reales de los pueblos empezaban a contraerse, los mismos comenzaban a vivir un periodo de crisis interna en cuanto a su estructura política.¹⁹ Por un lado, la corrupción –sobretudo en las autoridades españolas- y las contradicciones de un sistema que supuestamente protegía a los indios, llevó a las constantes quejas de los mismos ante las autoridades, que en muchas ocasiones hicieron caso omiso de sus querrelas.²⁰ Ante la inoperancia de las autoridades respecto a los problemas de los indios, éstos recurrieron a la migración como una solución para ponerle fin a sus males, aunque algunos también lo hicieron en busca del beneficio propio; un ejemplo claro es el caso de aquéllos que iban a las haciendas en busca de trabajo. Uno de los principales destinos de

que fuere cabecera.” En ese mismo año los legisladores habían establecido 600 varas (502.8m) en vez de 500 para el fundo legal. Aquí, la medición se haría a partir de la última casa. Pero en un cédula de 1695, se decía que se debería volver a medir desde la iglesia de los pueblos, pero aún se mantenía la medida de 600 varas. Esta medida se tomó, sobretudo, por la insistencia de los “labradores” en las “mañás” de los indios al colocar sus casas en campos muy abiertos y separados. La confusión sobre cómo medir el fundo legal llegó incluso a las *Ordenanzas de tierras y aguas*, pues en una parte parece hablar de tierra circunvecina a la traza, aunque generalmente el fundo legal se entendió como el lugar para construir el casco del pueblo. La cédula de 1567 “...determinó que debería haber una distancia mínima de 1000 varas (838m) desde su límite exterior hasta la propiedad próxima, ya fuera de otros indios o de españoles.” *Cfr.* M. Ramírez Ruiz, *op. cit.*, p. 180-182. Para una revisión completa de lo que el autor llama “espacio separador” y sus resultados ver la misma obra. p. 182-191

¹⁹ B. García Martínez, *op. cit.*, p.241

²⁰ Si bien existió corrupción tanto en las autoridades indias como en las españolas, fueron las segundas las que más afectaron a los indios. Existieron quejas sobre los corregidores o los alcaldes mayores, y a pesar de que la Corona tenía noticia de ello, no lo pudo controlar, pero sí acrecentar, sobretudo cuando comenzó a vender cargos debido a la crisis por la que estaba atravesando y aunque después intentó frenarlas, ya no pudo hacerlo. La venta de cargos llegó a hacerse de una manera tan descarada que comenzó a verse como algo común. En la creación de un balance en cuanto a las prevenciones tomadas por la Corona, se llega a la conclusión de que éstas no resolvieron nada, pues caían en el mismo resultado. *Ibidem*, p.241-152

los emigrados fue la Bocasierra, pues el trabajo asalariado que se ofrecía ahí, atrajo a muchos indios que habían abandonado sus pueblos en este periodo de crisis. Esta constante salida y llegada de indios emigrados a distintos pueblos, trajo como resultado, sin lugar a dudas, la transculturación y el intercambio de relaciones sociales.²¹

A pesar del desgaste de los elementos de cohesión que llevaron a los pueblos a sumergirse en una crisis, existió "...una notable continuidad funcional, en la que descansaba buena parte de la integridad de los *altepeme*. La identificación de cada pueblo con sus antiguas tradiciones y linajes, que lo habían convertido en un grupo definido histórica, política y espacialmente, encontró una nueva expresión en los cuerpos de república y comunidades, en los límites territoriales cuidadosamente demarcados, y en la iglesia que se consolidó como el centro de las más importantes funciones rituales."²²

Ahora los pueblos se encontraban en medio de lo que García Martínez llama "dos fuerzas", a saber: la disgregadora y la integradora. La migración y la depresión demográfica, así como la llegada de nuevos valores a la vida de los indios, como la individualidad y la riqueza monetaria, fueron algunos de los elementos disgregadores, así como también los conflictos entre *cabeceras* y *sujetos*, de hecho "...para muchos indios la identificación con la colectividad a la que pertenecían ya no era esencial."²³

Pero la identidad y cohesión que aún se hallaba en los cuerpos de república se iba perder; ahora la iglesia quedaría como único depositario de aquella afinidad e identificación que unía a un pueblo, aunque lo vendría a ser de una manera más compacta y, por lo tanto, local.²⁴

²¹ *Ibidem*, p.260-168

²² *Ibidem*, p.268

²³ Este desinterés no venía necesariamente en contra del *altepetl*, sino que podía venir desde su mismo rechazo a su calidad de indio. *Ibidem*, p.268-269

²⁴ Aún así, existen algunos casos de pueblos sujetos que llegaron a desconocer a la cabecera, pero no al conjunto del *altepetl* del que formaban parte, lo cual indica que la pertenencia a un pueblo aún tenía valor aunque fuera de manera simbólica, lo que significa que a pesar de todos los cambios sucedidos, "era algo que no podía borrarse fácilmente." *Ibidem*, p.276

i) La iglesia como elemento integrador del pueblo de indios

El desgaste de aquéllos elementos de cohesión, como la figura del cacique y la identidad propia de los indios dentro de un *altepetl* ocasionada por la corrupción, la llegada de nuevos valores a la vida de los indios y la disminución demográfica, condujeron a una enorme cantidad de migraciones, rompiendo con casi todos los lazos de identidad, excepto los cuerpos de república que a la postre caerían en el mismo conflicto. En ese contexto, la iglesia tomó la tarea de cohesionar a un grupo determinado.

Esto empieza a notarse en la importancia de los asuntos relacionados con la iglesia para los indios. Los asuntos eclesiásticos llegaron a tener tanta importancia para los indios que el tributo comenzó a presentar dificultades para pagarse, pues habían otras tareas que demandaban mayor atención que esas labores tan mundanas; de ahí que la iglesia y el culto de los santos merecieran mayor atención, de manera que el tiempo empleado en ello era considerado como bueno.²⁵

Con la crisis que atravesaban las repúblicas la administración de los pueblos se vio muy afectada, pero lo que más preocupaba eran las cajas de comunidad que cada vez estaban más empobrecidas al tener que pagar las deudas del pueblo. Con la crisis se “ponía en posición crítica a un compromiso ritual de primer orden, que era el contraído por la iglesia y que se manifestaba en el culto de los santos.” De ahí que haya sido precisamente en este contexto que se dio el desarrollo de las “cofradías” en los pueblos. Éstas eran una especie de fraternidades cívico-religiosas que se habían ido creando para fomentar el culto a los santos “al margen de los recursos de las comunidades.”²⁶

²⁵ En el siglo XVII, la mayoría de las iglesias de los pueblos aún eran muy rústicas y con techos de paja, por lo que las constantes reparaciones -en donde habrá que recordar, se les exceptuaba del tributo mientras hacían las mismas- fueron muy frecuentes. *Ibidem*, p.273 Esto parece ser el inicio de lo que actualmente es la mayordomía, de ahí que el santo patrono represente la identidad de una colectividad, pues no importa lo que se necesite ocupar para llevar a cabo sus festividades. La iglesia de Chignautla no se hizo hasta después del siglo XVII y fue hasta 1720 el año en que se completó. Se mantuvo como iglesia de visita por cerca de 200 años, dependiendo de las visitas periódicas de los padres de Teziutlán. Hasta finales de siglo dejó de ser iglesia de visita. No fue sino hasta 1908 que Chignautla tuvo parroquia para San Mateo. Doren L. Slade, *Making the World safe for existence. Celebrations of the saints among the Sierra nahua of Chignautla, México*, Ann Arbor The university of Michigan Press, 1992, 271p. ils. graf. Mapas. p. 35, 39

²⁶ B. García Martínez, *op. cit.*, p.273 La cofradía dedicada a San Mateo en Chignautla “ha existido desde su establecimiento por los franciscanos. Ante la ausencia de un padre en Chignautla, la cofradía tenía que hacerse cargo de las fiestas en su honor y su mantenimiento.” Doren L. Slade, *op. cit.*, p. 39

Con el paso del tiempo, el campo de acción de las cofradías comenzaría a acrecentarse, tanto que inclusive llegarían a reemplazar “a las comunidades en su función de tesorerías de los pueblos y administradoras de sus bienes.” Por tal motivo las cofradías comenzarían a cobrar importancia al ocuparse de las necesidades colectivas que ni los cuerpos de república o las cajas de comunidad podían atender; es por eso que se puede decir que “en sus manos estuvo mantener una parte de la continuidad funcional que hemos señalado como elementos de cohesión en los pueblos.” Sin embargo, el éxito de las cofradías podrían entenderse también por su carácter religioso, puesto que al caer los pueblos en crisis, y la necesaria intervención de un nuevo elemento para mantener la unidad, “no era de extrañar que estas nuevas modalidades en su mayoría estuvieran asociadas a la iglesia, ya que ella estaba en el eje de las prácticas rituales consideradas como más importantes para la sociedad.”²⁷

Ahora la sociedad indígena encontraba un elemento de unión en el culto a los santos, “y [en] la no menos importante posición central de la construcción eclesiástica como eje visual de todo edificio social.” Pero algo paradójico vendría a suceder con este resultado, pues al momento que el culto de los santos se volvía un elemento de cohesión, también se hacía desintegrador debido a que este culto se dirigía a cada caso en particular, es decir, el culto de cada pueblo con su santo en particular se convertía en un núcleo que lo diferenciaba de los demás por muy pequeño que fuera el pueblo; de ahí que los “elementos de cohesión asociados a la iglesia tendían a ser (...) de carácter señaladamente local.” Inclusive, hubo ocasiones en que el nombre del santo o del topónimo nativo era usado indistintamente, tanto así, que en algunas ocasiones el nombre del santo llegó a superar el nativo, sobretodo en localidades pequeñas.²⁸

Los pueblos *sujetos* comenzaron a obtener rasgos que los llevaron a aspirar a obtener el rango de *pueblos de por sí*; “todos ellos reprodujeron, cada uno en el territorio que le correspondió, la estructura tradicional de los *altepeme*.” Estos pueblos “crearon sus propios cuerpos de república y comunidades, eligieron gobernadores, obtuvieron tasaciones oficiales de tributo e incorporaron [como] *sujetos* a los asentamientos menores de sus

²⁷ B. García Martínez, *op. cit.*, p.274

²⁸ A veces el nombre del santo de la cabecera era usado para denominar a todo el *altepetl*, hecho que seguramente los sujetos no vieron nada bien, ya que cada pueblo tenía su propio santo patrón. *Ibidem*, p.277-278

respectivas periferias. Se consolidaron también alrededor de un centro privilegiado y no fueron menos centralizados que aquéllos de los que se separaron.” La mayoría de las veces, estos pueblos se identifican porque sus nombres no aparecen en la tradiciones históricas prehispánicas ni en documentos coloniales tempranos, pero su mayor característica es que eran pueblos producto de la iglesia, “que en cierto sentido era una continuación de las instituciones religiosas de antes de la conquista y heredera de muchos de sus valores simbólicos y sus prácticas rituales.”²⁹

ii) El ascenso de San Mateo Chignautla

La congregación y constante división de los pueblos continuaba; sólo que ahora eran los pueblos que se habían separado de su cabecera aprovechando el contexto de crisis por el que pasaban quienes sufrirían la misma suerte. Los pueblos que habían quedado como *sujetos* de estas *nuevas cabeceras*, pedían separarse bajo la condición de tener una buena iglesia y un buen número de tributarios.³⁰ En esencia, se trató siempre de los mismos lineamientos para otorgar una separación, a saber: tener una buena iglesia, un cierto número de vecinos y alguna dificultad que tuvieran con la *cabecera*.

Para finales del siglo XVII, las autoridades daban demasiadas facilidades para otorgar la separación de un pueblo; además, el proceso para lograrlo se había simplificado sobremanera, pues para ello sólo se le mandaba una solicitud al virrey, quien a su vez, ordenaba hacer una investigación del lugar junto con la opinión del cura, alcalde mayor y testigos para saber cuál sería la sentencia que iba a dictar.³¹ Empero esto no quiere decir que no fuera a haber un límite para aquéllos pueblos que se estaban dividiendo, puesto que para la Corona sería demasiado complicado administrar muchas localidades de tan pequeño tamaño.

²⁹ El autor denomina a estos pueblos como de “segunda generación” y que propiamente eran producto de la colonia. *Ibidem*, p.288

³⁰ García Martínez otorga a estos pueblos el título de “tercera generación.” El primer caso de éste tipo en la Sierra fue el de Huehuetla. *Ibidem*, p.289

³¹ “Si los indios que solicitaban la separación llegaban a sumar por lo menos el número de ochenta tributarios, si contaban con iglesia y suficientes tierras, y más aún si demostraban cualquier inconveniente del hecho de depender de su cabecera – abusos, conflictos, un río de por medio, un camino largo o difícil- la separación era otorgada.” *Ibidem*, p.195

Dentro de este contexto de nuevas separaciones de los pueblos, la iglesia fue una vez más el elemento integrador. Otra vez el culto al santo patrono, el cual seguramente estaba a cargo de una cofradía, se había convertido en una preocupación esencial; pues ahora la relación con él era determinante, tanto que el nombre del mismo se hacía extensivo a la colectividad. La iglesia se convirtió, pues, en el lugar en donde se albergaba al santo patrono y a una serie de elementos reconocidos como propios de la comunidad de vecinos, de tal manera que la iglesia se convirtió en el elemento visual dominante; era el eje del ordenamiento perceptible del espacio, al grado de que una localidad con iglesia fuera tomado como sinónimo de pueblo, pero ya no con la antigua concepción del *altepetl*, sino con la de poblado, aldea o caserío.

Ahora estos pueblos se convertían en *cabeceras*, sólo que con la enorme diferencia de que se les veía como simples “poblados”. El concepto de “pueblo” desde la llegada de los españoles se fue desgastando con el paso inclemente de los años, tanto que del original *altepetl* o *pueblo de por sí*, como se le nombró para denotar su importancia sobre los demás, se llegó a entender como “pueblo” lo que actualmente conocemos como comunidades. Ahora la mayoría de los sujetos se habían convertido en *pueblos de por sí*, sin embargo, es obvio que poco o nada conservaron de ello. A pesar de que los nuevos pueblos trataban de calcar el modelo de los antiguos *altepeme* después de la conquista -de tal manera que las funciones centrales se reubicaran o redistribuían-, lo lograron pero de una manera muy pobre, pues ahora se “consolidaban varios conjuntos chicos allí donde antes había uno grande.”³²

La idea de ser integrantes de un *altepetl* se había desvanecido, ahora sólo prevalecía la de pertenencia a una *cabecera*. Los pueblos se habían vuelto más simples, y su esfera de acción era mucho más limitada que la de los antiguos *altepeme*. “Las estrechas relaciones de una comunidad de vecinos, cohesionadas alrededor de un culto marcadamente local, había desplazado como eje de la integración política a los antiguos nexos de una colectividad identificada con una tradición histórica de origen prehispánico.” Aunque éstos pueblos eran cuerpos políticos, ya habían perdido elementos tan importantes “como la personalidad de un príncipe –pues tal cosa habían sido los herederos de los antiguos

³² *Ibidem*, p.303

tlahtoque – o como las tradiciones y símbolos que, ligados a costumbres, linajes y prácticas rituales, le daban sustancia, legitimidad y personalidad.”³³

Es precisamente dentro de este contexto de innumerables separaciones entre pueblos *sujetos* y *cabeceras* en donde se da la de Chignautla. Éste pueblo se separó de Teziutlán, la que fue su *cabecera* por poco más de un siglo desde la llegada de los españoles. “Teziutlán se dividió a finales del siglo XVII con la separación de Xiutetelco en 1680 y la de Chignautla en 1699,” Sólo San Juan Simpaco, Santa María Atoluca y Mexcalcuautla quedaron como sujetos de Teziutlán, mientras que San Sebastián Atoluca, Xalapan, Huiloco y Tezonco se incorporaron al nuevo pueblo de Chignautla.³⁴

iii) El nuevo pueblo de Chignautla

Si en Teziutlán existe una enorme laguna histórica, Chignautla no es la excepción. Al igual que en el primero, el segundo carece de una historia “oficial”; lo más elaborado que existe en cuanto a la historia del lugar son una serie de datos aislados que se repiten una y otra vez en diferentes textos sin reparar en qué tan validos pueden ser.³⁵ Los datos que más se conocen en el municipio son tan generales que difícilmente ayudan a crear una imagen, cuando menos parcial, de lo que debió ser Chignautla en tiempos de la administración colonial temprana.

Esto trae como resultado lógico una serie de ideas que se aceptan sin un análisis concienzudo que permita saber qué tan factibles pueden ser los datos que se tienen. Actualmente existen algunos trabajos del tipo regional acerca del municipio, y a pesar de repetir muchos datos y tomar como “verdaderos” algunos de muy dudosa procedencia, se logran rescatar algunos aspectos –sobre todo de manera oral- que ayudan a conducir esta investigación.

³³ *Ibídem*

³⁴ *Ibídem*, p.295-297

³⁵ Estos son los datos más frecuentes en los pocos textos en que aparece el nombre de Chignautla: El lugar estuvo habitado en la época precortesiana por grupos totonacos, otomíes y mazatecos, dando origen a este asentamiento dominado en el siglo XV por la Triple Alianza. Hacia 1522 estaba sometido por los españoles y cuando pertenecía al antiguo distrito de Teziutlán fue constituido municipio libre, en 1895. La cabecera municipal es el pueblo de Chignautla. *Los municipios de Puebla*, México, Secretaría de Gobernación y Gobierno del Estado de Puebla, 1988, 1178 p., ils., mapas, grafs. (Enciclopedia de los Municipios de México) p.314

Es verdad que el historiador no puede confiar plena y ciegamente en la historia oral, mucho menos cuando ésta se encuentra exenta de crítica; pero en este caso en particular, creo que existen elementos dentro de las leyendas de Chignautla, que con la suficiente crítica y agudeza del historiador pueden tornarse como datos con un verdadero valor histórico, sobretodo si se toma en cuenta que la población actual tiene a dicha leyenda como un rasgo histórico de su comunidad, algo que los identifica como un grupo de personas y que al mismo tiempo los diferencia de otros municipios.

Como se ha visto en el capítulo anterior, la historia de Chignautla está invariablemente ligada a la de Teziutlán, pues el primero debió ser parte del *altepetl* teziuteco. Y si bien ya se demostró con una hipótesis que el cerro Chignautla debió ser el *Tepetzintlan* del *altepetl* teziuteco, ya sea por medio de sitios arqueológicos y documentación en torno al tema, ahora se amplía tal demostración a partir de los pocos datos que se tienen en cuanto a la historia de Chignautla.

En Chignautla, al igual que en Teziutlán se habla de su “fundación” como pueblo en 1552. Ésta información puede ser hallada en dos de los pocos documentos que se conservan en el archivo municipal, y en el que se dice que el día jueves 28 de marzo de 1552, el visitador Diego Ramírez estuvo presente en el pueblo para vigilar que se realizara de buena manera la colocación de sus límites. Sin embargo, alude al hecho de una manera confusa, puesto que se habla de una “donación de tierras” que el visitador les repartirá por petición del rey debido a la “ayuda” que los indios de Chignautla prestaron a Fernando Cortés.³⁶

Es bastante complicado creer que se trata de un hecho totalmente verídico, pero lo que interesa destacar, es que el pueblo de Chignautla, o al menos los pobladores, dan por hecho que así fue, por lo que se asumen, en palabras de García Martínez, como *pueblos de por sí*,

³⁶ En el municipio existen dos documentos que habla sobre la donación de tierras a Chignautla hecha por Diego Ramírez; pero sucede que aunque los dos tienen en general los mismos datos e ideas, están escritos de una manera totalmente distinta, cuando se supone que ambos, según la aclaración hecha en ellos al inicio, son copia de un documento original de 1552. De estos dos documentos que hablan sobre la “fundación” de Chignautla, uno es copia de 1886, mientras que el otro es de 1826. Es curioso que dentro del poquísimo archivo histórico que encontramos, hayamos localizado el documento de 1886 como hojas sueltas y sin ordenar, además de que dicho documento presentaba menos errores ortográficos que el de 1826, el cual está resguardado en el palacio municipal en la oficina del presidente, puesto que los consideran los títulos de propiedad del pueblo.

como si Chignautla hubiera sido un *altepetl* prehispánico.³⁷ Puede decirse entonces, que esa es la “historia oficial” del pueblo –al menos como lo asume la mayor parte de los pobladores-, aunque no se sustente en una investigación historiográfica ni en la exploración arqueológica. Creo que es justo en ese “hueco histórico” donde toman fuerza los relatos, leyendas o mitos que parecen hablar sobre lo que fue Chignautla en la época precortesiana, superponiéndole una importancia que quizá no le corresponde del todo, aunque quede claro que no se está demeritando para nada su importancia histórica como pueblo, puesto que al ser una parte del *altepetl* de Teziutlán, significa que fue una pieza importante para el desarrollo del mismo; aún así, es claro que regionalmente ese ensalzamiento histórico se debe a las diferentes confusiones históricas que se han creado debido a distintas circunstancias.

Retomando la información que se encuentra en el raquíutico archivo local, volvemos a obtener la información que muestra a Teziutlán como un *pueblo de por sí*; por ejemplo, en la primera foja del documento encontramos la siguiente información: “...con felicidad verdadera, en este pueblo nombrado Teziutepetzintlan, a renovar la visita del señor marqués Don Fernando Cortés...nombré y llamé aquí, en [este] paraje de ‘Teziutepetzintlan’...”³⁸ Aunque el documento no dice de una manera sucinta que ese sea un *pueblo de por sí* es fácil inferirlo cuando observamos los demás documentos debido a que *Teziutepetzintlan* aparece mencionado una y otra vez, e inclusive se dice que los indios del *altepetl* fueron bautizados en lo que actualmente se conoce como “la Garita”-lugar que se encuentra en el municipio de Teziutlán- en donde los indios chignautecos se rehusaron a seguir a los demás hasta que fueron exhortados a hacerlo por los señores de Mexcalcuautla.

³⁷ Es importante mencionar algunos datos proporcionados por Peter Gerhard, en donde dice lo siguiente: Tequecuihtlan y Chiconauhtlan pagaban tributo a la Triple Alianza en Tlatlahquitepec. También Atempan y Hueytamalco. Es obvio que en estos párrafos hace referencia a Teziutlán y Chignautla además de Hueytamalco que se sabe fue sujeto de Teziutlán. Al parecer, hace alusión a estos pueblos como si se tratara de antiguos asentamientos que se transformaron en cabeceras. Para comprender más la idea, veamos la siguiente cita textual: “Chiconautla y Heuytamalco, que originalmente eran cabeceras, fueron absorbidas pronto por Teziutlán...” *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*, México, 2000, 495 pp. ils. mapas. p. 265. Como podemos ver, se dice que tanto Chignautla como Heuytamalco eran “cabeceras” que fueron absorbidas por Teziutlán, lo cual da a entender que tanto Chignautla como Heuytamalco (actualmente municipios libres) fueron *altepeme* prehispánicos, sin embargo, siguiendo la teoría de Bernardo García Martínez –vista en el capítulo anterior- en donde dice que aquellos pueblos serranos que tuvieron el carácter de ser *altepeme*, son aquellos que se mencionan en las fuentes coloniales tempranas, que en el caso concreto de la Sierra Norte de Puebla, la fuente más confiable es la *Matriula de tributos* en donde sólo aparecen Teziutlán, Atempan y Tlatlahquitepec que debió fungir como un centro recolector de tributos.

³⁸ 1886, Archivo Municipal de Chignautla, Puebla, Exp. 23. ff.2-4

No sólo encontramos que la reunión para llevar a cabo la supuesta delimitación de los pueblos fue en el actual territorio de la ciudad de Teziutlán, sino que Chignautla aparece con el nombre de “Chignahuapan”, y es precisamente ahí de donde partiremos para solidificar la tesis sobre el asiento original de los teziutecos, quizá en Tequimila, y el de Chignautla, que debió haber estado en otro lugar que inexactamente (pues no existen otras pruebas más que las conjeturas para demostrarlo) colocamos al sur de su actual territorio.

Al igual que hicimos con Teziutlán, la etimología de la palabra Chignautla puede mostrarnos cuál pudo haber sido su asiento original, que desde nuestra perspectiva creemos diferente al que generalmente se toma en los textos que hablan acerca de ello.

iii) El asentamiento original de Chignautla

Es muy complicado asegurar cuál debió ser el asentamiento original de los *calpoltin* que conformaban el pueblo de Chignautla, más aún ante la ausencia de un trabajo arqueológico que lo respalde, pero si es posible poder demostrar que no debió ser precisamente a las faldas del cerro donde se localiza actualmente, sino un poco más lejano, hacía el sur. En los dos documentos existentes de la “fundación” de Chignautla, no encontramos jamás que este nombre haya sido dado al pueblo después del desplazamiento de la población de su asentamiento original, lo que nos hace suponer que ese nombre debió tenerlo desde la época precortesiana aunque quizá con una obvia corrupción del original.

A lo largo del tiempo y como en muchos otros lugares, el nombre de Chignautla ha sido escrito de diferentes maneras, lo que sugiere que el nombre más antiguo de que se tenga memoria, debió ser el que más se apega a la historia del antiguo *calpolli*. El nombre más viejo que se encontró en el Archivo General de la Nación es el de “Chinantla”, aunque es preciso señalar que al existir el nombre de “Chignahuapan” en los documentos del archivo local, éste es el que ha venido a ocupar el lugar preferente entre los pobladores, sobretodo porque según el estudio etimológico de la palabra, ésta se apega a su entorno tal y como sucede con *Teziuyotepetzintlan*, tal como lo vimos en el capítulo anterior.

La traducción tradicional que se hace de la palabra Chignautla es la que proviene de los vocablos *chiconahui* = nueve; *atl* = agua y *uhtla* =sinónimo de *tla*, abundancial, lo que le

daría como significado “Nueve aguas abundantes”³⁹ Aunque cabe aclarar que esta traducción es incorrecta, por lo que la traducción correcta sería “Lugar de nueve” pues tenemos las raíces nahuas *chiconahui* = nueve y *tla*= lugar. A lo largo de mucho tiempo, éste nombre se ha asociado a los manantiales que se encuentran a un costado de la cabecera municipal; de hecho este sitio se le denomina “Centro turístico Nueve Manantiales” además de asociarlo con la palabra *chiconahui*.⁴⁰ Actualmente la tradición local ha cambiado de perspectiva en cuanto al significado del nombre a raíz del surgimiento del consejo de la crónica en la gestión 2005-2008. Se ha optado por tomar como más antiguo el nombre encontrado en los documentos de “fundación” en donde aparece la palabra Chignahuapan.

La palabra Chignahuapan se asocia con Chignahuiapan, “pues no hay variación en su interpretación. Entonces, [si] el origen más remoto del que se tiene registro, indica que el pueblo se llamó Chignahuiapan, (...) [su significado sería] ‘Nueve ríos o arroyos’”⁴¹ El origen de la palabra proviene de *Chignauui* = nueve, *Apan* = río o arroyo, *apanmej* = ríos o arroyos; *atl* = agua, *altemej* = aguas, *Tepetl* = cerro. Aunque con el paso del tiempo, los cauces de estos nueve ríos irían disminuyendo a tal grado que su nombre cambió a Chignahuiatl y ante el inevitable transcurrir del tiempo el nombre se iría deformando hasta llegar a ser Chignautla.⁴²

Cualquiera que fuera el significado, es seguro que tenía una relación con el agua⁴³, ahora sólo queda saber a qué lugar se hace alusión en el nombre. Una de las respuestas es la ya mencionada anteriormente de los “nueve manantiales”, la otra es aquélla en donde se dice que los manantiales a que se hace alusión en el nombre nos son sólo los que se encuentran a un lado de la cabecera, sino que se refiere a todos los que existen dentro del

³⁹ Existe otra raíz de la palabra, aunque parece que es un poco más alejada de la realidad, pues desde nuestro punto de vista el nombre de Chignautla tiene que ver más en relación con el agua que con los chinahuates (una tipo de gusano del área). Secretaría de Gobernación y Gobierno del Estado de Puebla, *op. cit.*, p.314

⁴⁰ En un pequeño texto que me fue facilitado por el cronista del lugar, el Sr. Augusto Díaz, se dice lo siguiente respecto a los significados de la palabra Chignautla: “...desde luego, nos quedamos con la primera versión ya que está totalmente comprobado que en Chignautla existen 9 o más manantiales abundantes.” Rogelio Ventura Rodríguez, *Costumbres y tradiciones. Fiesta patronal de Chignautla, Puebla*, s.p.i.

⁴¹ Faustino García Rodrigo, “Chignautla, el origen de su nombre” en *Tanauatiani el mensajero en Chignautla*, Noviembre 2006, p.3 Obviamente no se puede asegurar que este haya sido el nombre más antiguo que se tiene de Chignautla, puesto que se trata de una copia y de la cual ya se comentaron algunos aspectos.

⁴² *Ibidem*

⁴³ De hecho se dice que el nombre de Chignautla estaba dedicada a la deidad de la lluvia y que nació en la fecha *chicnahuquiahuitl*. Fortino Ángel León, *tradiciones y costumbres de Chignautla*. México, [s.d.] 86 p. ils. mapas. p. 65

territorio municipal, teoría que no agrada mucho a los habitantes del lugar puesto que en total existen 18 manantiales o nacimientos de agua; mientras que la tercer idea, la cual es tomada como correcta, es aquélla que hacía referencia a los nueve nacimientos de agua que existían entre los peñascos del cerro Chignautla, por lo que fue “razón suficiente para denominar al cerro como Chignahuialtepetl o Chignahuiatl”; además el cerro Chignautla es “históricamente reconocido (...) como nombre propio de donde la población adquirió su nombre.”⁴⁴ Aunque podríamos agregar una cuarta posibilidad al origen del su nombre, en donde éste vendría no de nueve manantiales físicos o visibles, sino que hacía referencia a un número simbólico como lo es el nueve dentro de la concepción antigua.

Es cierto que la tercer idea no es tan alejada de la realidad, inclusive podríamos tomarla como válida aunque contradijera nuestra hipótesis misma, ya que si el cerro Chignautla fue el pivote de las relaciones del *altepetl*, éste debió ser reconocido con el mismo nombre de Chignautla y no como parece indicarlo el nombre de *Teziyotepetzintlán*. Sin embargo, creemos haber mostrado los suficientes argumentos para seguir manteniendo nuestra hipótesis presentada en el capítulo anterior.

Primero debemos recordar que el nombre de *Teziuhatlan* ya aparece en los documentos históricos tempranos como en la *Matrícula de tributos*, mientras que el nombre de Chignautla aparece ya en documentos coloniales, al menos –tomando en cuenta lo hallado en el archivo local- a partir de 1552. Por eso me parece que el ahora conocido como cerro Chignautla debió tener el nombre de *Teciutepet* a pesar de que párrafos arriba citamos que el cerro Chignautla es reconocido como tal “históricamente”; sin embargo, ante la inexistencia de documentos que lo avalen, se nos hace difícil aceptarlo del todo (aunque esto se vea de una manera muy positivista). Existe una razón lógica para suponer que el nombre del cerro no era Chignautla y sí *Teciutepet*. Si tomamos en cuenta toda la geografía regional de lo que debió haber sido el *altepetl* teziuteco, no observamos otra montaña que presente la misma magnitud e importancia que el cerro Chignautla y que nos llevara a suponer que el *Teciutepet* fuera otra montaña y no el actual cerro Chignautla.

⁴⁴ Inclusive se menciona que el cerro Chignautla también se ha conocido como “Ejecatepetl”, pero visto “en el sentido ceremonial religioso” *Ibidem*, p. 4-5 Desde nuestra perspectiva, el sentido ceremonial y religioso ya lo tiene, tanto así que no dudamos que efectivamente se la haya llegado a conocer por ese nombre, aunque también pudo debió haber sido conocido como “Teciutepet” Cerro de granizo”.

También debemos recordar que Chignautla fue junto con Mexcalcuautla, Acateno, Xiutetelco, Hueytamalco, Tzontlachimila y Mecapalco pueblos *sujetos* de Teziutlán. Ahora bien, si tomamos en cuenta que los *pueblos sujetos* estuvieron al menos a una distancia considerable de lo que fue la *cabecera* -aunque el actual Chignautla está relativamente cerca de Teziutlán, a una distancia de 20 minutos en transporte, aproximadamente- el pueblo de Chignautla debió haber estado más lejos; ¿qué tanto? No lo sabemos con exactitud, pero siguiendo la información obtenida por García Martínez en donde se habla de un “pueblo viejo de Chignautla” durante el segundo periodo de las congregaciones, y la que proporciona Gerhard en donde dice que en el año de 1600 varias de las estancias de Teziutlán fueron congregadas nuevamente, obligan a suponer que hubo una primera “refundación” de éste pueblo en un lugar que ahora está olvidado, y que quizá no estuvo precisamente a las faldas del cerro como hoy se encuentra.

De manera que, con todas las reservas que el caso merece, imaginamos el asentamiento original de Chignautla no en el barrio de Tequimila -de donde se supone fue desplazado y posteriormente “refundado” el pueblo en el lugar en que se encuentra actualmente-, sino quizá un poco más hacía el sur del territorio del municipio en donde se encuentra actualmente la sección séptima, la cual comprende los asentamientos de: Talzintan, Coahuixco, El puerto, Parajes, Coatzala, Huapaltepec, Humeros, Tecolotepec, Sotoltepec y Tezompa.

No podemos asegurar que esta hipótesis sobre el que debió ser el asentamiento original de Chignautla sea correcta al cien por ciento, sobretodo porque no tenemos algún trabajo arqueológico que lo respalde, sin embargo, contamos con algunos datos con lo que llegamos a la siguiente tesis.

Ya se dijo en el capítulo anterior que el cerro Chignautla debió funcionar como el pivote de las relaciones entre los pueblos que conformaron el *altepetl* teziuteco, sin embargo surge el gran problema -en el sentido de hacer valida dicha hipótesis- de que el actual pueblo de Chignautla se halla precisamente a las faldas de dicho cerro. No obstante su actual asiento, es posible que haya tenido uno anterior como resultado de la primera etapa congregacional.

En una primera instancia debemos recordar que Chignautla fue pueblo *sujeto* de *Teziutlán* que fungía como su *cabecera*; no fue hasta el año de 1699 que Chignautla consiguió su separación definitiva de Teziutlán para así convertirse en pueblo *cabecera* con una serie de *sujetos* o *estancias* que se mantenían a su alrededor. Habría entonces que imaginar a un pueblo de Chignautla asentado en el lugar que actualmente tiene, con una extensión territorial que no es posible definir ante la dudosa autenticidad de los documentos que constan los “límites y linderos” del pueblo.

Ahora bien, si mantenemos el supuesto de que Chignautla ya había tenido una congregación previa podría entenderse el por qué actualmente se encuentre al pie del cerro. Este asunto lo trataremos de explicar a continuación:

1) Es una pena que no contemos con documentos que nos dieran los pormenores de la congregación, ya no digamos de Chignautla, sino de Teziutlán mismo, pues de ahí podríamos despejar muchas dudas. La más importante de ellas sería saber si realmente Chignautla fue o no nuevamente desplazado en el segundo periodo congregacional. Ahora bien, supongamos que Chignautla haya sido desplazado de un primer reacomodo en la segunda etapa congregacional que se inició en 1598 con el virrey Gaspar de Zúñiga y que en el año de 1608 se hablaba de un “pueblo viejo” de Chignautla y otro de Simpacó.

2) La construcción de la iglesia también nos presenta algunos elementos que mantienen nuestra hipótesis; por ejemplo, en la mayoría de los textos que tocan temas muy generales en cuanto a la historia de Chignautla, dicen que la iglesia erigida en honor de San Mateo Apóstol data del siglo XVI por influencia franciscana.⁴⁵ Desde luego que el dato anterior nos haría suponer que Chignautla se encuentra en su asentamiento actual desde el siglo XVI, y que por lo tanto, su congregación se realizó en la primera etapa y no en la segunda. Pero gracias al trabajo de la autora Slade Doren, sabemos que la iglesia de Chignautla se terminó de construir en el año de 1720.⁴⁶

3) Tomando en cuenta el dato anterior, podemos saber que veinte años después de su separación de Teziutlán tuvo su iglesia, lo cual quiere decir que antes de esa fecha no

⁴⁵ Secretaría de Gobernación, *op. cit.* p. 314; A. León Fortino, *op. cit.*, p. 8

⁴⁶ S. Doren, *op. cit.*, p. 35 Más adelante la autora muestra otro dato en donde dice que el santo patrón (San Mateo Apóstol) tuvo parroquia hasta el año de 1908, sin embargo esto no quiere decir que el dato en donde se menciona que su iglesia fue terminada de construirse en 1720 esté erróneo, pues seguramente se refiere a una iglesia “de visita”.

existía iglesia en el pueblo o al menos no contaba con ella por el momento porque seguramente había sido destruida. Sabemos que al ser congregado un pueblo durante el segundo periodo de las congregaciones, “todas las antiguas casas debían estar derribadas, lo mismo que las iglesias, y los terrenos de éstas, bordeados de madera con cruces del mismo material marcando los lugares previamente ocupados por los altares.”⁴⁷ Seguramente Chignautla pudo haber tenido una iglesia de visita después de 1575, pues durante esa época la mayoría de los pueblos *sujetos* comenzó la construcción de sus iglesias, aunque esta debió haber sido derribada una vez llegada la segunda época congregacional.

Es así como se llega a la teoría de que el pueblo de Chignautla se vio afectado por la reactivación del programa congregacional de 1598, ya que a partir de los datos anteriores suponemos que Chignautla fue desplazado no de su lugar prehispánico, sino del que obtuvo en el primer periodo de las congregaciones. En ese caso surge una pregunta: ¿En dónde estuvo el asentamiento de Chignautla luego del primer desplazamiento en el primer periodo congregacional?

Es difícil dar una respuesta convincente a la pregunta anterior; sin embargo, suponemos que el primer desplazamiento del pueblo de Chignautla pudo haber estado más cercano hacía el cerro conocido con el nombre de Tezompa, el cual se encuentra precisamente hacía el sur del territorio del municipio. En la sección séptima del municipio de Chignautla se encuentra el pueblo de Tezompa a las faldas del cerro del mismo nombre. Actualmente se tienen algunos relatos orales sobre el cerro de Tezompa, el cual si bien no tiene la misma importancia que el cerro Chignautla sí se le observa como un lugar en donde ocurren algunos hechos sobrenaturales. Un ejemplo claro de ello es el relato sobre la aparición de una virgen de piedra, la cual no llegó a ser reconocida por la párroco de Chignautla.

2.2 Las leyendas de Chignautla: Su valor histórico

Este es el punto en donde confluyen varios factores que han venido sucediendo en diferentes épocas, y que han creado una serie de leyendas que mantienen viva la historia de Chignautla y une a los chignautecos en torno a un pasado común. No es mi labor ser juez de dichas leyendas así que tomaré de ellas aquéllos elementos que apoyan mi tesis.

⁴⁷ B. García Martínez, *op. cit.*, p. 173

Leyendas como la de “Chignautzin”, “Leyenda del Chignautla” y “Olintetl, gran señor de la comarca”, son algunas de las más conocidas. La Leyenda del Chignautla y la de Chignautzin, están dedicadas al mismo tema, ambas tratan sobre el origen del cerro Chignautla, aunque de formas muy distintas. Estas leyendas fueron dadas a conocer –al menos en forma escrita- en la primera década del siglo XX, de la cual sólo se tomarán algunos fragmentos que apoyan la teoría propuesta de que el cerro Chignautla debió ser el pivote de las relaciones, ya sea de carácter religioso o de poder, dentro del *altepetl* de Teziutlán y el asiento original de los teziutecos y no de los chignautecos, sin que ello signifique que para los segundos no tuvo un valor ritual de la misma forma que para los teziutecos.

El primer párrafo de la leyenda de Chignautzin dice lo siguiente:

“Por las faldas del cerro -que entonces hoy no estaba coronado por las figuras humanas que hoy presenta- los zacatones colosales se erguían como tremendas saetas que intentaban herir el cielo, los pinos, cuyo ocoxalli formaba una mullida alfombra que durante siglos había caído librándose de los caniculares rayos del sol de mayo. Bajo la pomposa sombra de los ilites verdinegros, CHIGNAUTZIN, la hija del *tecuhtli* de TEZIUYUPETLATZINGO, buscaba las dulces y sabrosas zarzadoras con cuyos frutos teñía de rojo sus lindos y provocativos labios y las fresas silvestres que perfumaban su aliento ya de suyo embriagador.”⁴⁸

En el párrafo anterior nos interesa resaltar la existencia de un “señorío” que debió llamarse “Teziuyupetlatzingo”, y que seguramente se trata del *altepetl* de Teziutlán, aunque si bien es cierto que la palabra “Teziuyupetlatzingo” no tendría el mismo significado que “Teziuyotepetzintlan”, es muy probable que sólo se trate de una corrupción de la misma. Párrafos más adelante se menciona el nombre de otras dos “hijas de nobles y distinguidos *yeoyzquiz* jefes de Calpulli”, ellas son IXTAZILIHUITL y XOCHIPATLI, las cuales al encontrarse con Chignautzin “intimaron y recorrieron la llanura inclinada en que hoy se asienta la Perla de la Sierra (Teziutlán)”

Sin lugar a dudas, el lugar en donde transcurren todos los eventos mencionados es en el área donde se encontraban los *calpollin* que daban nombre al *altepetl* de Teziutlán; además, es muy sugerente que el nombre de la hija del *tecuhtli* sea Chignautzin, pues lleva a pensar

⁴⁸ R. Ventura Rodríguez, *op. cit.*, p.19

que posiblemente de ahí tomó el nombre el actual pueblo o quizá haya sucedido lo contrario, que una vez asentados ahí los de Chignautla coronaron con ese nombre al cerro para validar una serie de tradiciones y linajes que mantuviera la unión del pueblo en torno a un pivote de relaciones que es el cerro Chignautla.

Además, el hecho de que las tres mujeres hayan muerto de tristeza en la cima del cerro por la pérdida de sus parejas en la guerra, y que de sus lágrimas hayan nacido los nueve manantiales -más no cascadas- y que además una de esas mujeres fuera Chignautzin, apoya la idea que de ella derivó el nombre del pueblo. Sobre todo porque era la hija del *tecuhtli*.

En el caso de “La leyenda del Chignautla” relata una historia completamente diferente. Inclusive, algunos nombres se llegan a repetir, sólo que ahora los personajes juegan papeles totalmente distintos. Aún así, esta leyenda también muestra elementos suficientes para suponer al cerro Chignautla como punto fundamental del *altepetl* de Teziutlán.

En este relato, aparecen dos datos que conviene resaltar. El primero es que se trata de una leyenda encontrada “en la biblioteca particular de la Familia Camacho Espinosa de los Monteros”. Es un documento anónimo con fecha de 1949. El otro, es que en el escrito se dice que ésta historia fue escuchada “de los labios del viejo cacique chignauteco don José de Rodrigo, digno descendiente del generoso e inmortal príncipe...” Sin duda ambos datos son sugerentes, tanto, que el primero parecería restarle importancia al segundo, puesto que al tratarse de un escrito “a máquina” y “sin autor” podría poner en tela de juicio su autenticidad; sin embargo, al leer la historia completa parece que se trata de una copia de un documento más antiguo, salvo por pequeñas observaciones, empero todas estas son meras suposiciones que por el momento no deben restarle importancia alguna a la leyenda.

Dice así el párrafo inicial de “La leyenda del Chignautla”:

“Que el dios de mis ancestros TONATIUH y su divina consorte TLÁLOC, a su paso por la tierra de los Teziuitl (granizos), donde ella se prendó del joven y apuesto CHIGNAUTL (alma de águila), me permitan describir en breves frases la ‘Leyenda del Chignautla’ que hace mucho años escuché de los labios del viejo cacique chignauteco don José Rodrigo, digno descendiente del generoso e inmortal príncipe...”⁴⁹

⁴⁹ María del Carmen Camacho Espinosa de los Monteros, “Leyenda del Chignautla” en *Tanauatiani el mensajero en Chignautla*, Diciembre 2006, p.4

En el párrafo anterior, observamos que los hechos se llevaron a cabo en la tierra de los “teziuitl” o granizos; obviamente, se trata de *Teziuyotepetzintlan* en donde debieron habitar los “teziuhtl”. Esto se reafirma si observamos algunas líneas más adelante en donde se dice que los hechos sucedieron en “estas tierras cuajadas de praderas color esmeralda, [en donde] se asentaba la majestuosa ciudad de los Teziuitl, donde los dioses de la mitología náhuatl TONATIUH y TLÁLOC, combinaban las fuerzas cósmicas del calor y el frío, cuajando las nubes con lluvias de perlas que caían al suelo convertidos en granizos sobre el pequeño cerro donde se alzaba el *teocalli* erigido en honor a la máxima divinidad TONATIUH (el sol); recibiendo de ahí su nombre de TEZIUHYOTEPETZINTLAN (lugar al pie del cerro del granizo).⁵⁰

Es claro que la historia se desarrolla dentro de lo que debió ser el centro de las relaciones del *altepetl* de Teziutlán, en donde el cerro, que sin duda alguna es el Chignautla, aparece como el pivote de las mismas, máxime porque se dice que en él “se alzaba el *teocalli* erigido” en honor a Tonatiuh. Cuando tuve la oportunidad de subir al cerro Chignautla, observé que la cima donde se halla la estatua de Cristo Rey parece como si hubiera sido hecha a mano. Se trata de una de las cimas más sobresalientes del cerro, e inclusive llega a alinearse con los restos arqueológicos del barrio de Tequimila. Quizá esto sea un indicio que nos demuestra de forma aún más clara, la sacralidad del cerro Chignautla que tuvo en el pasado.

⁵⁰ *Ibidem*



Fig.1 La cima del Cristo en el Cerro Chignautla. Arriba la figura de Cristo Rey. Fotografía del Grupo Cayecualcan.

Sigamos con el análisis del relato. En él se dice que “en ese lugar gobernaba un poderoso y noble señor de sangre real”, el cual tenía tres hijas: Chignautzin, Ixtazilihuitl y Xochilpatli. El único hijo varón era Chignautl. Como podemos observar, los nombres de las tres mujeres son los mismos que en la primer leyenda, aunque ahora aparecen como hijas del mismo padre. Además, el nombre del único hijo varón es muy sugerente; aún más si tomamos en cuenta el desenlace de la historia en la que Chignautl termina por convertirse en el mismo cerro.

De manera que sobran elementos para demostrar que tal leyenda hace referencia al *altepetl* de Teziutlán, no sólo porque se hable de un cerro como un lugar sagrado, o porque se mencione la existencia de un señor o *lahtoani*, sino también porque se hace alusión a los Teziuitl como habitantes del lugar, lo que obviamente se refiere a los Teziutecos. Veamos en las siguientes frases entresacadas del relato: “...la gran incursión y conquista de las maravillosas tierras de los Teziuitl...” o “...Tláloc vagaba por el vasto imperio de los mexicas y los toltecas, llegando hasta donde el granizo caía sobre el pequeño cerro...”, demuestran que las leyendas que actualmente son tomadas como chignautecas, debieron ser también de los teziutecos. De hecho, hoy en día forman parte de su “memoria colectiva”.

En la tradición oral de estos pueblos se aprecian vestigios de relatos originales que mantenían la unidad del *altepetl* mismo. Es probable que se trate de aquél relato mítico-histórico que validaba la posición de un linaje como cabeza del *Teziuyotepetzintlan*.

Pero no son sólo estas leyendas las que nos muestran la existencia del cerro Chignautla como elemento integrador y pivote de las relaciones entre los habitantes del *altepetl*, pues existe otra conocida como “La leyenda de Olintetl”, que de igual forma da elementos suficientes para sostener esta tesis.

La figura de Olintetl en los pueblos orientales de la Sierra ha tomado una fuerza especial, pues a pesar de la existencia de fuentes que nos hablan del actuar de éste personaje al encontrarse con Cortés, en los pueblos nororientales de la Sierra su figura es motivo de exaltación y equívocos. Pueblos como Zacapoaxtla, Teziutlán, Tlatlauquitepec y por supuesto Chignautla, toman la figura de Olintetl como “el gran señor de la comarca”. Dice así el primer párrafo de la leyenda:

“Amanecía el 14 de agosto de 1519; Olintetl había ordenado a sus guerreros la caminata hacia el Chignautla. Se desplazaban por montañas, llanuras, barrancas y colinas. Esas eran las andadas del gran señor de la comarca, Olintetl. Sus hombres se turnaban para cargarle porque los amaban como a su dios.”⁵¹

Si bien Olintetl fue un personaje destacado por el encuentro que tuvo con Cortés, no debió ser el *tecuhtli* del *altepetl* de Teziutlán, sino de Zautla.⁵² Sin embargo, lo que nos interesa resaltar de este relato está en donde se describe lo que Cortés mandó pedir a Olintetl; ahí se encuentran las siguientes frases: “Olintetl señor de la comarca y rey de Teziuhyotepexpan, no envía nada para él; que pida víveres, oro y animales a quien le mandó pisar estas tierras (...) Anda esclavo del hombre rubio, y que al paso que te hagas por el Chignautla, (...) te den tus hermanos comida para ti, nada más para ti, *tameme* del

⁵¹ Rogelio Ventura Rodríguez, *op. cit.*, p.13*

⁵² Olintetl, el cacique de Zautla, los recibió con agrado, pero cuando Cortés le empezó a explicar que venía de parte del monarca a visitar a Moteczuma y le preguntó de quién era vasallo, el cacique le contestó “¿Y quién no es vasallo de Moteczuma?”, con lo que quiso decir que allí era el señor del mundo. Le hizo otra clase de razonamiento, solicitó informes sobre el poder del mexica y la ciudad de Tenochtitlán y, por último, le pidió oro, a lo que contestó que no podía dárselo sin permiso de aquél. Dos caciques trajeron al capitán alguna que otra joya, sin gran valor. Jorge Gurría Lacroix, “La conquista de México” en *Historia de México*, Tomo V, Ed, Salvat, México, 1974, p.953-976, p.964. El personaje de Olintetl aparece en los relatos de Bernal Díaz el Castillo y en la segunda carta de relación de Hernán Cortés; aunque el primero es el que le dedica más líneas, la información proporcionada por los dos es importante, pues nos muestran la magnitud que debió tener en realidad Olintetl.

hombre blanco (...) Y el gran señor de la comarca ordenó: -Sigamos adelante que pronto bajaran a unirse con nosotros Mexcalcuautla, Xiutetelco, Chignautla y Acateno (...) Y llegaron el dios Sol alumbrando su camino y la diosa Luna seguida por estrellas, y desde la altura del Chignautla, Olintetl dio el encuentro con don Hernando Cortés(...) Los cuatro señoríos Mexcalcuautla, Xiutetelco, Chignautla y Acateno, son fieles testigos de la leyenda, la tradición y las guerras en defensa del honor y sangre.”

De este relato nos interesa destacar que, una vez más, se habla de los cuatro señoríos que apoyaban a Olintetl, señor de Teziuhyotepexpan. También en este caso, la figura del cerro Chignautla es mostrada como el escenario en donde se desarrolla la historia. Este tipo de relatos no son los únicos. Existen algunos más que se han transmitido de manera oral. Lo cierto es que la mayoría de las historias que narran el origen del pueblo, la llegada de Cortés o eventos históricos que marcaron sobremanera a Chignautla, tratan de demostrar esa legitimidad histórica ante los demás pueblos como si siempre hubieran estado separados no sólo geográficamente, sino históricamente.

Este tipo de relatos se ven como “tradiciones”, pero no deben quedar sólo en eso. Desde mi perspectiva, estos relatos pueden verse como las reminiscencias de aquél relato mítico del origen del pueblo que estaba asociado al cerro sagrado.

Es una pena que no se conserven más datos acerca de la historia de Chignautla; sin embargo, esperamos que este pequeño esbozo histórico de los suficientes elementos para posteriores investigaciones. Creemos que bajo este esquema sobre el *altepetl* de Teziutlán que hemos creado, queda claro que los hechos que sucedieron en él afectaron a Chignautla por ser parte del mismo, tanto así, que hasta la fecha conservan en muchas de su “tradiciones y costumbres” un vínculo que no debió surgir de la nada.

Un ejemplo de ello, es precisamente la visión que conservan sobre su paisaje ritual, en donde figuran los manantiales, los cruces de los caminos, las barrancas, las cuevas y los cerros, en donde el cerro Chignautla se erige como uno de los lugares con más misterios. A pesar de los cambios que ha tenido la cosmovisión de los chignautecos con el paso del tiempo y la influencia que ha recibido de elementos externos como: la televisión, el Internet, la energía eléctrica, etcétera, aún conserva ese respeto que seguramente debió

tener en tiempos prehispánicos la montaña sagrada, aunque de una manera totalmente diferente.

Durante el régimen virreinal se trató de separar a los indios de sus antiguas creencias por diferentes medios. Un ejemplo de esto es lo que se conoció como “la policía humana”. Sin embargo, lo que sucedió fue que “las sociedades indígenas reeditaron sus antiguas creencias, tanto en el ciclo ritual católico como en los territorios y paisajes de sus pueblos; la dimensión de su antiguo *altepetl* fue desplazada tanto en la nueva traza como dentro del fundo legal.” La muestra más clara de ello es que hoy vemos a los pueblos “trazados en las planicies, al pie del antiguo cerro sagrado y a la orilla de los mismos ríos y lagunas de su ‘gentilidad,’”⁵³ tal y como se encuentra hoy Chignautla y Teziutlán.

Esto es precisamente lo que demostraré en los siguientes capítulos: la relación actual que tienen los chignautecos con su paisaje. Un paisaje que ha cambiado a través del tiempo, pero que de algún modo conserva ese aspecto ritual que hoy se observa como algo mágico y misterioso. Como si le fuera inherente cierta maldad, pero también sacralidad. Según los habitantes de Chignautla, se trata de cualidades que sólo unos cuantos pueden comprender, pero que de alguna manera atañe a todos.

2.3 Definición del paisaje ritual de Chignautla

Para la definición de lo que es el paisaje ritual de Chignautla tomamos en cuenta dos aspectos; el primero se refiere al actual territorio del municipio, sobre todo la parte norte, que es en donde se encuentra el mayor número de barrios y de lugares “sagrados”; el segundo aspecto es precisamente la elección para su análisis de sólo algunas partes del paisaje chignauteco, pues algunos lugares sagrados son más representativos que otros por la enorme carga de fuerzas o seres extrahumanos que se encuentran en ellos.

⁵³ M. Ramírez Ruiz, F. Fernández Christlieb, *op. cit.*, p.162 “Se puede decir que los habitantes de un *altepetl* refundaron su comunidad como si se tratara de un desdoblamiento de su montaña sagrada sobre la traza colonial construida en el valle contiguo, y que la iglesia fue integrada al antiguo cerro sagrado de pueblo viejo a través de un camino ritual e incluso a través de un túnel mítico.” *Cfr.*, M. Ramírez Ruiz, *op. cit.*, p. 191

En un principio y como punto fundamental del paisaje chignauteco tenemos al cerro Chignautla, plenamente asociado con lo sobrenatural. Se dice que en este lugar han sucedido algunos hechos inverosímiles ya sea en su cima, en sus cuevas o en sus manantiales de agua. Los ríos y arroyos son también un elemento importante del *paisaje ritual* de Chignautla, sobretodo aquellos en donde surge el agua, es decir, los manantiales.

Sin embargo, el número de “lugares sagrados” es muy amplio puesto que “en cualquier momento [en Chignautla] los barrios tuvieron claramente definidas y determinadas las cargas [rituales] por alguna asociación del paisaje natural, como [, por ejemplo,] una montaña o un barranco (...); técnicamente cualquier paisaje en el municipio con un significado sagrado, simbólico o social –una cueva encantada, un sitio de aparición, o un manantial natural- es llamado un ‘lugar’”⁵⁴ Es por eso que no estudiaremos todos los “lugares” que existen dentro del municipio, pues al haber una gran cantidad de ellos se necesitaría de un estudio mucho más extenso; por lo tanto, sólo tomaremos aquéllos “lugares” mas destacados por sus fuerzas extrahumanos.

2.3.1 Los “lugares sagrados” de San Mateo Chignautla

Como se ha señalado a lo largo de este capítulo y el anterior, el cerro Chignautla es un lugar lleno de contrastes entre lo sagrado y lo misterioso. En este caso, lo misterioso se entiende como algo maligno. El cerro en sí mismo ya es todo un misterio que funciona como plataforma para la creación de un sin fin de relatos contemporáneos. Un ejemplo es el siguiente:

“Hay versiones, cuentos y leyendas [en] donde se afirma que el cerro del Cristo (Chignautla) fue producto de una erupción volcánica (...) [la cual] sepultó una ciudad prehispánica. Sostienen que este cerro tiene misterios y tesoros ocultos [por lo que los españoles] lo intentaron dismantelar para sustraer esos tesoros ocultos. En esa búsqueda descubrieron metales en los cerros que hoy se conocen como ‘la mina’ [la cual] se ubica en el barrio de Mexcalcutla”⁵⁵

⁵⁴ S. Doren, *op. cit.*, p. 50

⁵⁵ A. Fortino León, *op. cit.*, p.54

Relatos similares al anterior son fáciles de encontrar dentro del municipio. Una de las razones para que esto suceda, quizá sea por la ausencia tan importante de una historia que esté bien documentada y realizada de una manera crítica. Sin embargo, aún así es posible apreciar en esos relatos las reminiscencias de la antigua sacralidad.

Chignautla no es el único lugar, ya no digamos en el estado de Puebla, sino en lo que conformó el territorio mesoamericano, en donde observamos la relación entre el cerro sagrado y lo sobrenatural. Como ejemplo histórico podemos ver en la Mixteca Alta la pintura de la “Relación de Texupa” de 1579. En tal caso “todos los cerros, pero principalmente *Yucu ayuhu* y Pueblo Viejo, perfilan en el mapa la forma del topograma del *altepetl* o *Yucunduta*. (...) Las otras montañas no fueron dibujadas como glifos de lugar, pero tienen la misma dimensión sagrada que les atribuyen su forma: La línea doble de su superficie rellena de color café y sus protuberancias distribuidas en intervalos regulares – de la misma manera que en los códices prehispánicos-, y las flores, los arbustos y los árboles que se hallan en su interior.”⁵⁶

Aunque no existe una pintura del mismo estilo sobre Chignautla, es factible suponer que de haber existido –en el supuesto de que también debió existir una relación de Teziutlán, actualmente extraviada- pudo haber tenido las mismas características, si tomamos en cuenta la sacralidad de los cerros.

Chignautla y Yucu Ayuhu son motivo de relatos similares. En Yucu ayuhu hoy cuenta:

“la gente del pueblo, [que] fue enterrado el rey Camiyuchi después de haber sido ejecutado por los pobladores de Tejupan. El relato dice que este rey venía al frente del ejército de Tilaltongo, apropiándose de las tierras de los *ñuu* que encontraban a su paso hasta que fue hecho prisionero por Tejupan. Tilantongo ofreció rescatarlo entregando una cantidad de oro equivalente a su peso. Los de Tejupan aceptaron, pero condicionaron la entrega del rescate a tres días de plazo. El oro finalmente llegó, pero tarde, cuando Camiyuchi había sido ejecutado. Su cadáver fue enterrado junto con el oro en Yucu ayuhu y desde entonces al lugar se le considera maldito, de modo tal que

⁵⁶ Marcelo Ramírez Ruiz, “Ñuundaá-Tejupan: lugar del azul” en Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI, México, Fondo de Cultura Económica, Instituto de Geografía de la UNAM, p.350-421, p.373

cualquiera que escarbe para hallar el tesoro con el que fue enterrado el rey morirá irremediabilmente.”⁵⁷

En nuestros días, Yucu ayuhu es “El cerro del espanto”. De su cima, “cuenta la gente de Tejupan, baja por las noches una luz que asusta; se oye en sus inmediaciones el llanto de un niño; o se ven fantasmas que vienen de otro mundo (...) Para evitar que al pueblo descendieran los espantos fueron puestas dos cruces, una en el Cerro de la Cruz y la otra en la cumbre de Yucu ayuhu. De acuerdo con las exploraciones arqueológicas de Byland, éste fue el asiento de un pueblo de Tejupan, el cual tal vez fue congregado en la cabecera...”⁵⁸

Hechos muy similares ocurren en Chignautla, en donde, a pesar de la inexistencia de estudios arqueológicos, se conoce muy bien el lugar donde existió un pueblo prehispánico que seguramente debió pertenecer al *altepetl* de Teziutlán (quizás su asentamiento original). Ahí la gente llama de diferentes maneras al cerro, por ejemplo: Chignautla, El cerro del Cristo y “El cerro del encanto”. En Chignautla, la gente cuenta que a la llegada de los españoles los indios del barrio de Mexcalcuautla escondieron todo su oro en una de las cuevas “del encanto”. Y si alguien se atreve a buscarlo, dicen, corre el riesgo de quedar “encantado”; o sea, atrapado en la cueva en cuyo interior hay “un pueblo que tiene todo tipo de frutas y agua fresca”.

De igual forma que en Yucu ayuhu, la gente de Chignautla dice que dentro del cerro existe un “río” y que su agua es la “medicina” que usan los médicos tradicionales para hacer sus curaciones. Por ejemplo, para aliviar del “susto causado por un trueno”. Aquéllos que han asistido con los médicos tradicionales a una sanación realizada en el cerro afirman haber visto la imagen de San Mateo Apóstol en piedra, tal como existe en la parroquia de la actual cabecera, pero con la única diferencia de que la figura que se encuentra en el interior del cerro no tiene cabeza.

Muchos ejemplos como los anteriores serán presentados en los siguientes capítulos. Lo que importa resaltar en esta primera aproximación, es la sacralidad de aquéllos lugares que ahora son vistos como sitios en donde ocurren eventos sobrenaturales y malignos.

⁵⁷ *Ibidem*, p.376

⁵⁸ *Ibidem*, p. 376-377

La iglesia erigida en honor a San Mateo en Chignautla juega un papel muy importante dentro del paisaje chignauteco, pues ella, junto con el palacio municipal y la plaza, forman “el centro del pueblo” o “el centro de Chignautla”. Hasta hace unos treinta años el centro del pueblo estaba asociado únicamente a los mestizos, a los cuales todavía se les conoce como *coyotes*, *gente de razón*, *ricos* o *gente del centro*. Al mismo tiempo, los habitantes del centro ven a los demás como *indios* ó *maceahualme*; es decir, “gente humilde, gente del barrio, gente que trabaja la tierra, gente pobre o naturales”.⁵⁹

La mayoría de los mestizos que habitan en el centro de Chignautla ven la iglesia como un lugar sagrado; sin embargo, no es la misma concepción de sacralidad que le otorgan los indígenas. Ellos creen “que el panteón de los santos reside en la iglesia”, lo ven como un lugar sagrado en el sentido de esa energía que se convierte en poder; aunque también es vista como el lugar “en el que vive el padre y los santos.”⁶⁰

Precisamente la figura de los santos, y en especial la de San Mateo Apóstol, santo patrono del municipio, merecen todas las atenciones posibles, pues gracias a sus “favores” los chignautecos pueden tener años difíciles en cuanto a cosechas, pero siempre saldrán adelante. Para agradecer los “favores” hechos por los santos es necesario celebrarles con una Mayordomía, es decir, una fiesta en honor a un santo determinado, la cual debe ser costeadada por una persona que es precisamente el mayordomo. Se trata de una celebración

⁵⁹ Según encontró Doren en su investigación, los mestizos llaman a los indígenas como “gente indígena o inditos” S. Doren, *op. cit.*, p. 45 Sin embargo, Chignautla no es el único pueblo que presenta ese aspecto de diferenciación entre los pobladores indígenas y los mestizos, pues en lo que es la región nahua de la Sierra - o sea la parte oriental de la misma – se tienen nociones muy similares en cuanto a los términos que usan para diferenciarse entre los pobladores. Lo primero que identifica a todos los pobladores indios de la Sierra Norte de Puebla no es el hecho de ser poblanos, sino el de sentirse y asumirse como “serranos”. Del mismo modo se diferencian de los mestizos concibiéndose a si mismos como “macehualme”, mientras que los mestizos son llamados como los “de la razón” o “koyot”, de coyote. Los indígenas llegan a autodefinirse como “nacos” “para señalar las diferencias entre ellos y los mestizos, con lo cual reiteran su situación de inferioridad.” *Cfr.* Lourdes Báez, *Nahuas de la Sierra Norte de Puebla*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, México, 2004, p.39; mapas; ils.; tabs.; (Pueblos Indígenas del México Contemporáneo) p.9 Existen otros términos similares que se refieren específicamente a Chignautla. En tal caso, la gente del centro es “gente de razón” y la de los barrios periféricos son “inditos”. Estos se hacen nombrar *macehualtintzi* y se refieren a los del centro como: “gente de razón”, “catrines” o “los de Castilla”. *Cfr.* Hugo G. Nutini, Barry L. Isaac, *Los pueblos de habla náhuatl de la región de Tlaxcala y Puebla*. Tr. Antonieta S.M. Hope, Instituto Nacional Indigenista y Secretaría de Educación Pública, México, 1974. p. 463 ils. mapas. P. 193

⁶⁰ S. Doren, *op. cit.*, p. 111

en donde las danzas, los juegos pirotécnicos, el respeto y la veneración se hacen presentes.⁶¹

Cada barrio del municipio tiene su propio santo patrono, al cual le celebran su propia mayordomía en el día indicado; sin embargo, la que tiene mayor realce e importancia es la que se hace en honor a San Mateo. La fiesta en honor a este santo es la de mayor relevancia, pues en ella tienen participación todas las danzas y todos los barrios; durante la procesión de San Mateo “participan todas las asociaciones adoradoras y cofradías de la religión católica. Cada contingente o agrupación lleva consigo un estandarte o pendón como símbolo de veneración religiosa, [mientras] los peregrinos llevan a cuestas una ‘andita’ donde llevan la imagen del [santo] patrono del barrio.”⁶²

La iglesia funciona como un punto de reunión para agradecer al santo patrono mediante fiestas que, tal parece, poco a poco van siendo entendidas de diferente manera. Actualmente se hace una “Semana Cultural” en los días de las mayordomías a San Mateo, y a pesar de que la idea original es preservar sus raíces, estas no son entendidas del todo realmente. ¿Acaso se deba esto a la cada vez más amplia intromisión de los mestizos y la influencia de factores externos?

Otro de los elementos naturales que componen al *paisaje ritual* son las cuevas y los barrancos, lugares en los que generalmente suelen hacer su aparición seres extrahumanos identificados como *duendes*. A pesar de que son tomados como lugares de gran peligro, también son benéficos, pues en ellos se llevan a cabo la mayoría de los rituales de curación. También es necesario recalcar que dentro de todos estos espacios que mencionamos como parte de un *paisaje ritual*, existen otro elemento que podría ser tomado en cuenta aparte, pero que al tener una conexión con la mayoría de las partes, es mejor no apartarlo del conjunto, me refiero al agua. Elemento que tienen una importancia sobremanera para la mayoría de los pueblos indígenas de México.

⁶¹ Los Santiagos, las Guacamayas o Quetzales, los Negritos, los Tocatines, los Coreos, los Toreadores, los Paxtles o paxtudos y las Coyoleras son parte de las danzas que se llevan a cabo en la fiesta de San Mateo. R. ventura Rodríguez, *Costumbres y tradiciones. Fiesta patronal de Chignautla, Puebla, México*, [s.d.] 32 f, ils., mapas. f. 28 Todas estas danzas tienen una historia y un significado que poco a poco se va diluyendo con el paso del tiempo.

⁶² A. Fortino León, *op. cit.*, p. 24

CAPÍTULO 3. LA VISIÓN HISTÓRICA SOBRE EL PAISAJE RITUAL DE CHIGNAUTLA

En el capítulo anterior se esbozó un esquema sobre lo que es el *paisaje ritual* de Chignautla. Ahora, es preciso demostrar de una manera mucho más detallada cuáles son las características de dicho paisaje. Sin embargo, para entender de una forma más clara lo que es el paisaje ritual, es necesario aclarar primero los conceptos de *sagrado*, *profano* y *ritual*.

Según Mircea Eliade, lo *sagrado* es aquello que se muestra *diferente* dentro de una realidad determinada. Es aquello que no pertenece a nuestro mundo, en objetos que forman parte integrante de nuestro mundo *natural*, *profano*.¹ Es así como lo sagrado se le muestra al hombre totalmente contrario a lo profano, por lo que este tipo de manifestaciones de la sacralidad son denominados como *hierofanías*.² Así, cada lugar, momento u objeto sagrado, como una piedra, un cerro, un río o la tierra, pueden ser elementos hierofánicos, los cuales, tienen su aparición en un espacio y contexto determinados.

De este modo es como existen elementos sagrados que pueden ser locales o universales, ya sea un río, una piedra o una cueva; aunque es preciso advertir, que para aquellas personas que tienen una experiencia religiosa, la naturaleza en su totalidad se puede revelar como una sacralidad cósmica, de tal manera que el cosmos en su totalidad puede convertirse en una hierofanía.³ De esta forma, el paisaje natural de un lugar determinado se convierte en algo *sobrenatural*, lo cual demuestra su sacralidad.

Es así como el entorno paisajístico del municipio de Chignautla se transforma en algo sagrado, pues en él existen ciertas fuerzas sobrenaturales y cargas energéticas –en palabras de los habitantes- que lo convierten en un lugar sobrenatural. Empero, sería demasiado aventurado creer que todos los caminos, veredas, barrancos o lugares tienen el mismo nivel de sacralidad que los cerros, los nacimientos de agua y barrancas. Por tal motivo, algunos lugares de mayor significado sobrenatural se diferencian de los demás; por ejemplo, una

¹ Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, tr., Luis Gil Fernández, Ramón Alfonso Díaz Aaragón, México, Editorial Paídos, 1998, p. 15

² El autor define el término “hierofanta” como “lo sagrado que se nos muestra”. Es una palabra que viene del griego *hieros* = sagrado y *phainumai*= manifestarse. *Ibidem*, p.14

³ *Ibidem*, p.15

cueva en donde se llevan a cabo ciertos rituales o una piedra cuya forma determinada provoca que se le tenga cierta admiración.⁴

El hecho de que existan lugares sagrados en el paisaje de Chignautla, no significa que sean lugares totalmente benéficos para el ser humano como se podría pensar; los lugares sagrados –entendiéndolos como sitios con influencia de fuerzas sobrenaturales- también pueden causar desgracias al ser humano, ya sea porque se trata de algo insólito, perfecto, nuevo, singular o monstruoso; motivo por el que se convierten en recipientes de las “fuerzas-mágico-religiosas”. Es de esta forma cómo un lugar tenido por sagrado puede ser un objeto de veneración, pero al mismo tiempo de temor. En sí, esto es una característica de lo sagrado.⁵

Ese temor hacía lo sagrado está estrechamente relacionado con lo *extraño* de las fuerzas sobrenaturales, que a pesar de ser venerables también son temidas. Un ejemplo claro es el agua, que a pesar de ser necesaria para el sustento humano, también puede causar desgracias, como ciertas enfermedades, o la muerte de una persona.

Todos los lugares sagrados no son más que símbolos difíciles de comprender. No obstante, los rituales que se realizan en torno a un determinado lugar, por ejemplo, una montaña, muestran de diferentes formas los significados que tienen estos símbolos –aunque en menor o mayor medida-, pues a final de cuentas, los rituales son acciones en las que una sociedad determinada demuestra cómo comprende y se relaciona con sus elementos sagrados.⁶ Por lo tanto, el ritual en sí mismo “establece un vínculo entre los conceptos abstractos de la cosmovisión y los actores humanos. Al ser una parte sustancial de la religión, implica una activa participación social.”⁷

De esta forma, el territorio de Chignautla se encuentra lleno de hierofanías; de lugares llenos de símbolos que necesitan ser manejados por medio de rituales para poder interactuar

⁴ Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, tr., Tomás Segovia, México, Era, 1972, p.37

⁵ *Ibidem*

⁶ Mircea Eliade afirma que el ritual tiene tal naturaleza simbólica que nunca revelará todo su significado. *Ibidem*, p.33 Desde mi punto de vista, en el caso de la Sierra Norte de Puebla y concretamente en Chignautla, los rituales muestran de una manera más clara cómo los nahuas entienden su mundo, ya sea mediante los rituales de curación o los de pedimento de lluvias que se tratarán más adelante.

⁷ *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México.*, coord., Johanna Broda y Félix Báez – Jorge., 1era Ed., México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, 2001, p.539. ils., p. 17

con ellos. Es precisamente por eso, que se puede llamar al paisaje de Chignautla paisaje ritual, pues se trata de lugares sagrados, sitios en donde habitan fuerzas sobrenaturales; es decir, aquel espacio opuesto al profano. Se trata de territorios que requieren ciertas precauciones cuando son transitados por el ser humano, y la mejor forma de hacerlo es mediante rituales que van de lo más simple a lo más complejo.

3.1 El paisaje ritual de Chignautla

La mayoría de las personas tiene en mente la clara diferencia que hay entre el paisaje rural y el urbano.⁸ El segundo de éstos, se presenta como un lugar en donde la “fábrica urbana” es mucho más amplia que las áreas naturales que hay en él (jardines, parques, centro recreativos, etcétera.); mientras que en el caso del paisaje rural, éste se nos presenta inmediatamente como una imagen totalmente contraria a la del paisaje urbano, pues mientras el segundo es sinónimo de modernidad, tecnología y avance, el paisaje rural se torna como el sinónimo de atraso, que muchas veces se vincula de manera directa con el de ignorancia.

Es en este sentido que los chignautecos entienden y diferencian el paisaje natural del urbano, cuya máxima representación se da en la cabecera municipal. De manera que el centro del pueblo se convierte en la máxima expresión de la modernidad, mientras que los pueblos aledaños –también conocidos como secciones-, son los que más se vinculan al atraso. Los mestizos son inmediatamente ubicados como aquellos que viven en el centro, en la “fábrica urbana”, mientras que los nahuas son los que viven en los alrededores, ahí en donde sostienen una relación directa con su entorno paisajístico.

Los nahuas de la Sierra Norte de Puebla conviven diariamente con su entorno, el cual generalmente está conformado por cerros, ríos, pozos, bosques, barrancas, montes y cuevas.

⁸ El origen de la palabra **paisaje** está asociado con el de **país**, “el cual tradicionalmente ha sido utilizado para referirse a una región, reino, una provincia o un territorio”. El término paisaje fue “utilizado para nombrar a ‘un pedazo de país en la pintura’ que le representa”. En cuanto al término **país**, su origen se encuentra en las palabras **page** (el muchacho que sirve a un señor) y **pagano** (los habitantes de los pagos). “El *page* y los *paganos* eran vasallos al servicio de un señor, ya sea por la entrega de algún servicio personal o por el arrendamiento de las tierra que ocupaban (...) la voz **paisaje** y la **pintura** (...) aparecieron al menos desde mediados del siglo XVI en lengua portuguesa. En castellano, **país** y **pintura** fueron las expresiones más comunes para denominar a los paisajes de la naturaleza.” Marcelo Ramírez Ruiz, “Territorialidad, pintura y paisaje del pueblo de indios” en *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI*, México, FCE, Instituto de Geografía de la UNAM, p. 205-106

Éste espacio es concebido como un “lugar animado en el que coexisten hombres, animales y plantas, junto a una diversidad de entes extrahumanos.”⁹ Este “lugar animado”, se encuentra íntimamente ligado con la actividad principal de los nahuas, es decir, la agricultura. Al tratarse de lugares en donde es factible encontrar fuerzas sobrenaturales, las cuales son responsables directas de muchos de los sucesos que ocurren en la vida de los nahuas, se convierten en sitios de veneración en donde pueden llevarse a cabo rituales para propiciar la ayuda de las fuerzas sobrenaturales que habitan allí.

Actualmente existe entre los nahuas serranos la idea de que todos los seres extrahumanos y las fuerzas sobrenaturales, tienen la capacidad de ayudar al ser humano a resolver los problemas de su vida diaria, pero, al mismo tiempo, pueden ser responsables de ciertas desgracias; por ejemplo, el caer enfermo a causa de un “susto”, el cual puede ser provocado por tener un encuentro involuntario con alguno de estos seres extrahumanos. “Por esta razón, se ven obligados a establecer con ellos una constante interacción a través de la entrega de ofrendas y la realización de prácticas rituales.”¹⁰

Es así como las prácticas rituales se vuelven el medio por el cual el ser humano es capaz de propiciar a los seres sobrenaturales para obtener un beneficio propio; por ejemplo, el pedimento de lluvias a finales de la temporada de secas, o algo más privado, como pedir a los “dueños del cerro” que alivien la enfermedad de alguna persona. Por lo tanto, los nahuas –desde su cosmovisión- viven en un mundo donde las fuerzas sobrenaturales y los seres extrahumanos tienen la capacidad de llenarles de regocijo (con buenas cosechas, por ejemplo) o de propiciarles riesgos a su vida (una mala cosecha o alguna enfermedad de tipo espiritual). Aún con todas estas dificultades, el ser humano es capaz de influir en la decisión que tomen las fuerzas sobrenaturales y los seres extrahumanos dándoles ofrendas

⁹ Lourdes Báez, *Nahuas de la Sierra Norte de Puebla*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, Programa de la Naciones Unidas para el Desarrollo, México, 2004, 39p., mapas, ils., tabs. (Pueblos Indígenas del México Contemporáneo) p.12

¹⁰ Según Lourdes Báez, los entes extrahumanos a los que se dirigen los nahuas de la Sierra de Puebla tienen una superioridad indiscutible sobre los seres humanos, porque los entes extrahumanos tienen “la posibilidad de tránsito a través de todos los planos del universo”. También pueden presentar un comportamiento similar al de los humanos, ya que tienen la capacidad de demostrar un estado de ánimo que puede ser muy cambiante, por lo que “en muchas ocasiones los conduce a satisfacer sus necesidades sin el consentimiento de los hombres y, por ende, a costa de su integridad física y espiritual, sobre todo cuando no son correctamente correspondidos.” *Ibidem*, p.13

mediante acciones rituales, para llenarles de gozo con la esperanza de que respondan con el mismo favor hacia los seres humanos.

Pero, ¿cómo es que los nahuas serranos, a pesar del paso del tiempo, aún son capaces de mantener viva esta visión del mundo que los rodea? ¿Cómo es que los rituales – a pesar de irse perdiendo poco a poco- siguen teniendo gran importancia? La respuesta es sencilla: mediante los relatos orales.¹¹

La mayoría de estos relatos orales hacen referencia al encuentro entre el hombre y alguno de los seres sobrenaturales que se pueden encontrar en alguna parte del paisaje ritual. Por eso, las cuevas, los caminos “reales” o antiguos, los cerros, los nacimientos de agua, los cruces de caminos y los montes, son algunos de los lugares predilectos para que este tipo de hechos se escenifiquen.¹²

Así, el paisaje ritual de Chignautla se convierte en el escenario perfecto para que la mayoría de las historias en torno a los seres extrahumanos se lleven a cabo; por ejemplo, el

¹¹ Según los estudios realizados en Cuetzalan por Alfonso Reynoso Rábago, además de conservar la visión del mundo de los nahuas, los relatos orales tienen de trasfondo una enseñanza que no debe ser tomada a la ligera, pues en la mayoría de los relatos -que nos pueden parecer fantásticos- el actor principal –un borracho, una señora, un viejito, el compadre o el vecino- se encuentra inmerso en un mundo en donde las fuerzas extrahumanas se le manifiestan por haber roto alguna norma moral ante la sociedad; por ejemplo: la bigamia, la infidelidad y la borrachera. Del mismo modo, tienen la finalidad de enseñar cuáles son los riesgos si se llegan a transgredir las normas establecidas por la sociedad. Alfonso Reynoso Rábago y Taller de Tradición Oral del CEPEC, *El cielo estrellado de los mitos maceuales. La cosmovisión en la mitología de los nahuas de Cuetzalan, Puebla*. Vol. I., Prólogo de Pierre Baceugue., México, Universidad de Guadalajara, 238p., mapas.

¹² Los relatos orales tanto en Chignautla como en la mayoría de los pueblos de la Sierra, suelen estar llenos de sincretismos, sean éstos de origen mesoamericano o no; por ejemplo, la idea de un diluvio, la llegada victoriosa de un santo o la aparición de una hermosa sirena con cabellos dorados en medio de una laguna encantada. No obstante, aún encontramos elementos de origen mesoamericano; por ejemplo: serpientes aladas o con plumas, animales que hablan y la presencia de seres extrahumanos que se roban las almas de los demás habitantes o que tienen la capacidad de transformarse en algún animal, tal y como lo observamos en la siguiente cita:

“A través de esta migración fantástica (la que se dio de el imaginario colectivo europeo a América), también América tuvo su medioevo que se mezcló con la cultura urbana y campesina del postclásico mesoamericano. La luna se sincretizó con la Virgen María; Tláloc con San Juan Bautista o con el Demonio; los Tlaloque, servidores del dios de la lluvia, con los demonios menores; de nuevo San Juan con la estrella Venus-Quetzalcóatl, luz del alba; después, Cristo con el Sol; las estrellas con los santos; la Luna y el Sol fueron la Santa Madre y el Santo Hijo, (...) las fabulosas grutas llenas de tesoros de los bandoleros (Alí Babá), se confundieron con las riquezas del *Tlalocan*, paraíso de la reproducción agrícola; los rayos con los ángeles; Quetzalcóatl con Santo-Tomás, apóstol de Indias; el maíz fue la carne de Cristo; la madre tierra la Virgen María; el Arcángel guardián se emparentó con el *Tonal* y el doble animal, (...) el *amocualihécatl*, con el demonio príncipe de las tinieblas; la creencia del cuerpo sin alma con el tonalismo y nagualismo...” Enzo Segre, *Metamorfosis de lo sagrado y lo profano. Narrativa náhuatl de la Sierra Norte de Puebla*, Compilador, Enzo Segre. 1era. Edición, México, Edición de Beatriz Quintanar y Daniel Díaz, INAH, 508 p., (Colección Divulgación), p. 13-19

relato del borracho al que se le “aparecieron los duendes” cerca de las vías del tren, o en una vereda solitaria y oscura, o en el cerro, o en una cueva, o en un puente o cerca de algún manantial. De esta manera es como se puede saber que los duendes suelen aparecerse en este tipo de lugares y en determinadas circunstancias (le ebriedad, la soledad, etcétera). Aproximadamente lo mismo se dice de otros seres extrahumanos, como la Llorona, el Fraile, el Diablo, los Naguales, etcétera.

Es por eso que los cerros, los manantiales (llamados en Chignautla “nacimientos”, por ser los lugares en donde nace el agua), las barrancas, las cuevas, las veredas solitarias, los cruces de caminos y el monte, son tomados como lugares de mucha “delicadeza” por ser peligrosos. De ahí que este tipo de lugares no deben ser transitados a cualquier hora –sobre todo en la noche- y mucho menos si no se tiene el debido respeto, pues, como ya se ha dicho con anterioridad, se corre el gran peligro de sufrir graves consecuencias, como enfermedades espirituales o la muerte. Sin embargo, vale la pena recordar que no sólo se les observa de una manera negativa, pues se trata de los mismos sitios en donde se llevan a cabo los rituales de lluvia o de curación para alguna enfermedad.

Es así como los ríos, manantiales, cuevas, cerros, barrancos, etcétera, conforman el paisaje ritual de Chignautla; un paisaje que se distingue totalmente de aquel en donde se halla la “fábrica urbana”, en donde el más claro ejemplo es el de la cabecera municipal que contrasta sobremanera con el paisaje natural que rodea a los barrios o secciones del municipio, los cuales se encuentran en derredor suyo.

La cabecera municipal se encuentra al norte del territorio de la comunidad. Es ahí en donde se concentra la mayor parte de los asentamientos humanos, mientras que en la parte sur se encuentran en menor medida. A unos 355° con dirección al Noreste desde la cabecera municipal se encuentra el cerro Chignautla, cuyas faldas se hallan a una distancia aproximadamente de 4 kilómetros desde el centro del pueblo. Al lado oeste –a unos pasos de la plaza- se encuentra el centro turístico “Nueve Manantiales”, de donde algunos piensan que el pueblo tomó su nombre.

En palabras de los habitantes, el territorio tiene una forma de cuenca, pues este va de “subida”,¹³ ya que “el municipio presenta una gran diversidad orográfica; al sur, se levanta

¹³ De hecho así es como se distinguen los barrios, los de “arriba” y los de “abajo”.

un amplio pero bajo sistema montañoso, de no más de 200 metros de altura sobre el nivel del valle y culmina en los cerros Soltepec e Hilillo, destaca este complejo por la gran superficie que abarca. A partir del mismo hacia el norte, se presenta un descenso suave, constante e irregular con algunos cerros aislados como el Tezompa, Cacaloapan y Tesivo, hasta terminar con un valle intermontañoso, en el cual se asienta la población de Chignautla y la mayor parte de los poblados del municipio”.¹⁴

Así, el territorio chignauteco se dibuja como una serie de asentamientos urbanos que son abrumadoramente abrazados por una amplia cordillera. Claramente se observa cómo el pueblo se traza sobre una superficie muy irregular, en donde el predominio de lo natural sobrepasa la imaginación del ser humano. De este modo, los chignautecos distinguen claramente entre el espacio en el que ellos habitan y en el que habitan los seres extrahumanos, de tal manera que perciben dos espacios totalmente contrarios entre sí:

“El primero está constituido por la casas, la iglesia, el curato, la escuela y constituye un espacio propio de los humanos donde éstos se encuentran más al abrigo de amenazas negativas. Al contrario el espacio salvaje o sobrenaturalizado del monte, la montaña, la caverna, es concebido como una fuente de fuerza que contribuye a proporcionar al hombre su alimento pero que puede también destruir a toda la sociedad si no se llega a controlarlo. En este espacio salvaje, la vida o la integridad de los hombres están amenazadas. Los hombres pueden ser devorados por las bestias feroces que allí habitan y sus espíritus ser comido por los seres míticos que rondan en esos lugares, como ciertos señores que pertenecen a la tierra...”¹⁵

¹⁴ El descenso va de 3,150 metros sobre el nivel del mar, al sur, 1,990 metros en el valle, al norte. Al noroeste de la planicie, se levanta una alta sierra que se alza más de 600 metros u culmina en [el cerro] Chignautla. Este aumento brusco de altura, le confiere un carácter extremadamente accidentado. *Los municipios de Puebla*, México, Secretaría de Gobernación y Gobierno del Estado de Puebla, 1988, 1178 p., ils., mapas, grafs. (Enciclopedia de los Municipios de México) p.314

¹⁵ El autor Alfonso Rábago en su texto sobre mitos macegales, maneja los términos de *espacio civilizado* y *espacio salvaje*, para diferenciar el espacio habitados por los hombres y aquel en donde la naturaleza y las fuerzas sobrenaturales se encuentran. Alfonso Reynoso Rábago y Taller de Tradición Oral del CEPEC, *op. cit.*, p.203 Aunque no se me informó de manera directa, esta concepción sobre los espacios también la he tomado en cuenta, pues en las constantes pláticas que sostuve con los habitantes del pueblo acerca de las “apariciones de seres de otro mundo”, la concepción de dos espacios totalmente diferenciados se dejaba entrever en sus explicaciones sobre los hechos. Por citar un ejemplo, en una ocasión me contaron una historia acerca de los duendes en la que se mostraba de forma clara de qué manera se hacía esa diferencia entre el espacio urbano y el natural al decir que “los duendes le habían salido a un borracho cuando andaba por las vías, allá donde todo está sólido (solo),” pero que “se fueron cuando llegó a donde había luz”. En Chignautla los únicos lugares con luz son aquellos en donde hay un amplio número de casas, aunque actualmente el

Así queda demostrado cómo dentro del territorio chignauteco existe un paisaje ritual, el cual es contrario a aquel en donde habitan los seres humanos. En el espacio que ocupa el paisaje ritual, es posible obtener beneficios pero también desgracias, ya que se trata de lugares animados por fuerzas extrahumanas o seres sobrenaturales. Y por eso se trata de espacios que deben ser tratados con sumo respeto y con un comportamiento adecuado, sobre todo si se toma en cuenta que, al igual que los seres humanos, los seres sobrenaturales tienen estados de ánimo cambiantes que se pueden apaciguar con regalos y ofrendas.

Sin embargo, dentro de todo el paisaje ritual –que obviamente es inmenso- existen lugares específicos en donde la sacralidad de estos lugares se nota más; por ejemplo: los nacimientos de agua en donde se colocan lavaderos, pues en ellos también suelen haber cruces que el día 3 de mayo son celebradas con misas y cohetes. Empero, ¿Acaso sea el cerro Chignautla el lugar más importante del paisaje ritual del municipio?, esto lo veremos en el transcurso del capítulo.

3.1.1 El *axis mundi* de Chignautla

Hemos visto que el cerro Chignautla ocupa un lugar primordial dentro del paisaje ritual chignauteco, pues se trata del lugar sagrado por excelencia. La gente del lugar dice que a través de sus cuevas se puede llegar a “un pueblo muy bonito”. Y que es el sitio donde se encuentran grandes tesoros resguardados por una serpiente de gran tamaño y de enormes alas. También dicen que hay pequeños *rayos* (seres sobrenaturales similares a niños de pelo crespo y rubio) y duendes. En el cerro se celebran un gran número de rituales durante todo el año, ya sean católicos o paganos.

La morfología que presenta el cerro ha funcionado como punto de partida para la creación de algunas leyendas (ver apéndice 1), las cuales nos relatan cómo tres doncellas, tras saber la muerte de sus amantes que se hallaban en guerra, murieron de tristeza y quedaron tendidas en la cima del cerro. Sus lágrimas se convirtieron en los manantiales que nacen del cerro. O aquel otro relato que cuenta cómo un guerrero se sacrifica por su pueblo, por lo

alumbrado público se ha extendido a lugares que hasta hace unos diez años todavía eran “complicados” de caminar.

que su persona quedó petrificada convirtiéndose así en el cerro Chignautla para que fuera venerado.

No es sorprendente que el cerro Chignautla todavía se caracterice por estas leyendas. Es conveniente recordar que en el pensamiento mesoamericano, la montaña tuvo una gran importancia al ser considerada como el lugar de origen, ya fuera del sustento o del mismo ser humano. Es así como puede verse al cerro Chignautla como la expresión del arquetipo de *Tonacaltepetl* o de *Chicomoztoc*.

Sin embargo, el hecho de que el cerro Chignautla sea -desde mi perspectiva- un espacio que encarna a escala el cosmos entero, no significa que la sacralidad de los barrancos o pozos de agua queden de lado, sino al contrario, ya que estos lugares funcionan como “réplicas” del cerro sagrado.¹⁶ Es por eso que en estos lugares la gente –sobre todo aquéllos que aún conservan sus creencias más antiguas- también realiza sus rituales para pedir favores a las fuerzas extrahumanas:

“[En estos sitios] suelen congregarse en días particulares del ciclo de fiestas los habitantes de la región para rendir culto a las deidades o a los antepasados. [Pues éstos] son lugares de culto, especiales para ofrendar y elevar oraciones, propicios para realizar peticiones a los seres sobrenaturales, especialmente a las deidades o santos relacionados con la lluvia, con el agua, con los vientos y la fertilidad. También en esos lugares suele practicarse la medicina tradicional y limpiezas para erradicar malos aires.”¹⁷

Aún hoy algunas personas realizan ciertos rituales, sobre todo de curación, en algunos ríos, manantiales y cuevas del cerro, aunque la mayoría de las veces suelen hacerlo en éstas últimas. Sin embargo, parece que los rituales de más importancia, como la celebración de la Santa Cruz el 3 de mayo, se han ido perdiendo, pues hasta hace unas tres décadas la gente solía asistir al cerro –en la cima donde actualmente se encuentra una figura de Cristo- para vestir y ofrendar a las cruces que se encuentran allí.

¹⁶ “Así, la montaña tiene réplicas e imitaciones que la sustituyen. Esos son lugares encantados de comunicación con lo trascendente, morada de los dioses y ancestros, lugar de origen, ‘puertas al otro espacio-tiempo’. En el imaginario colectivo, esas puertas están custodiadas por un ser sobrenatural perteneciente al mundo serpentino. Hallamos salvaguardando el espacio a una serpiente enorme que impide el acceso por la ‘puerta’, o una deidad del agua como ‘el señor del monte’, el ‘dueño de los animales’ o el Diablo (casualmente cumpliendo funciones relacionadas con el agua y la fertilidad) morador de ese lugar.” Francisco Castro Pérez, Ligia Rivera Domínguez, *Atlixouhquican. La tierra de los axalapascos encantados*, México, 2006, SEDESOL, BUAP, p.X., p. 102., ils., tabs., p.41-42

¹⁷ *Ibidem*.

Lo importante es que aún en nuestros días, los cerros mantienen su importancia. Aquella que les ha sido heredada desde tiempos anteriores a la conquista. Por eso es posible hallar entre los chignautecos concepciones tan similares a las antiguas acerca de la montaña. Tales concepciones transforman a la montaña en *axis mundi*: morada de los dioses y los hombres, lugar de origen y destino final tras la muerte, bodega de semillas, depósito de agua y camino al mundo divino.¹⁸

La montaña como *axis mundi*, es el lugar en donde “se concentra la fuerza [que fluye de arriba hacia abajo] y desde donde se despliega el universo en dos direcciones: en dirección vertical con veintidós capas en donde nueve pertenecen al cielo (Chicnauhtopan), cuatro pertenecen a la tierra (Tlaticpac) y nueve bajo la tierra (chicnauhmiclan). Es así como la montaña sagrada aparece relacionada con el cielo, la tierra y el submundo mediante un eje conector colocado en el centro del espacio.”¹⁹

Este eje conector entre los tres niveles del universo es el mismo “que facilita la libre circulación de los seres sobrenaturales (deidades, espíritus de los muertos, los ancestros) por el cosmos, y conduce al otro mundo, al espacio/tiempo divino.”²⁰ Es por esta razón que la montaña se concibe como un lugar en donde es posible tener acceso al otro mundo, aquél en donde se encuentran las fuerzas extrahumanas o los seres sobrenaturales. Sin embargo, no sólo la montaña cumple con esta función, aunque sea el elemento simbólico más destacado. Sus réplicas, como ya se había mencionado, son las barrancas, los pozos de agua, las cuevas, etcétera. También estos aspectos del paisaje funcionan como *puertas al otro mundo*. Y todas ellas le están prohibidas al ser humano, excepto a aquellos que están preparados, como los curanderos o los brujos.²¹

El cerro Chignautla es un lugar que se ha colocado en el imaginario colectivo de los habitantes, y una de las muchas razones para que eso haya sucedido es el hecho de que en

¹⁸ *Ibidem.*, p.43

¹⁹ *Ibidem.*, p.44

²⁰ El autor Francisco Castro Pérez, denomina a estas entradas al mundo divino como “puerta de los cielos”. *Ibidem.*

²¹ “La formación de ríos bajo la superficie terrestre ha permitido imaginar la cueva como ‘puerta’ que conduce al submundo; ingresar a estos espacios requiere de una preparación ritual, pues se trata de un lugar sagrado, punto de encuentro con el mundo sobrenatural. Ahí solían realizarse prácticas curativas durante la época prehispánica, pero en el mundo moderno esa función se mantiene.” *Ibidem.* p.46

él se encuentran los llamados *encantos*.²² Los chignautecos denominan encantos a aquéllas cuevas en cuyo interior existe un manantial. Estos lugares además de ser propicios para llevar a cabo rituales de curación, también son puertas a otro pueblo en donde se pueden escuchar las danzas o el repicar de una campana. Es un lugar en el que abundan el maíz, la vegetación y los animales durante todo el año.

También se dice que es el lugar en donde se generan las nubes y se forma el “hielo” que caerá a la mañana siguiente y que amanecerá con sus tres cimas totalmente despejadas. En las cuevas se llevan a cabo todo tipo de rituales curativos e inclusive rituales públicos – aunque quizá éstos en menor medida-, para otorgar las ofrendas a las fuerzas extrahumanas. Es así como el cerro Chignautla cumple la función de eje conector entre los tres niveles del universo: a) nos puede conducir a un pueblo de abundancia y regocijo a través de las cuevas (*Talokan*); b) en él pueden hacerse propicias las fuerzas extrahumanas para que den favores a los hombres; c) además de que en su cima se crean la nubes (*Ilhuícat*). Los hombres pueden llegar a las puertas que se encuentran en el punto medio, entre el cielo y el submundo, es decir, en la tierra (*Tlaticpac*).

El cerro Chignautla tiene la función de *axis mundi*, aunque esta concepción no es del conocimiento de todos los chignautecos, sobretodo de los mestizos, que más bien le dan al lugar un carácter “misterioso”. Esta apreciación cada día parece estar más cerca de la ideología del chignauteco, sea o no de origen netamente indígena.

Como un ejemplo de lo anterior tenemos la siguiente cita:

“Hay versiones, cuentos y leyendas [en] donde se afirma que el cerro del Cristo (Chignautla), fue producto de una erupción volcánica, [la cual] sepultó a una ciudad prehispánica. [Algunas personas] sostienen que este cerro tiene misterios y tesoros ocultos, [por lo cual, los españoles] lo quisieron dismantelar [para así] sustraer eso tesoros ocultos.”²³

Esta es la clara muestra de por qué Chignautla es considerado por sus mismos habitantes como un pueblo sin historia. El desconocimiento, la falta de estudios concienzudos acerca del lugar y la gran –y cada vez más creciente- influencia del exterior, han traído como

²² Un caso similar ocurre en el pueblo de Aljojuca en el estado de Puebla. Ahí, la gente suele llamar a las lagunas que se encuentran en el pueblo “encantos”. *Ibidem.*, p.40

²³ Fortino Ángel León, *Tradiciones y costumbres de Chignautla*, México, [s.d], 86p. ils., mapas. p.54

resultado la pérdida del conocimiento de ciertos conceptos que, a pesar de estar presentes ya no son comprendidos del todo. Esta situación genera todo tipo de especulaciones en torno a las tradiciones del pueblo, las cuales cada día pierden algo de su antiguo significado, al menos aquéllas que hasta la década de los años setenta estaban muy vivas gracias a la poca influencia mestiza.

Sin embargo, aún hay personas –sobre todo las de mayor edad- que todavía conservan esa antigua cosmovisión. Son aquéllos que luchan porque las tradiciones se lleven a cabo “como deben de ser”. Son las mismas personas que, a pesar de todo, han sabido mantener sus relatos orales, sus creencias acerca de los rituales y, lo más importante, han sabido proteger al paisaje ritual y las fuerzas divinas que habitan en él de la influencia mestiza.

El paisaje ritual de Chignautla debe ser entendido desde su pasado, pues a partir de él se pueden llegar a explicar sus manifestaciones actuales.

3.1.2 La cosmovisión de los serranos

La cosmovisión es la “visión en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven, y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre.” Por lo tanto, aquella persona que se decida estudiar la cosmovisión de un lugar o pueblo determinado tendrá que “explorar las múltiples dimensiones de cómo se percibe culturalmente a la naturaleza.” Es decir, que se estudie a la naturaleza en relación con lo geográfico, climático y astronómico.²⁴

A menudo se piensa que al hablar de la cosmovisión de un grupo social determinado, se hace alusión a la visión del mundo que dicho grupo social ha tenido a lo largo de su historia. Sin embargo, esto no es así pues “la cosmovisión no es eterna ni inmutable; y es uno de los problemas por investigar cómo ésta se modifica a través del tiempo y en

²⁴ Cabe aclarar que, a pesar de que el término cosmovisión se vincula con la visión religiosa del ser humano y su entorno en un lugar determinado, no quiere decir que el estudio de la cosmovisión abarque el estudio de la religión en sus más amplia explicación, al contrario, el estudio de la cosmovisión sólo abarca el análisis de las ideas de un pensar religioso. Johanna Broda y Félix Báez –Jorge, *op. cit.*, p.16

distintos contextos sociopolíticos. Habrá contradicciones internas e incongruencias lógicas, precisamente porque la cosmovisión es un producto histórico colectivo.”²⁵

Es así como observamos a la cosmovisión de un pueblo como un ente histórico y no como un elemento estático e inalterable. Otra característica importante de la cosmovisión, es que esta es única, puesto que pertenece a una sociedad bien definida y, a pesar de que puede tener ciertas similitudes con las de otras sociedades, jamás será idéntica a otra. Por tal motivo, podemos hablar de una “cosmovisión serrana”, siempre y cuando tomemos en cuenta que cada uno de los pueblos que conforman a la Sierra Norte de Puebla, tiene su propia cosmovisión. De manera que el pueblo de Chignautla al pertenecer a la Sierra Norte de Puebla, comparte muchos elementos con aquellos pueblos que la conforman, al mismo tiempo que tiene su propia identidad.

En la cosmovisión de los pueblos serranos se aprecia su “unidad [con] las expresiones de la cosmovisión mesoamericana, desde el culto estatal de las jerárquicas sociedades prehispánicas, hasta la acción ceremonial en las comunidades indígenas o campesinas actuales.”²⁶

Es así como en Chignautla, al igual que en la mayoría de los pueblos serranos, los habitantes han incorporado elementos cristianos a su cosmovisión nativa a lo largo de la historia. Sin duda alguna, el momento más oportuno en donde podemos observar esto es en las celebraciones católicas que se realizan durante todo el año. Sin embargo, en la vida privada este sincretismo es aún más obvio.

Sin lugar a dudas, es importante saber –en la medida de lo posible- cuál es la herencia de la cosmovisión antigua de los chignautecos, para así comprender de una manera más íntegra su visión del mundo. Es así como el trabajo de investigación bibliográfica y el trabajo de campo hacen posible llegar a esa meta.²⁷

²⁵ Catharine Good Eshelman, “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.*, Ira Ed., México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, 2001, p.239-297., ils., mapas., p. 240

²⁶ *Ibidem.*, p.242

²⁷ Quiero agradecer al Grupo Cultural Cayecualcan del pueblo de Chignautla, por su valiosa ayuda que, de una manera desinteresada, me proporcionaron en todo momento para la realización de nuestro trabajo de campo, así como también, por sus valiosas aportaciones que hicieron a lo largo de la realización de este trabajo, del cual son parte fundamental.

i) Visión antigua de las cosas

En la cosmovisión antigua de los nahuas, el mundo vertical se componía de trece cielos y nueve infiernos. Los infiernos estaban íntimamente ligados con la región de los muertos, mientras que los cielos nahuas eran concebidos como “regiones cósmicas superpuestas y separadas entre sí por una especie de travesaños, que constituían al mismo tiempo lo que podríamos llamar pisos o caminos sobre los cuales se movían los varios cuerpos celestes.”²⁸

Pero el universo también se componía de cinco rumbos (norte, sur, este, oeste y el central). De *Ometeotl* (dios de la dualidad) surgieron los cuatro primeros dioses, los cuales se relacionan con un elemento, un color y un rumbo del universo.

“...el *Tezcatlipoca* rojo en el lugar del oriente, *Tlalapan*, la región del color rojo; el *Tezcatlipoca* negro con la noche y la región de los muertos, situada en el norte; *Quetzalcóatl*, noche y viento, con el oeste, la región de la fecundidad y la vida y por fin el *Tezcatlipoca* azul-personificado por el *Huitzilopochtli* azteca en *Tenochtitlan*- ligado con el sur, la región que se halla a la izquierda del Sol, cada uno comenzará desde su centro de acción, situado en uno de los cuatro rumbos del universo.”²⁹

Estos cuatro dioses luchan entre sí “por ganar una posición [privilegiada y] así dictar el destino del mundo, [cuando] las fuerzas del universo [fueran] puestas en movimiento.” Esas fuerzas explicaban la destrucción y el nacimiento del mundo, los acontecimientos naturales, cósmicos y eventos humanos. Así, una vez que la existencia humana estuviera desgastada, había que participar con los dioses para poder mantener un balance entre las fuerzas del universo; los sacrificios humanos realizados en las ceremonias dedicadas a los dioses estaban encaminados a ello. Es así que el ofrecerles una vida humana a las deidades antiguas, significaba participar en el propio destino de los hombres.³⁰

En la mitología nahua, *Tamoanchan* es el lugar de la creación desde donde la pareja divina Ometecuhtli y Omecíhuatl “envían el germen anímico del niño al vientre de la madre.”³¹

²⁸ Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, Pról. Ángel María Garibay K., 10ª edición., México, 2006, UNAM., Instituto de Investigaciones Históricas, 461p. ils., p.114

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Doren L. Slade, *Making the World safe for existence. Celebration of the saints among the Sierra Nahua of Chignautla, Mexico*, Ann Arbor The university of Michigan Press, 1992, 271 p. ils. Grafts. Mapas. p.55

³¹ Miguel León-Portilla, *op. cit.*, p.97 Según apunta fray Bernardino de Sahagún, una vez que una criatura había nacido y la partera ya lo había limpiado con agua además de haberle quitado el cordón umbilical, éste era presentado a todos sus familiares, quienes le decían todo tipo de palabras bonitas; en algunas de estas se hace mención de *Tamoanchan*, el lugar en donde se creó al niño, dice así: “Habeis sido formado en el lugar

Fue en *Tamoanchan* en la época del tiempo primordial, donde los dioses alimentaron a los hombres con el maíz, el mismo que *Quetzlcóatl* tomó del Tonacaltepetl. A un lado está el lugar de la muerte: el *Tlalocan*. Este es “una montaña hueca llena de frutos porque en ella hay eterna estación productiva. A su interior van los hombres muertos bajo la protección o por el ataque del dios de la lluvia; los caídos por el golpe del rayo, los ahogados, los bubosos, los hidrópicos, cualquiera que haya perecido por mal de naturaleza acuosa.”³²

i.i) El origen del hombre

Aquel germen anímico que la pareja suprema o el dios de la dualidad enviaba desde *Tamoanchan* al vientre materno, era una *sustancia sutil* que López Austin denomina como “alma”. De este modo, en la cosmovisión de los antiguos nahuas, todos los seres mundanos tenían dentro de sí un “alma”, resultado de una parte de la *sustancia divina* o sutil que *Ometeotl* enviaba desde *Tamoanchan*. Para el hombre mesoamericano, esta sustancia divina había penetrado en los seres humanos al momento de la creación cuando el cielo y la tierra se separaron.³³

La constitución de todos los seres divinos y mundanos derivaba de la diosa original, acuática, caótica y de figura monstruosa. Una entidad cuya “naturaleza original se conservó en la parte inferior del cosmos; la parte superior, en cambio, adquirió las características masculinas.” Esta diosa sería separada, lo cual daría origen al tiempo.

Una vez separada la diosa, se mantuvo así por cuatro postes, árboles u hombres (según la fuente de que se trate). La colocación de estos cuatro postes fue de suma importancia, pues con ello se dio inicio al transcurrir tiempo. Estos postes o árboles funcionaron como “caminos de los dioses porque por su tronco hueco correrían y se encontrarían las esencias divinas opuestas que eran los flujos de las dos mitades del cuerpo del monstruo.” Fue así

más alto, donde habitan los dos supremos dioses, que es sobre los nueve cielos.” Cfr. *Historia general de las cosas de la Nueva España. Primera versión íntegra del texto castellano conocido como Códice Florentino*. Introducción, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, México, 1989, CONACULTA, Alianza, 2 vol. Vol. II., p. 421.

³² Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, 1era ed., México, 1994, 261p., ils., (Sección de obras antropológicas) p.9 Información similar sobre el *Tlalocan* nos proporciona la autora Adela Fernández, en donde dice que el *Tlalocan*, es el paraíso del dios de la lluvia, lugar donde jamás se agota, sitios de la abundancia. Cfr. *Diccionario ritual de voces nahuas. definiciones de palabras que expresan el pensamiento mítico y religioso de los nahuas prehispánicos*. Ed. Panorama, México, 1985, p. 148.

³³ *Ibidem.*, p.17

como los dioses del cielo y los del inframundo tuvieron la oportunidad de encontrarse, aunque esto representara un pecado, puesto que no debían volver a unirse las dos partes de la diosa ahora separadas. El pecado de los dioses daría origen a un elemento de suma importancia para la vida los hombres: el tiempo.³⁴

Antes de la separación de la diosa el correr del tiempo no existía, todo era un constante presente. Al momento de la separación, en la parte de arriba, en los pisos celestes (*Chicnauhtopan* o *Ílhícat*) y en la parte inferior, en el inframundo (*Chicnauhmiclan* o *mictlan*) quedó el constante presente, pero “el viaje de sus fragmentos [a través de los cuatro postes] (...) producía el correr temporal en las capas intermedias, en Tlaticpac, el mundo habitado por el hombre.”³⁵

No obstante, tras haber dado paso al correr del tiempo, en la tierra aún no existían las cosas mundanas, entre ellas, el hombre. La existencia de los seres mundanos sólo sería posible hasta que el Sol apareciera y los dioses perecieran con ello. Es así como el Sol recibiría “culto como el ‘señor de lo creado’, pues su aparición permitió que, con la muerte de los dioses, naciese todo el mundo.”³⁶

La muerte de los dioses no fue en vano, pues con ella se dio el paso de lo puramente divino a lo mundano. “Habían muerto para existir permanentemente en el mundo creado, aunque enclaustrados. [Así,] los dioses habían muerto en el mito para permanecer en el interior de los seres creados. Su sustancia divina ‘muerta’, era el fundamento de la creación de cada uno de los seres mundanos. Al morir, se habían convertidos en las esencias -en las ‘almas’- de las piedras, de los minerales, de los árboles, de las plantas, de los vegetales, de los seres humanos, de los astros, (...) [por lo tanto], los seres de este mundo eran en parte dioses enclaustrados, cristalizados, limitados en su poder.”³⁷

³⁴ Dice López Austin: “por el interior de los postes huecos viajaron los dioses procedentes del cielo y de las profundidades de la tierra. Su encuentro fue pecaminoso. No debían volverse a unir las dos partes del cuerpo de Cipactli. Los dioses de arriba y de abajo eran fragmentos del cuerpo dividido de la diosa, y el connubio era la violación de la separación original. El pecado, sin embargo, fue productivo, porque de la unión de los dioses del cielo y del inframundo nació el transcurso del tiempo. *Ibidem.*, p- 19-20

³⁵ *Ibidem.*

³⁶ *Ibidem.* p. 22

³⁷ El hecho de que los dioses hayan muerto, no significa que hayan dejado de existir, pues para el hombre mesoamericano, los dioses podían tener presencia en múltiples lugares del cosmos. Ellos podían mantener su existencia eterna en los diferentes pisos del cielo y del inframundo a pesar de tener participación en aventuras cósmicas y morir en ellas. *Ibidem.*, p.22-23

i.ii) La composición de los dioses

El cosmos del hombre mesoamericano se compone de dos materias. En términos utilizados por López Austin, se trata de una *sutil* y otra *pesada*. Los dioses están conformados por la materia *sutil*, la cual es casi o totalmente imperceptible, mientras que los seres mundanos están conformados por materia *pesada* que, a diferencia de la primera, se percibe a través de los sentidos. Sin embargo, dentro de la composición de los seres mundanos también se encuentra algo de la materia *sutil* de los dioses. Se trata de lo que se entiende como “alma.”

Esta porción de sustancia *sutil* les fue concedida a los seres mundanos gracias a la muerte de los dioses en el instante del primer amanecer. No obstante, los hombres distaban de ser igual que los dioses, pues la mayor diferencia entre unos y otros es que mientras los dioses eran inmortales, el ser mundano no.³⁸

Así, la gran variedad de seres mundanos encuentra su explicación en la enorme diversidad de dioses del antiguo panteón prehispánico. Esto quiere decir que cada uno de los seres mundanos tiene alguna característica que en algún momento fue *original* de algún dios. Por lo tanto, no hay una evolución en los seres mundanos, ya que esa esencia divina original se va transmitiendo de generación en generación. No obstante, ello no significa que la sustancia divina no pueda cambiar, pues basta con la intervención de alguna otra sustancia divina para modificar la primera.³⁹

Es por eso que el hombre mesoamericano tenía un enorme respeto hacía todos los seres mundanos, pues dentro de ellos se hallaba resguardada la esencia divina de algún dios. Y se creyó que esta esencia otorgaba un alma a todos los seres mundanos, incluso a las piedras y las plantas:

³⁸ *Ibidem.*, p.23

³⁹ No se debe pensar que la sustancia divina es la misma, sino al contrario, es muy variada; sólo hay que recordar que existen dioses que son luminosos y cálidos (los que quedaron en la parte superior de *Cipactli*), mientras otros son fríos y oscuros (aquellos que quedaron en la parte inferior). No obstante, no todos los dioses tienen una de estas calidades totalmente definida, pues también hay divinidades que pueden tener ambas.

Por ejemplo Tláloc que es un dios sumamente frío, húmedo y oscuro, en ocasiones porta elementos que son en apariencia contradictorios a su naturaleza húmeda y oscura. El ejemplo más claro de esto es “el rayo”. La calidad del rayo es cálida, pues el es fuego y es luz. El otro ejemplo es el Sol, quien porta un disco en el que se van alternando los rayos con cintas rematadas en chalchihuites, piedras preciosas que simbolizaban el agua, “pues él era el cargado de distribuir sobre el mundo las fuerzas mixtas de los destinos diarios.” *Ibidem.*, p.25

“Sus ‘almas’ son entes caprichosos y sensibles a las ofensas y los halagos. El ‘alma’ ofendida de un árbol puede provocar que todo su cuerpo caiga sobre el hombre que lo derriba con el hacha; quien corta un árbol debe hablarle previamente para hacerle comprender las necesidades que lo obligan a cortarlo. Esta capacidad volitiva y el margen de acción de las ‘almas’ de todas las criaturas explican que en el manejo de lo sobrenatural el mago pretenda convencer o disuadir a las interioridades invisibles.”⁴⁰

La sustancia divina a la que se refiere esta explicación tiene 4 características fundamentales, según López Austin:

- 1) “La división permite que un mismo dios esté simultáneamente en múltiples lugares.” El ejemplo más claro es que un dios puede estar en el cielo o en el inframundo y, aún así, estar dentro de los seres mundanos que tienen su esencia.
- 2) La sustancia divina separada puede ser reintegrada a su fuente divina original. Por ejemplo, la muerte del dios-hombre.
- 3) “La separación de sus componentes permite entender la existencia de una advocación divina a partir de un dios original; por ejemplo, de la sustancia del dios Quetzalcóatl derivan dos de sus advocaciones: Ehécatl, el señor del viento, dios negro, nocturno, frío, tenebroso, armado de una espina de sacrificio ensangrentada, y Tlahuizcalpantecuhtli; el dios luminoso de la primera luz del día.”
- 4) La sustancia divina es “mutable”. Por ejemplo, el cambio que se da en ella con el paso del tiempo. Conforme transcurre la vida de una persona, puede tener un encuentro con otras sustancias divinas a la que podría asimilar o rechazar. Por eso es que en muchas ocasiones uno o varios dioses poseen el nombre de uno solo; por ejemplo *Quetzalcóatl* y *Xiuhtecuhtli*, quienes al amanecer recibían el nombre de *Tlahuizcalpantecuhtli*.⁴¹

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ De este modo se puede entender, cómo es que los dioses actúan mediante ciclos en los cuales pueden tomar elementos de algún otro dios. Por eso, cada día tenía a un dios designado y su sustancia divina era la que surtía efecto durante todo ese día; de este modo es como comienza a estructurarse un calendario. *Ibidem*, p. 25-26

i.iii) La composición de los seres mundanos

Ya vimos que los seres mundanos se componen de dos tipos de sustancias, una que proviene de los dioses (sutil) y la pesada. Sin embargo, en algunos seres se encontraba más presente la sustancia *sutil* que en otros; por ejemplo, en el agua o en el fuego, pues se honraba a “las llamas como a la persona misma del dios. Se hablaba al agua como si fuese la diosa Chalchiuhtlicue.”⁴²

Es así como se logra comprender que el mundo que rodeaba a los antiguos nahuas era un lugar vivo. Un lugar con el cual se sostenía una relación de respeto, porque todo lo que lo rodeaba se encontraba animado gracias a la sustancia sutil de los dioses. Es por eso que “el agricultor que iba a trasplantar, o el pescador que llegaba al río, o el leñador frente al árbol, o el caminante sobre la superficie de la Tierra, todos – los que sabían el arte de los conjuros- trataban de aliviar su trabajo obrando casi simultáneamente sobre los dos ámbitos, el perceptible y el imperceptible.”⁴³

Es así como surgió la idea de un entorno lleno de vida, el cual merecía ciertos favores (ofrendas) que sin duda alguna se llevaban a cabo en rituales privados, tal como lo describe Fray Diego Durán:

“Mandábanles que saludasen a las quebradas, a los arroyos, a las yerbas, a los matorrales, a los árboles, a las culebras. Finalmente, hacían una invocación general a todas las cosas del monte, haciendo promesa al fuego de le sacrificar, asando en él, la gordura de la caza que prendiesen.”⁴⁴

Aunque el ser humano formara parte del mundo, como ya se anotó, tenía dentro de sí una porción de esta sustancia sutil. Cuando esa sustancia llegaba a encontrarse con otra que no

⁴² *Ibidem.*, p.30, *apud*, Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, 384.

⁴³ *Ibidem.*, p.31

⁴⁴ Fray Diego Durán dice lo siguiente respecto a las herramientas de labranza: “Es de saber que todos los indios en general que eran labradores y gente común, hacían una ceremonia, y era que todos los instrumentos de labrar las tierras, como son las coas y palos agudos con que siembran, y las palas con que cavan la tierra, y los mecapales con que se cargan, y los cacaxtles, que son unas tablas atravesadas pequeñas, metidos en unos palos, donde atan la carga, y el cordel con que las lleva a cuestras, y los cestos en que llevan la carga: todo lo ponían el día de esta fiesta sobre un estradillo cada indio en su casa, y hacíanles un modo de reverencia y reconocimiento, en pago de lo que en las sementeras y caminos les habían ayudado.” Dice algo similar para los jugadores de bolos y pelota: “Venida la ocasión de examinarle en algunas cosas de la fe, supe de él cómo su oficio era jugar a los bolos, y preguntándole si le iba bien con aquel juego, dijo que sí, y que por maravilla perdía. Preguntándole que hacía con aquellos bolos que tan favorables le eran, tanto le persuadí en importuné, que me dijo que antes que saliesen a jugar, ponía los bolos junto a la imagen en un altarcito de su casa y que se hincaba de rodillas, y puestas las manos, les pedía, al modo antiguo, favor en el juego y les ofrecía incienso y comida.” *Ibidem.*, p.23, 31, *apud*, Fray Diego Durán, *Historia de las indias*, I, 79, 260.

fuera asimilable, la persona podía enfermar o morir por un sacrificio.⁴⁵ Cuando el resultado de un encuentro de este tipo era una enfermedad, se podía extraer del cuerpo del enfermo para depositarlas en un “recipiente” –por ejemplo una figura hecha de masa- y dejarlo en cierto lugar para que cualquier otra persona que lo llegase a encontrara enfermara con ello.⁴⁶

La composición anímica de un persona tenía su propia historia; al momento de nacer, obtenía un complejo anímico que iba a transformarse con el paso de las diferentes esencias divinas que constituían el destino y el tiempo. “Dentro del individuo tenía lugar un juego de esencias; la influencia de los dioses convertidos en tiempo se daba como adiciones y restas en el complejo que constituía la unidad del hombre, formado por componentes tan heterogéneos.” Es así como se explicaba el hecho de que un individuo tuviera cambios de humor tan repentinos como la locura, la inclinación hacia el pecado, las habilidades artísticas, etcétera. Todo ello era resultado de la influencia que tenían las sustancias divinas sobre el hombre a lo largo de su vida.⁴⁷

Dentro del complejo anímico interior del hombre se encontraba el *tonalli* –que también puede entenderse como el “alma” de la individualidad del hombre-, mientras que el dios de su tonalli se encontraba en el exterior, razón por la cual en el momento que una persona enfermaba (es decir, que recibía la influencia de una fuerza sutil contraría a la que él poseía), se veía en la necesidad de pedirle al dios de su tonalli que lo auxiliara. Si bien su malestar podía ser fugaz, también podía ser permanente; esto significa que la influencia de algún otro dios-tiempo se estaba alojando en el cuerpo de un individuo causándole una enfermedad. Para lograr su sanación, rogaba al dios invasor –que ahora

⁴⁵ La gran concentración de fuerza divina de un dios puede dar como resultado un milagro, sin embargo, también era causante de peligro pues “como se sabe, una buena parte de los sacrificios humanos era de hombres que habían sido convertidos en recipientes de la fuerza de algún dios. Las imágenes vivas recibían culto en la fiesta y morían cuando esta culminaba.” *Ibidem.*, p.33

⁴⁶ *Ibidem.*, p.35 Actualmente en la Sierra Norte de Puebla, cuando una persona enferma del “mal aire”, es llevado a una serie de curaciones con un médico tradicional, el cual en muchas ocasiones, deja en el lugar de la curación, figurillas de masa o tamales en los que deposita toda la enfermedad; por lo tanto, se torna muy peligroso ir solo a los lugares en los que se realizan las curaciones (cuevas, manantiales, barrancos etcétera), pues es muy posible contagiarse con alguna de las enfermedades que quedaron depositadas allí.

⁴⁷ La heterogeneidad de componentes anímicos producían en el individuo una fuerte lucha de esencias contradictorias que lo inclinaban hacia el pecado o hacia la virtud, y en materia de salud le otorgaban fortaleza o debilidad, lo enfermaban o lo auxiliaban a recuperar la salud perdida. *Ibidem.*, p.40

formaba parte de su complejo anímico- para que retirara las consecuencias nocivas sobre su salud, pero también rogaba al dios de su tonalli para pedirle que lo auxiliara.⁴⁸

Así pues, según la cosmovisión antigua que tenían los nahuas ellos formaban parte de un mundo animado, en donde todos sus componentes estaban conformados en parte por la sustancia de los dioses, la sustancia divina. Por tales motivos, el hombre debía tomar ciertas precauciones al tratar con cualquiera de los seres mundanos (como los árboles o el agua), pues al disponer de ellos, también disponía de la sustancia divina de algún dios. De un modo similar, sabía que podía ser afectado por la influencia de otra sustancia divina de algún ser mundano; por lo tanto, el hombre se mantenía siempre en una lucha constante por mantener un equilibrio entre estas fuerzas.

ii) Visión actual

A pesar del paso del tiempo, la cosmovisión actual de los nahuas serranos es muy similar a la antigua. Sin embargo, se trata de una nueva cosmovisión en la que se integran distintos aspectos culturales. En la actualidad encontramos símbolos católicos dentro de los rituales indígenas, lo cual no significa que los indígenas sean católicos ortodoxos, pues “no distinguen entre elementos europeo-cristianos y elementos indígenas; los manejan en un solo sistema coherente para ellos,” lo que da como resultado la creación de una nueva cosmovisión.⁴⁹

Con el paso del tiempo, en la mayoría de los pueblos serranos –sobre todo aquellos en donde la influencia mestiza cada día se acrecienta más- la transmisión de esos elementos que conforman su cosmovisión se da de una manera informal, por decirlo de algún modo.

⁴⁸ *Ibidem*. Según el vocabulario de Molina, la palabra *Tonalli* significa: calor del sol, o tiempo de estio. *Cfr. Vocabulario En lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. Ed. Facsimile. Estudio preliminar de Miguel León-Portilla. 3ra. Ed. Porrúa, México, 1992, 162ff. (Biblioteca Porrúa) f. 149. Mientras que el diccionario de Cecilio Robelo dice que *Tonalli* significa: Día. *Cfr. Diccionario de Mitología Náhuatl*, Ed. Innovación, Vol. I, México, 1980, 147 pp. Mientras que Adela Fernández, dice que *Tonalli* significa: día, calor y alma. *Op. cit.*, p.162. En cuanto al diccionario de Paul Wolf, el término *espíritu*, tiene su equivalente en lengua mexicana en la palabra: *toonali*. *Diccionario español-náhuatl*, UNAM, México, 2003, p.38

⁴⁹ Catharine Good Eshelman, *op. cit.*, p.260

Por eso “no sólo el investigador, sino los nahuas mismos se enteran casi por accidente de ciertos aspectos de la cosmovisión si están presentes cuando se aborda el tema.”⁵⁰

No obstante, los nahuas de la Sierra de Puebla se encuentran entre los grupos indígenas con menos influencia del pensamiento cristiano, sobre todo por habitar en una zona de difícil acceso al ser este un territorio muy accidentado.⁵¹ Además, cabe recordar que en la Sierra de Puebla “desde épocas antiguas la región se distinguió por su rica heterogeneidad étnica y lingüística, y en ella se produjo un interesante intercambio de creencias y prácticas religiosas, con la particularidad de que durante la colonia no estuvo sujeta a una evangelización directa.”⁵²

Esto no quiere decir –una vez más-, que la concepción actual del universo de los nahuas serranos sea exactamente igual a la de los antiguos nahuas, pues en aquéllos tiempos se “elaboraron complejas representaciones, incluso iconográficas, de la ordenación del cosmos.” Empero, esto no significa que la cosmovisión actual de los serranos no pueda demostrarse en todas sus acciones rituales.⁵³

Los rituales que se realizan actualmente en la Sierra de Puebla mantienen muchos de sus elementos precolombinos gracias a la creación de los llamados *pueblos de indios*; éstos funcionaron como un lugar apartado, en donde los indios recién conquistados pudieron mantener sus rituales paganos bajo la delicada tela de un mimetismo católico:

“Al deteriorarse el cuerpo sacerdotal de la religión mesoamericana precolombina, al desmantelarse su organización ceremonial y reprimirse sus manifestaciones canónicas, los cultos populares emergieron como alternativa a la catequista cristiana, o bien como mediadores simbólicos, que en algunos contextos, terminaron sincretizándose con las imágenes católicas. En el primer caso operaron como claves de la resistencia ideológica, mientras que en el segundo funcionaron como materias primas de una nueva superestructura, construida a partir de la religión prehispánica y el cristianismo colonial, pero distinta de ambas matrices. La religiosidad popular, en todo caso, supone creencias y cultos distantes de la ortodoxia, si bien tales variantes se refieren únicamente a cómo los

⁵⁰ Según Catherine Good, lo más común es que esto se de en pláticas de borrachos, de ancianos, de compadres, etcétera *Ibidem.*, p.287

⁵¹ Para López Austin, otros de los grupos que presentan estas mismas características son: los tzotziles y los huicholes. *Op. cit.*, p.103

⁵² *Ibidem.*, p.104, *apud.*, García Martínez, *Los pueblos de la sierra*, 28.

⁵³ Alessandro Lupo, “La cosmovisión de los nahuas de la Sierra de Puebla” en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, 1ra Ed., México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 335-389. ils. tabs. p. 342-343

pueblos entienden y practican la religión oficial. A las religiones populares les son inherentes los fenómenos sincréticos, y de tal manera, la pluralidad en la que se integran diferentes grupos sociales (nacionales, clasistas, étnicos, etc.), por medio de los variados y fascinantes disfraces de las divinidades. (...) el sincretismo se entiende como fenómeno propio de la religiosidad popular que expresa articulaciones y contradicciones históricamente configuradas.”⁵⁴

En el pensamiento actual de los nahuas serranos el universo presenta una división en planos horizontales,⁵⁵ una superficie plana y finita (*Talticpac*) en la que sobre y debajo de ella existen otros dos planos del cosmos que son: el cielo (*Ilhuicac*) en el que se encuentran los astros y los fenómenos atmosféricos, y el inframundo (*talokan*) en cuyo interior habitan las fuerzas y seres telúricos que mantienen un comportamiento ambiguo respecto del hombre.⁵⁶

En la Sierra Norte se maneja una figura que metafóricamente representa la división del cosmos en tres planos; el fogón del hogar “es considerado la superficie de la tierra, sobre la que se encuentra el cielo; el fuego que cuece los alimentos, réplica del inframundo, remite metafóricamente a donde el Sol nocturno realiza su recorrido diario; es así como este ‘sol’ (...) tiene su equivalente en el sol diurno...” ya que mediante el calor de sus rayos crece el alimento para los hombres. Los tenamastes o tenamaztles que sostienen el comal “...representan los postes que sostienen al mundo.”⁵⁷

Aunque actualmente parece que estos términos se encuentran cargados de connotaciones netamente cristianas; por ejemplo, al cielo se le identifica con la “gloria”, mientras que al inframundo o lugar de los muertos se le ve de forma negativa en cuanto a la moralidad.⁵⁸

⁵⁴ Johanna Broda y Félix Báez Jorge, *op. cit.*, p.21 *apud* Jorge-Báez, 1994, p. 30

⁵⁵ Un ejemplo que da la autora Lourdes Báez son los nahuas de Cuetzalan, para los cuales, el mundo en el que se desarrolla su existencia es conocido como *cemanahuac* “los que está rodeado por las aguas”, Este término se asocia con otros dos; *taltipac* “en la arista de la tierra” y *talmanic* “sobre la tierra plana que se extiende.” Lourdes Báez, *Nahuas de la Sierra Norte de Puebla*, Comisión Nacional para el desarrollo de los Pueblos Indígenas. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. México, 2004, 39p., mapas, ils., tabs., (Pueblos Indígenas del México Contemporáneo) p.10

⁵⁶ *Ibidem.*, p.12

⁵⁷ *Ibidem.* La misma idea de la división del cosmos es manejada por diferentes autores que han realizado estudios en la Sierra Norte de Puebla, por ejemplo Alessandro Luppo quien dice lo siguiente: “...la idea que emerge es la de una superficie plana y finita, sobre y bajo la cual se colocan los otros planos del cosmos: el cielo (*Ilhuicac*), surcado por los astros y los fenómenos atmosféricos, y el inframundo (designado con el término *Talocan*) en cuyas entrañas viven fuerzas y seres telúricos que se comportan de manera ambivalente respecto al hombre.” *Cfr.* Alessandro Luppo, *op. cit.*, p. 342

⁵⁸ Alessandro Luppo, *op. cit.*, p. 342 Sobre la connotación negativa que le dan actualmente al inframundo los nahuas Lourdes Báez menciona algo similar, pues ella dice que al infierno también se le conoce con el nombre de *mictan* y que actualmente tienen una noción negativa de ese lugar. *Cfr.* Lourdes Báez, *Op. cit.*, p.10 Según Cecilio Robelo, “Al mictlán, iban los que morían de enfermedad natural, fueran señores o

Así mismo, afirman que el plano terrestre se encuentra sostenido por cuatro seres extrahumanos colocados en cada uno de los cuatro rumbos del cosmos. A éstos seres se les llega a identificar con ángeles. Esta misma idea se representa metafóricamente en el interior del hogar con los cuatro palos que se colocan en las cuatro esquinas de la casa, a los cuales se les llegan a dedicar ofrendas.⁵⁹

El paso del tiempo ha logrado que la mayoría de los nahuas –sobre todo las nuevas generaciones- vayan dejando de lado la forma antigua de construir sus casas, para así dar paso a nuevas obras mucho más modernas, en donde la especialidad de la misma ha impedido que las metáforas sobre la concepción del universo aún sigan vigentes. Sin embargo, aún es posible encontrar el uso del fogón, aunque éste ya no esté colocado precisamente en el centro de la casa; además, la metáfora del universo intrínseca en él ya no es tan fácil de hallar, sobre todo en las personas que han dejado el uso del mexicano.

Para los nahuas el mundo está lleno de fuerzas sobrenaturales, tanto benignas como malignas; estas fuerzas pueden causarles un gran temor a los habitantes, pero también ayudarlos en ciertas situaciones de apremio. Un mundo en el que habitan los seres mundanos, pero al mismo tiempo se encuentra lleno de espíritus. Dentro de esta concepción, se aprecia claramente el sincretismo actual en la Sierra,⁶⁰ a tal grado, que los mestizos hacen suya también esta visión de un mundo lleno de espíritus y fuerzas sobrenaturales, aunque, obviamente, lo entienden de una forma distinta.

En algunos pueblos de la Sierra existe la noción de que estos espíritus que habitan en el mundo son la razón por la cual existe todo:

maceguales, sin distinción de rango ni riquezas. Era un lugar amplio, cerrado oscuro y con nueve estancias.”
Op. Cit., p.275

⁵⁹ *Ibidem.*, p.343

⁶⁰ Utilizaré la definición de sincretismo que aplica Alessandro Luppo, en donde si bien acepta que un proceso sincrético es aquel en el que se da una síntesis y reelaboración de elementos de la cosmovisión entre dos o más sociedades que se encuentran, lo cual ha venido sucediendo en la Sierra a lo largo de los años, no significa esto haya comenzado con la llegada de los conquistadores españoles a la Sierra, sino que es un proceso que se viene dando desde mucho tiempo atrás.

Los pueblos prehispánicos también fueron actores de procesos sincréticos al existir entre ellos mismos una asimilación y reinención de sus elementos culturales a través de los años. Por eso, para él, la cultura nahua de la Sierra, como la de muchos otros lugares del mundo, es y ha sido una cultura sincrética desde las migraciones de los Totonacos, los Olmecas y Xicalancas y los chichimecas venidos del norte. Se ha tratado, pues, de un proceso de negociación y de intercambio que actualmente continúa con la influencia de maestros, mestizos, sacerdotes, comerciantes; todos ellos procedentes de fuera. *Ibidem.*, p.336

“A partir de sí mismos, los dioses del tiempo primordial dieron origen a lo que existiría sobre la tierra. Estos dioses reciben en la Sierra Norte de Puebla los nombres de antepasados, gigantes, ‘antiguas’, ‘ricos’, ‘aires’...”⁶¹

A estas entidades que crean la naturaleza se les conoce como: *corazones*, *semillas* o *espíritus de las semillas*, e inclusive llegan a recibir el nombre de “dueños”, ya sea del monte, del cerro o de los animales. En Chignautla se habla, por ejemplo, de los “dueños del cerro” o “del monte”. Se trata de centellas, duendes o rayos, según mis informantes nativos, quienes dicen que los “dueños” están encargados de proteger los lugares sagrados como las cuevas de los cerros o los manantiales. La sacralidad de estos lugares no se pone en duda hoy, sobre todo si se trata de la montaña como lugar de los sustentos.

“El depósito y fuente general y principal de todas las ‘semillas’ es la gran montaña mítica del Talokan.” De ahí la enorme importancia que los cerros tienen en la cosmovisión de los nahuas de la Sierra. Por ejemplo, de los cerros y “los depósitos naturales de agua, [se] pueden obtener las ‘semillas’ que se colocan y guardan en imágenes de papel recortado [para los rituales de bendición de semillas], las imágenes de papel se ordenan, y reciben culto en los templos indígenas. Si los hombres no les rinden el culto debido, pueden ofenderse y salir.”⁶²

Estas *semillas* son el equivalente al *corazón* o al *espíritu* de los seres mundanos; por lo tanto, podemos decir que todas las esencias de los seres mundanos provienen del *Talokan*; inclusive el ser humano tiene ahí su raíz (*toneluyo*).⁶³ Es así como el cerro también representa al lugar del origen de los hombres.

No obstante la concepción indígena de los cerros, éstos forman parte de un espacio *salvaje* (natural) totalmente contrario al espacio *civilizado* del pueblo. El área salvaje es entendida por los indígenas como aquel lugar en donde se encuentran: la caverna, el monte, la montaña, los pozos de agua, las fuentes de los ríos, el mar, etcétera. Mientras que el espacio

⁶¹ Alfredo López Austin, *op. cit.*, p.126

⁶² *Ibidem.*, p.127-128

⁶³ *Ibidem.*

opuesto, el civilizado, es el lugar del hombre, el sitio donde se encuentra el pueblo y en donde se hallan las casas, la escuela y la iglesia.⁶⁴

No cabe ninguna duda de que este espacio denominado salvaje es el mismo espacio ritual al que los chignautecos denominan “lugar”. Este “lugar” funge como un sitio de acceso a los otros planos del cosmos. También es un sitio en donde se puede tener contacto directo con los seres extrahumanos o las fuerzas divinas. Es así como el concepto de “lugar”, nos remite inmediatamente a asociarlo con el paisaje ritual, pues se trata de un espacio que es eminentemente peligroso, pero a la vez benéfico, pues en él se lleva a cabo el mayor número de rituales indígenas a lo largo del año.

La mayoría de estos “lugares” son *réplicas*. Esto quiere decir que son sitios que funcionan como receptores de la esencia divina. “Así, entre la fuente emisora y los seres sobre los que se proyecta se producen relaciones de coesencia, comunicación e isonomía.”⁶⁵ Para los nahuas serranos –entre ellos los chignautecos- ésas mismas asociaciones se da, por ejemplo, entre los cerros y las cuevas. También en las piedras con formas particulares, como las tres piedras del cerro Chignautla que parecen tres mujeres que platican, y a las cuales llaman *elli comaletzitzin*, que significa “las tres comadritas”, porque dicen los chignautecos que de noche se escucha su conversación.

Las barrancas, los manantiales, las cuevas, los cerros y todo el paisaje ritual funciona como “réplica” del cerro Chignautla, lugar sagrado por excelencia:

“Como relaciones de réplica pueden mencionarse las que existen entre un lugar mítico y su realización en lugares terrenales, entre un dios y el hombre-dios al que su fuerza posee, entre un dios y sus imágenes, entre un poblado y la montaña sagrada, entre un ser humano y su alter ego animal, entre la configuración del cosmos y la de un poblado o una casa, entre un dios y sus

⁶⁴ Vid. *Supra.*, Nota 15. Alfonso Reynoso Rábago, *op. cit.*, p.128 En el caso concreto de Chignautla existen términos similares para distinguir a ambos lugares entre sí:

“Técnicamente, cualquier paisaje en el municipio con significado sagrado, simbólico o social –una cueva encantada, un sitio de aparición, o un manantial natural- es llamado un lugar (...) Pero una vez que un grupo de hogares se establece en un ‘lugar’, éste adopta un significado social. Los residentes pueden actuar corporativamente para establecer una actividad colectiva, haciendo del ‘lugar’ algo funcional y estructuralmente análogo al barrio.” *Cfr.* Doren L. Salde, *op. cit.*, p.49

⁶⁵ “Réplica sería un fenómeno derivado de la posibilidad de división y transmisión de la esencia divina.” Alfredo López Austin, *op. cit.*, p.107

advocaciones, entre lugar sagrado y los templos, entre un nahual y el ser en el que se nahualiza, entre una montaña sagrada y una pirámide, etcétera.”⁶⁶

Las “réplicas” no deben entenderse como meras representaciones de la esencia divina, pues al contrario, ellas son recipientes que contienen a la misma esencia. Así se logra comprender por qué los nahuas de la Sierra Norte dicen que “los fósiles, los objetos arqueológicos, los cristales de roca y las piedras de forma significativas son ‘contenedores’ de los ‘antiguas’.”⁶⁷

Es precisamente en este aspecto en donde la visión de los indígenas y los mestizos de Chignautla no llegan a comprenderse. Por el contrario, son visiones enfrentadas. Y en este enfrentamiento constante son los mestizos los que cada día amplían más su influencia.⁶⁸

Los nahuas serranos todavía habitan en un entorno paisajístico lleno de seres sobrenaturales, fuerzas extrahumanas y puertas a otras realidades. En tal concepción del cosmos, el flujo constante de fuerzas extrahumanas debe mantenerse en un firme equilibrio para evitar los desastres que pudieran dañar a un individuo e incluso a la comunidad entera. Es por eso que para los nahuas la vida se torna difícil.

ii.i) La composición del ser humano

El hecho de que la vida del nahua serrano se torne difícil, se debe a que al vivir en un mundo lleno de fuerzas extrahumanas, el ser humano debe mantener cierto comportamiento, no sólo en la vida pública, sino en la privada. El riesgo que corre el nahua serrano, es que al llevar a cabo una ofensa a estas fuerzas extrahumanas o al haber cometido alguna falta moral, los seres sobrenaturales le pueden castigar con desgracias, que van desde la enfermedad espiritual hasta la muerte. Esto se debe a que los serranos se

⁶⁶ *Ibidem.*

⁶⁷ *Ibidem.*, 128

⁶⁸ Hasta hace unos 30 años, los avances tecnológicos como: el alumbrado público, los teléfonos, agua entubada, etcétera, no habían invadido a Chignautla como actualmente sucede. Por otro lado, la influencia de los mestizos era mucho menor a la que existe actualmente. Así, hasta aquella década de los años setenta, los nahuas de Chignautla veían en las imágenes de sus santos a los santos mismos (una *réplica*); es decir, que no se trataba de una representación, sino de un objeto vivo que podía sentir ira, alegría, etcétera. Actualmente muy pocas personas conservan esta idea, sobretodo la gente que está más alejada de la cabecera municipal. Por otra parte, los mestizos ven a las imágenes como simples representaciones de alguien que hizo en vida algo sobresaliente y que es digno de resaltar.

piensan ellos mismos, como en los tiempos antiguos, como seres con un compuesto anímico que puede ser “mudable, pero no autónom[o], [además], puede ser parcialmente compartido por otras personas.”⁶⁹

El nahua serrano se preocupa por su entorno y por sí mismo, porque también él es un complejo anímico que a lo largo de su vida se encuentra en un constante contacto directo con otras fuerzas -ya sea de otros seres mundanos o del cosmos- que no siempre le son benéficas. Por tal motivo, el hombre se considera desde su nacimiento como el producto de una suma de diferentes influencias, las cuales se integran al momento de plasmar la identidad de un nuevo ser.⁷⁰

Se entiende que el cielo otorga al nuevo ser su “alma inmortal.” Y se dice que ella es quien controla el pensamiento y reside en el corazón, razón por la cual se le denomina *yolo* (corazón). Esta alma abandonará el cuerpo sólo hasta que a la persona que anima le llegue la hora de morir.⁷¹

El *yolo* no es el único elemento que compone la complejidad anímica del ser humano, pues los nahuas serranos creen que las personas tienen una coesencia con un *alter ego* que puede ser animal o de algún fenómeno atmosférico. Este *alter ego* lleva una existencia aparte, pero paralela, pues si uno muere el otro también lo hará. Además, este *alter ego* determina el carácter de la persona.

Si el *alter ego* es un animal, se le considera un espíritu compañero que “otorga al individuo la fuerza vital caliente necesaria para vivir y resistir a los ataques del mundo exterior.” Este

⁶⁹ Alessandro Luppo, *op. cit.*, p. 356 A pesar de que existen las mismas concepciones acerca del complejo anímico del ser humano en los diferentes pueblos serranos, los nombres que se les otorgan a éstos, suelen ser diferentes en su escritura y en ocasiones en su definición.

⁷⁰ Se piensa que los padres aportan a sus hijos no sólo rasgos biológicos, sino que también las emociones, ya que los rasgos del niño revelarán “las emociones y experiencias impresas durante todo el embarazo: si, por ejemplo, durante el coito uno de los padre experimenta una atracción particular hacia su pareja, ello quedaría reflejado en la imagen del feto; o bien éste llevará la imagen de objetos, personas o acontecimientos que pudieran haber impresionado la imaginación materna (por eso las embarazadas se cuidan de no mirar cosas espantosas o “monstruosas”)” *Ibidem.*, p. 357

⁷¹ *Ibidem.* según el vocabulario de Molina *Yollotli* significa *corazón*. Cfr. Alonso de Molina, *Op. cit.*, f. 44. Según Adela Fernández, *Yolotl* significa: “corazón, órgano que simboliza la vida, la emoción, parte de la personalidad y signo de las artes.” *Op. cit.*, p. 181. En cuanto al diccionario Paul Wolf, la palabra *alma*, *ánima*, *meollo* y *corazón* encuentra su equivalente mexicano en los términos *yoolloo-tl*; *yoolia-tl*. *Op. cit.*, p.38

espíritu compañero es llamado *tonal* y deriva de la principal fuente de energía que es el Sol.⁷²

El *ecahuil* (sombra) es la otra mitad anímica que adquiere el individuo al momento de nacer. Esta ocupa todo el cuerpo “concentrándose preferentemente en la sangre y la cabeza, y que proyecta la silueta oscura de su poseedor en presencia de fuentes luminosas.” La sombra del *ecahuil* es el nexo necesario entre el ser humano y su espíritu compañero, el *tonal*.⁷³

El *ecahuil* tiene la capacidad de separarse del cuerpo durante el período de sueño; además, puede reunirse con el *tonal*. El resultado es que las sensaciones que estas dos fuerzas anímicas reciban serán transmitidas al durmiente.⁷⁴ Una persona puede perder su *ecahuil* de

⁷² *Ibidem.*, p. 358 Acerca del *tonal*, se dice que aquellas personas cuyo nacimiento se diera durante el periodo nocturno, tendrán un *tonal* y un *ecahuil* más fuerte que aquellos nacidos durante el día. La Luna tiene un papel importante en cuanto al *tonal* que tendrá en recién nacido, pues si un bebé nace durante la fase de Luna llena, su *tonal* será “fuerte”, sobretodo si nacen en días martes o viernes “que son los días fuertes de acuerdo a la tradición europea, a causa de la presencia más activa del demonio.” Las personas que nacen con un *tonal* “fuerte” podrían tener el carácter de brujos, ya que están dotados de una mirada “pesada” o animada, llena de fuerza mágica que producirá efectos nefastos sobre los demás seres humanos, los animales y las plantas más débiles. Algunas veces, los chamanes curanderos son capaces de adivinar el destino de un individuo, así como también de encontrar e identificar durante el periodo de sueño, al *tonal* extraviado de alguna persona que ha caído enferma por la misma razón. Cfr. Alfonso Reynoso Rábago, *op. cit.*, p. 255. Sahagún escribió lo siguiente en cunato a la influencia de la Luna en los niños: “Cuando la Luna se eclipsa, parece casi oscura; ennegrece; oparee hosca; luego se oscurece la tierra. Cuando esto acontece, las preñadas temían de abortar. Tomábanles grab temor que lo que tenían en el cuerpo se había de volver ratón. Y para remedio desto tomaban un pedazo de *itzli* en la boca, o poníanle en la cintura, sobre el vientre. Y para que los niños que estaban en el vientre sin bezos o sin narices, o boquitoretos o bizcos, o porque no naciese monstruo.” *Op.cit.*, Vol. II p. 482. Como se vio con anterioridad, el término *tonal* también está ligado al concepto *alma*. *Vid. supra*. Nota 48. Por otra parte, el término *nahuatl* significa: alter ego, contraparte zoomorfa de los dioses, de los nigromantes y hechiceros, mientras que el *nahuelli* es aquel brujo que se transforma en animal. Cfr. Adela Fernández, *Op. Cit.*, p.75. Pero también, según el vocabulario de Molina, la palabra mexicana *nahualli* significa “bruja.” *Op. Cit.*, f 64.

⁷³ *Ibidem.* En San Miguel Tzinacanpan y Cuetzalan, los indígenas creen que el *acahuil* es enviado por Dios desde el cielo (de manera distinta a lo registrado por Luppo, quien dice que el elemento anímico que es enviado desde el cielo es el *yolo*) y que entra al cuerpo del individuo al momento del parto. Mientras que el *tonal* (que en este caso es el compañero animal del hombre y que está vinculado al *ecahuil* y de manera similar al pensamiento prehispánico), depende de la influencia de los astros y del calendario, pues “las características de su nacimiento continúan siendo consideradas como determinantes de su destino.” Cfr. Alfonso Reynoso Rábago, *op. cit.*, p.255 Según el vocabulario de Alonso de Molina, el término sombra se dice en mexicano *Ecauhyotl*. *Op. cit.*, f. 81. En el diccionario de Paul de Wolf dice que la palabra “sombra”, tiene su equivalente mexicano en el término *acahuil-li*, pl. *ecahuil-tin*. *Op. cit.*, p.38

⁷⁴ Cabe aclarar que para los nahuas, el *tonal* y el *ecahuil* no están unidos, por lo tanto se pueden separar; además, pueden haber varios de ellos en una persona; por ejemplo: un individuo puede tener hasta 13 *tonalme* como máximo; todos de especies distintas, sin embargo, será sólo el principal quien dará las características al ser humano que los posea. Los otros *tonalme* ejercen una fuerza menor por lo que su muerte repercute en enfermedades y achaques, no así con el *tonal* principal, pues sí éste llega a morir, también lo hará la persona a la que pertenece. Esa gran variedad de *tonalme* son los causantes de los cambios de humor de las personas. Mientras que en cuanto al *alter ego*, representa la parte animal que es “frenada” al momento del bautismo, lo

manera involuntaria después de sufrir un “susto” fuerte “que al parecer provoca una repentina relajación de los orificios corporales por los que ‘cae’ el ecahuil, que es tragado por la tierra”; sin embargo, puede que sólo se pierda de manera parcial. Cuando esto llega a suceder, el resultado es la disminución de “las resistencias espirituales (...) haciéndolas más sensibles a otros sustos, que harán que se pierdan otras partes del ecahuil y [eso] contribuirá a que sea cada vez más difícil [hacer] reversible el proceso de debilitamiento anímico al final del cual, sino se interviene con los procedimientos terapéuticos y rituales adecuados, la muerte será inevitable.”⁷⁵

Así pues, “la naturaleza de todo ser humano (...) se concibe como el fruto de la suma temporal de varias (y compuestas) entidades anímicas alrededor (no sólo ‘dentro’) de la envoltura corporal.” De tal manera que los hombres son seres compuestos por diferentes entidades internas (*ecahuil, tonal, yolo*) y externas (todos los seres extrahumanos que influyen a lo largo de su vida). Y es así como la existencia del hombre está marcada por los diferentes influjos a los que se encuentra sometido, sobre todo en la fase inicial y final de su vida, ya que en esos momentos el conjunto de fuerzas de un individuo es mucho menor.⁷⁶

La muerte se concibe como el proceso de “disolución y disgregación gradual de las entidades anímicas a las que les esperaran destinos muy diferentes.” Los nahuas creen que la separación del cuerpo y del alma es algo complicado y lento, por lo que, para ser facilitado, requiere de una serie de prácticas rituales apropiadas. “Al finalizar estas, el yolo continua su existencia separado de la envoltura corporal, alcanzando los lugares del premio o del castigo eternos (la Gloria o el mictan), o eventualmente purgando con una permanencia temporal en una especie de purgatorio terrenal las culpas y las omisiones del

cual no significa que el ser humano queda totalmente exento de que en cualquier momento surja toda su bestialidad, a la que se le atribuyen ciertos actos violentos y vergonzosos que una persona puede tener. Si en su mayoría el *tonalme* tiene una tendencia negativa, es seguro que su poseedor será brujo. *Ibidem.*, p. 359

⁷⁵ *Ibidem.*, p.360

⁷⁶ Cuando un niño se encuentra en sus primeros años de vida, existen muchas posibilidades de que éste se enferme, sobretodo de el “mal de ojo” (miradas llenas de emoción) causado por aquellas personas que poseen una connotación espiritual más fuerte (*achicahuac*), o mejor conocida como “mirada fuerte”. También puede enfermar el niño en caso de exponerlo a emanaciones fuertes, tales como las que provocan las mujeres durante la menstruación. Esto se debe a que el niño se encuentra en un estado más “tierno”, por lo que los objetos, seres y acontecimientos pueden perjudicarlo incisivamente. Contrario a la niñez (ternura), la vejez es la época del “endurecimiento” del ser humano, sin embargo, con el paso de los años éste se va debilitando gradualmente, y así “el conglomerado formado por el cuerpo y los tres componentes espirituales, (...) se encaminan a su definitiva disgregación.” *Ibidem.*, p.361

individuo antes de morir.”⁷⁷ El *tonal* y el *ecahuil* sufren su total desaparición una vez que son absorbidos por la tierra para perderse en el flujo de las fuerzas que están en el cosmos.

Es así como los nahuas serranos se conciben así mismos. Como seres que tiene una naturaleza compleja que se va constituyendo con el paso del tiempo de diferentes partes que son mudables y efímeras. El hombre aparece entonces con una libertad de acción limitada, mientras que su responsabilidad moral crece, y aunque es una tarea muy cara y difícil el mantener el equilibrio de las fuerzas del mundo, es algo por demás importante para él. Así, el ritual se convierte en un medio primordial para lograrlo y por eso los nahuas se vuelven “consientes defensores de un orden que la secularizada sociedad mestiza y blanca ignora en gran parte.”⁷⁸

Al formar parte de la Sierra Norte de Puebla, Chignautla aún conserva muchas de estas creencias, y aunque tienden a desaparecer con rapidez todavía es posible encontrar en la cosmovisión actual de los chignautecos elementos que hasta hace unos treinta años estaban casi intactos, como veremos en el siguiente apartado.

3.1.3 La vida actual entre los chignautecos

Hasta la década de los años ochenta, en el municipio de Chignautla había una cantidad importante de personas hablantes del náhuat. En la actualidad las cifras han cambiado de una manera muy alarmante pues el 98% de su población sólo habla español, según el censo realizado por el INEGI en el año 2005. (Ver apéndice 2).

Las principales razones de este descenso son dos: una, la migración de indígenas a la ciudad de México o a Estados Unidos; y la otra, la cada vez más creciente influencia mestiza, pues aún en la década de los setenta la población mestiza se concentraba

⁷⁷ Según el autor, es necesario tomar en cuenta la forma en que se da la muerte de la persona, pues si ésta es de forma violenta y el difunto derramó su sangre, su *ecahuil* permanece en el lugar donde encontró la muerte como un “eco”, asustando a todo aquel que transita por él. De este modo, la forma de morir de una persona muestra cuál será del destino final, tal como se pensaba en los tiempos precortesianos. En aquel entonces se pensaba que aquellos que morían ahogados tenían su destino final en el *tlalocan* junto a *Tláloc*, mientras que otros iban al *mictlán*, etcétera. *Ibidem.*, p362

⁷⁸ *Ibidem.*, p.364

principalmente en la cabecera del pueblo, también conocida como “el centro de Chignautla, mientras que la población indígena ocupaba las áreas periféricas.”⁷⁹

La vida entre los chignautecos indígenas y los chignautecos mestizos nunca ha sido fácil de llevar, pues las diferencias en a la concepción del mundo que tiene cada uno de éstos grupos, han llevado –al igual que en la mayoría de los municipios de la región- a grandes enfrentamientos, principalmente en lo que se refiere a la tenencia y uso de la tierra. A pesar de haber sido conquistado en el siglo XVI, el pueblo de Chignautla se mantuvo como un lugar eminentemente indígena hasta las primeras dos décadas del siglo XIX. En esa época, el pueblo se convirtió en un buen mercado de pieles, lo cual atrajo a muchos mestizos con la intención de acrecentar su mercado.⁸⁰

Con el paso de los años, los indígenas fueron perdiendo puestos gubernamentales tan importantes como la presidencia municipal. Para los mestizos, los indígenas ya no eran aptos para asumir tales cargos, pues no tenían el mismo lenguaje y la sofisticación que los mestizos sí poseían. Sin embargo, el gran problema entre ambos grupos fue la concepción que cada uno tenía acerca del mundo.

Desde la perspectiva indígena, la vida pública y el servicio a la comunidad nunca estuvieron separados y mucho menos diferenciados entre sí. De hecho, el sacrificio individual era la base necesaria para llegar al bien común.⁸¹ Por otro lado, la ideología de los mestizos no radicaba en el bien común sino al contrario, en el bien individual.

La creciente economía de Chignautla en manos de los mestizos permitió la apertura permanente al mercado de la ciudad de Teziutlán. El resultado fue la construcción de una carretera y la creciente tendencia a hacer vergonzosa la identidad de “ser indio”; además, la mayoría de los indígenas se vieron forzados a ser bilingües, sobretodo para las acciones comerciales que sostenían con los mestizos de Chignautla o de Teziutlán.⁸²

La identidad del indígena comenzó a ser maltratada y desprestigiada por los mestizos. Para ellos, los indígenas eran –y en algunos casos siguen siendo- sinónimo de “necedad y

⁷⁹ Doren L. Slade, *op. cit.*, p.43

⁸⁰ En esa misma época, Chignautla tuvo su primer gobierno municipal formal *Ibidem.*, p.37

⁸¹ *Ibidem.*, p. 39

⁸² *Ibidem.*, p. 46

atraso”, pues la iglesia católica, el culto a los santos y el PRI son para ellos “sinónimos de que todo se encuentra en un correcto balance.”⁸³

Los indígenas frecuentemente eran exhortados por los mestizos a abandonar sus creencias y tradiciones en aras del progreso, sin embargo, la resistencia indígena a abandonar sus antiguas costumbres es tan grande y variada, que demuestra su mayor expresión en la mayordomía.⁸⁴ Es importante mencionar que actualmente existe más interés entre algunos mestizos por recuperar varias de las antiguas tradiciones indígenas ya perdidas; sin embargo, hace falta un buen proyecto con apoyo gubernamental que lleve por buen rumbo estas intenciones.

La distinción entre los indígenas y los mestizos en Chignautla no es algo que tenga que ver únicamente con la visión del mundo que cada uno de estos grupos tiene, pues ciertos aspectos como la riqueza, residencia y sofisticación, son comúnmente usados para distinguirse entre uno u otro grupo. Por ejemplo, los indios ven a los mestizos como los descendientes de los españoles que vinieron a conquistar México, mientras que los mestizos se ven a si mismos como cultural y racialmente mezclados.⁸⁵

Los indígenas llaman a los mestizos de manera despectiva como “coyome”, “gente de razón”, “ricos”, “gente del centro”, etcétera. Mientras los mestizos llaman a los indios como “gente indígena” o “inditos”. Por otro lado, los indígenas se distinguen así mismos como macehualme, que para ellos significa “gente que trabaja la tierra”, “gente de barrio”, “gente humilde”, “gente pobre” o “naturales”.⁸⁶

⁸³ Según los apuntes de Slade Doren, en la década de los años setenta, para los indígenas aquéllos que eran protestantes también eran comunistas y anticatólicos; de la misma forma observaban a los que negaban hacerse cargo de una mayordomía; a éstas personas irremediamente se les consideraba comunistas pertenecientes al extinto P.P.S. *Ibidem*.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ Dice Slade Doren que actualmente la conciencia de una herencia india entre los mestizos es cada vez más presente, pero no lo suficiente como para superar los prejuicios que existen por parte de los mestizos a hacia los indígenas. *Ibidem*, p. 44

⁸⁶ *Ibidem*, p. 45 Algunos otros autores hacen mención de este modo de distinción entre los indígenas y los mestizos; por ejemplo, en el pueblo de Cuetzalan, los indígenas se hacen llamar *macecalmej* y dicen que significa “campesinos”. *Cfr.* Alfonso Reynoso Rábago, *op. cit.*, p. 23 Los indios de la Sierra Norte se identifican, no con el hecho de ser poblanos, sino con el de ser serranos, se diferencian de los mestizos, por lo que se autodenominan como *macelhueme*, mientras que a los mestizos los denominan como “los de razón” o *koyot* (coyote). “Así mismo, se autodefinen como ‘nacos’, para señalar las diferencias entre ellos y los mestizos, con lo cual reiteran su situación de inferioridad.” *Cfr.* Lourdes Báez, *Op. cit.*, p. 9

En la década de los años setenta la mayoría de los indígenas tenían nombres cristianos “que les habían puesto los frailes”, pero su origen era fácilmente reconocible por su apellido.⁸⁷ Aún hoy es posible distinguir en Chignautla por los apellidos el lugar de origen de una persona, y a pesar de que los apellidos más conocidos en el centro son de origen europeo, aún existen aquellos que son de origen indígena, sobre todo en la gente que vive más alejada de la cabecera municipal.

La identidad del indígena sigue siendo vista en un rango social más bajo que el de los mestizos, lo cual inclusive llega a ser motivo de discriminación. La identidad indígena ha llegado a ser motivo de vergüenza por parte de los chignautecos, lo cual se refleja en el hecho de que muchos habitantes de los barrios han optado por cambiar el nombre original de sus barrios en lengua náhuat por otros en español; por ejemplo, el caso de la Colonia Azteca o Quinta sección, según los informantes se llamaba *cuaxicalco* (“casas de madera labrada”).⁸⁸ A pesar de que los indígenas fueron asimilando rápidamente usos y costumbres mestizas, ellos son conscientes de que su distinción con los mestizos, ya que es una “cuestión de sangre”, lo cual queda demostrado con mayor claridad en sus diferentes acciones rituales.

A pesar de la relativamente nueva división por secciones que se ha hecho en el municipio, el sentimiento de pertenencia a un barrio sigue siendo tan importante como hace tres décadas. Es eso precisamente lo que hace fuerte a un barrio, pues sus habitantes tienen muy presente el concepto de originalidad, tanto así que entre todos los pobladores de un barrio se conocen, por lo que es muy fácil identificar cuando llega alguien nuevo.⁸⁹

Como se ha explicado, los chignautecos se distinguen entre indígenas y mestizos. Y aunque ambos grupos forman parte del mismo pueblo, cada uno tiene su propia concepción acerca del universo que lo rodea. En el caso de los mestizos, es claro que la importancia radica en

⁸⁷ Dice Slade Doren que los chignautecos asocian a los barrios con ciertas familias, especialmente por su apellido, sin embargo, la afiliación puede cambiar. *Ibidem.*, p. 49 Aún hoy en día, me percaté de que esto se mantiene, aunque obviamente, no de la misma manera, ya que ahora la mezcla entre familias de diferentes barrios es más común que en la década de los ochentas, donde un muchacha no podía casarse con un muchacho de un barrio que no estuviera emparentado.

⁸⁸ Agradezco al Sr. Faustino García Rodrigo, integrante del grupo Cayecualcan, por sus interesantes comentarios sobre estos aspectos de la identidad indígena de Chignautla y por la información respecto a los antiguos nombres de los barrios. Así como al curandero Victoriano Díaz Hipólito, quien me brindó información similar además de su traducción al castellano.

⁸⁹ Doren L. Slade, *op. cit.*, p. 50

enriquecerse cada vez más sin importar la situación de los otros; se ven a sí mismos como católicos ortodoxos, razón por la que quizá difícilmente alcanzan a comprender el significado de una mayordomía; generalmente saben diferenciar muy bien los elementos indígenas de los católicos en las celebraciones católicas, pero no comprenden cabalmente su significado intrínseco; no obstante, el mestizo llega a ser partícipe de las celebraciones más importantes a lo largo del año que generalmente está llena de elementos indígenas.

Se tiene la gran fortuna de que a pesar del cambio sucedido en la cosmovisión de los indígenas en los últimos años, aún existen personas que conservan su antigua cosmovisión, al menos como se tenía antes de que se viera tan afectada por la influencia mestiza. Se trata de las personas de mayor edad. En sus palabras aún podemos reconocer algo de ese pensamiento en donde el trabajo para el bien común, la religiosidad poco ortodoxa que privilegiaba más los elementos indígenas de una celebración que a los europeos, los rituales privados y las mayordomías, se encontraban llenas de estos elementos sincréticos que los hacían ser parte de una nueva religiosidad.⁹⁰

La celebración dedicada a los santos es aún hoy en día la demostración más grande e importante en cuanto al pensamiento indígena chignauteco, sobre todo si tomamos en cuenta que se trata de un ritual a nivel público. Los festejos a los santos se hacen con mucha devoción por parte de los mestizos e indígenas, en especial al santo patrono San Mateo Apóstol. Sin embargo, las diferencias en cuanto a la cosmovisión ahí se demuestran con más fuerza, como se verá en el siguiente capítulo.

La mayordomía, es así la celebración más importante entre los chignautecos. La importancia que reciben aquellas personas que han servido a los santos mediante la celebración de una mayordomía es mucha, pues con ello se obtiene *respeto*, lo cual no significa cualquier cosa en una sociedad como la chignauteca.

⁹⁰ Según pude constatar, este cambio se ve claramente en la celebración de las mayordomías. Pues estas se han hecho cada vez más a la usanza mestiza mientras que los elementos indígenas se han ido alejando cada vez más de ellas a pesar de que la participación indígena sigue presente. Algunos de los cambios más sobresalientes se muestran en los actos rituales, en donde el uso del náhuatl ha sido desplazado por el español en su totalidad. No obstante, en el plano de la ritualidad privada, los elementos indígenas sobresalen y se mantienen tan vivos como hace treinta años. Por eso los rituales realizados por los curanderos, la fe por el agua de los manantiales y, aún más importante, la creencia en la sacralidad de un paisaje, siguen muy presentes entre los indígenas chignautecos.

En primer lugar, el “respeto” que estas personas obtienen al servir a un santo no está vinculado con la idea de prestigio como muchos llegan a pensar. “En Chignautla, respeto es un término con muchos usos, todos ellos evocan al [concepto] balance.” Así, a su vez, el concepto de “balance” hace referencia a la idea de “dar y recibir”, ya sea de una persona a otra o de ser humano a ser extrahumano como un santo o una virgen.⁹¹

Los ancianos siguen formando parte fundamental de la sociedad indígena en Chignautla, sobre todo aquellos que a lo largo de su vida han sabido mantener el “respeto” de los demás hacia su persona. Según Slade Doren, a estas personas todavía se les conocía en los años setenta como *tatoani*. Por otro lado, a la persona que ha servido satisfactoriamente a los cargos que se le han otorgado, se le considera llena de sabiduría, a tal grado que dentro de su barrio ocupa un lugar primordial, sobre todo en las actividades públicas. A este tipo de personas se le nombraba *Hueytatoani*.⁹²

Los indígenas chignautecos saben que deben mantener un “balance” dentro de sus propias vidas, y que ello lo consiguen a través del “respeto”; del mismo modo, también están obligados a mantener un “balance” con los demás habitantes, incluyendo a los seres sobrenaturales. Para lograr dicho “balance”, la mejor manera es prestando *ayuda*. No necesariamente con dinero, sino con algún trabajo determinado; por ejemplo, “ayudar” a cosechar a un vecino supone recibir a cambio el mismo favor cuando sea necesario. A este tipo de reciprocidad se le conoce como *makawis mekepis*.⁹³

⁹¹ Según Slade Doren, la manera de obtener *respeto* por parte de los demás, es demostrando que se actúa de una manera adecuada (moralmente hablando) y consistentem, tanto en el ámbito público como en el privado. Ese es el único camino por el cual se obtiene el *respeto* por parte de los demás. El tener una buena reputación mediante el *respeto* es importante para llegar a ser *alguien* en la vida, lo cual no necesariamente se vincula con la riqueza que uno puede obtener a lo largo de la misma. *op. cit.*, p. 82

⁹² Dice Slade Doren que muy pocas personas alcanzan a convertirse en *Hueytatoani*, pero quienes lo logran, tienen la plena libertad de dar sus opiniones en cualquier circunstancia, de ahí que se les denominé de ese modo, pues ellos son quienes *tienen la palabra*, los que tienen derecho a hablar. *Ibidem.*, p.83-84. Cabe mencionar que durante mi estancia en Chignautla no tuve la oportunidad de escuchar tales designaciones para las personas de edad avanzada; quizá se deba a que actualmente esta costumbre se está perdida. Una de las probables causas de su posible perdida es – al igual que la inutilización de otras antiguas costumbres- la gran velocidad con que el crecimiento tecnológico ha alcanzado a los lugares más remotos del municipio. Sin embargo, el respeto hacia la gente anciana sigue siendo muy importante, sobretodo por aquella que habla el mexicano, pues siempre son vistos como fuentes llenas de sabiduría y conocimiento.

⁹³ “*Makawis* se refiere a una ética interpersonal cuya coacción se intensifica dentro del contexto, en el cual, la obligatoriedad del cambio o intercambio, se realza por el respeto [que se obtiene]” Por lo tanto la reciprocidad, es una premisa sagrada para los chignautecos. *Ibidem.*, p. 105 El mismo concepto se halla en otros lugares; por ejemplo, entre los nahuas de la Sierra de Guerrero. Para ellos el término *Tequitl* (“trabajo”), es entendido en “términos amplios como energía que circula, y el acto de amar y respetar, *tlacaíta* y *tlazohtla*,

Este tipo de “ayuda” recíproca también se da con los seres extrahumanos. La reciprocidad es fundamental entre los seres humanos y los seres extrahumanos por los favores recibidos entre unos y otros; por ejemplo, el celebrar al santo patrón en agradecimiento por la “ayuda” que dio a los habitantes para que su cultivo se lograra, supone el “devolver” esa “ayuda” dada por el santo a los indígenas.

De este modo el *makawis* adquiere una gran importancia en el contexto de una mayordomía, pues el hecho de *acompañar*⁹⁴ o prestarle “ayuda” al mayordomo no quiere decir necesariamente que se “ayude” a la persona que está llevando el cargo, sino que se hace para tener un contacto directo con el santo⁹⁵ al que se celebra, con la firme intención de “regresar” los favores que recibió del mismo para una determinada tarea, como pudo ser la ayuda en el campo o en una situación difícil, como una enfermedad; además, el mayordomo también les devolverá el favor a quienes le “ayudaron” mediante un banquete ritual que les ofrece.

Así es como entre los chignautecos la idea de mantener un “balance” mediante la reciprocidad, tanto con los hombres como con los seres extrahumanos, es una tarea de primer orden. Este “balance” hace al mundo seguro para los chignautecos,⁹⁶ puesto que las fuerzas que están en él y que rodean al hombre se encuentran en un perfecto equilibrio. Sin embargo, el chignauteco no sólo se enfoca a la celebración del santo patrono, pues es consciente –aunque quizá hoy en día ya no tanto- de que se encuentra rodeado por un

expresados en el dar y recibir recíproco de los bienes y la fuerza de trabajo.” Cfr. Catharine Good Eshelman, *op. cit.*, p. 245 También para los nahuas de la Sierra de Guerrero, el intercambio de bienes entre parientes rituales como los compadres, es una manera de mantener el “orden del universo” que se encuentra poblado por los hombres, las divinidades y las fuerzas sobrehumanas con características ambivalentes: son benevolentes y al mismo tiempo son malignas. Si no se cumple con esa obligación, se está en peligro de romper con el “orden divino”. Cfr. Lourdes Báez Cubero “Mo’patla intlacawalle: El banquete en Todos Santos. Formas de reciprocidad y redistribución entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla” en *Procesos de escenificación y contextos rituales*, México, UIA, P y V, 1996, 255-269 pp. p. 265 También se le suele decir a este tipo de intercambio recíproco “faena” o “tequio” que es un trabajo comunitario. Existe también el caso de la llamada “mano vuelta” conocida con el nombre de *mamakuepalo*, aunque esta sea sólo una ayuda en el caso del cultivo. Cfr. Lourdes Báez Cubero, *Nahuas de la Sierra...*p. 30

⁹⁴ El término “acompañamiento”, se refiere a la “ayuda” que se le otorga al mayordomo por parte de amigos o familiares: “El mayordomo invita a sus familiares y amigos más allegados para que le hagan favor de *ayudarlo* en la decoración y arreglos florales, [la] elaboración de alimentos para el banquete que se ofrecerá el día siguiente en la fiesta. [Así] vemos hombres y [mujeres de todas las edades] elaborando tortillas a la leña en comal, desplumando y destazando pollos, [sacrificando] un cerdo [o inclusive] hasta matar a un toro. A esto se le llama *acompañamiento*, [el cual] siempre está acompañado por el aguardiente para la ‘cansada.’” Fortino Ángel León, *op. cit.*, p. 27 (Las cursivas son nuestras)

⁹⁵ Doren L. Slade, *op. cit.*, p. 106

⁹⁶ *Ibidem.*, p. 50

mundo animado, lleno de entidades anímicas que, al igual que a los santos, se les puede propiciar para que hagan el bien y no dañen a las personas, mediante ofrendas o cierto tipo de rituales.

Actualmente es complicado encontrar nociones similares a las descritas anteriormente. Sin embargo, esto no quiere decir que ya no existan. Es entre la población indígena de mayor edad donde se hallan más presentes estas nociones, pues la mayoría de las nuevas generaciones las desconocen, tanto así, que la mayordomía se ha llegado a tomar como un escaparate para demostrar que se es una persona con un alto nivel social, lo que significa que la importancia de obtener “respeto” por ayudar al “equilibrio” de las fuerzas que se encuentran en el mundo y que rodean al hombre, parece diluirse el todo.

En cambio, la creencia sobre la existencia de fuerzas extrahumanas que habitan en el mundo del ser humano sigue muy presente en el imaginario colectivo de los chignautecos, sean indígenas o no. Empero, claro está, la visión que tienen los indígenas acerca de los seres extrahumanos no es la misma que la de los mestizos. No obstante lo importante en este punto es que la mayoría de los habitantes –salvo la parcialidad escéptica– de Chignautla, son conscientes de que se encuentran rodeados de un paisaje animado, en el cual se corre el gran peligro de morir o de perderse en las entrañas de un mundo desconocido.

3.2 El agua y los cerros. Dos elementos vitales para los chignautecos

Dentro del paisaje ritual chignauteco sobresalen dos componentes que son de suma importancia para el desarrollo de la vida de los habitantes. El primero de ellos es el agua, elemento fundamental para la existencia de todo ser vivo. El segundo componente son los cerros; lugar de origen de los seres humanos y de los sustentos; es ahí en donde se generan las semillas, las almas y, lo más importante, el agua.

Las cuevas de los cerros y las fuentes de agua funcionan como *puertas* que conectan este mundo con otras realidades. Tanto en el cerro como en el agua, las fuerzas extrahumanas se encuentran presentes; ellas están encargadas de castigar o premiar las faltas o los buenos actos que los chignautecos realizan en esos sitios.

Se trata pues, de lugares en donde los habitantes de Chignautla pueden tener contacto directo con las fuerzas extrahumanas que están allí, ya sea para bien o para mal. Por otro lado, existe una vinculación entre ambos, pues desde la perspectiva de algunos chignautecos, el agua proviene de los cerros, así como las semillas y los hombres que también surgen de ahí.

3.2.1 El agua

El agua tiene un doble simbolismo, pues por un lado es tomada como poseedora del germen de la vida, mientras que por el otro representa una amenaza de muerte.⁹⁷ El agua es uno de los elementos naturales que ha tenido una gran relevancia para la mayoría de los pueblos; por ejemplo, los griegos, los egipcios, el África negra y, por supuesto, para los pueblos mesoamericanos. En estos últimos el agua era considerada como la sustancia que dio paso a la existencia de los seres mundanos.⁹⁸

Entre los diferentes relatos mesoamericanos que hablan sobre el origen del hombre, se puede encontrar una homogeneidad bastante fuerte; un claro ejemplo de esto es que en los distintos mitos de creación se dice que “el universo era invariablemente confuso, es decir, prevalecía el caos, que frecuentemente describe al cielo y a la tierra como los componentes de una unidad indiferenciada, si acaso albergando en su seno las potencias que posteriormente darían origen a la vida.”⁹⁹

El momento del origen de la humanidad no se relata siempre de la misma manera, aunque es cierto que existen algunas similitudes entre ellos. Sin embargo, en todos encontramos que en el momento previo a la creación de los dioses, cuando todo era caos, lo

⁹⁷ Dice Enrique Eroza Solana, que el simbolismo del agua es algo universal, ya que la mayoría de las culturas tienen dentro de su cosmovisión al agua como símbolo de germinalidad, fecundidad y/o fertilidad. “El agua en los mitos de origen y en los mitos del diluvio” en *El agua en la cosmovisión y terapéutica de los pueblos indígenas de México*, 1era Ed., México, 1999, I.N.I. pp.39-66., p.39

⁹⁸ Dentro de los mitos mesoamericanos se encuentra la idea de que existen “dos aguas”, las celestes y las terrestres. Al juntarse estas, se da la fertilización. Se dice que el agua celeste es la que se encarga de fecundar, mientras que la terrestre es la que concibe, ya que “sólo la combinación de ambas posibilita el surgimiento de la vida.” Además, en el tiempo anterior a la creación, en un escenario de penumbras se constata la presencia del agua. A este sitio se le suele describir como un lugar, oscuro y acuoso, lo cual nos presenta al agua como “matriz de la futura creación.” A este lugar oscuro y acuoso en donde iban a tener existencia los dioses se denominó *Tamoanchan* u *Omeyocan*. *Ibidem.*, p.40, 43

⁹⁹ *Ibidem.*, p.40

único que existía dentro de ese desorden era el agua. Se trata de la misma agua que *Tonacatecuhtli* sopló para separarla del cielo y de la tierra y crear así a los primeros seres humanos *Oxomoco* y *Cipactonal*.¹⁰⁰

La importancia del agua entre los antiguos nahuas queda demostrada mediante sus mitos de creación, pues al estar el elemento presente -aún cuando el universo se encontraba en caos absoluto-, ello representaba una esperanza de vida. Actualmente, los nahuas serranos, como la mayoría de los pueblos indígenas, ven en el agua un elemento indispensable para la vida del ser humano en todos los aspectos, por lo tanto, se trata de algo sumamente benéfico para los seres vivos. El agua también puede ser muy peligrosa y dañina, pues en ella existen una enorme cantidad de fuerzas sobrenaturales que son las responsables de sus beneficios o peligros.

“El agua es un ser, o bien, una plétora de seres animados, provistos de voluntad. Su multiplicidad descansa en todas las formas en que se percibe el líquido, sea la corriente de un arroyo, las gotas de lluvia o la tranquila superficie de un estanque.”¹⁰¹

¹⁰⁰ En Mesoamérica este principio dual y unitario (agua y tierra juntos e indiferenciados) era representado por entidades divinas; tal es el caso de los antiguos mesoamericanos entre los que existía una pareja suprema llamada *Ometeótl* = dios dos o dios de la dualidad. Un dios *téyotl*, duradero como la piedra, pero con dos aspectos, o dos dioses formando una unidad.

Según los apuntes de Torquemada, los indios entendían que la naturaleza divina se repartía en dos dioses, a saber, hombre y mujer, por tal motivo eran comúnmente llamados *Ometecuhtli* = señor dos y *Omecihuatl* = señora dos; también era conocido como *Tonacatecuhtli* = señor de nuestra carne o de nuestro alimento el maíz y *Tonacacihuatl* = señora de nuestra carne; *Citlallanotonac* = el que hace brillar las estrellas y *Citlalicue* = falda de estrellas.

Estos dioses eran representados como dos seres totalmente distintos, aunque en algunas ocasiones aparecían como un hombre y una mujer en una misma representación. También recibían el nombre de (in *tonan*, in *tota*) nuestro padre y nuestra madre o madre de los dioses y padre de los dioses (teteo *inan*, teteo *ita*); inclusive se dice que *Tonacatecuhtli* es el Sol y *Tonacacihuatl* es la Luna; el primero era masculino, luminoso, celeste, ígneo, aéreo y activo, mientras que a la Luna le corresponde lo femenino, nocturno, terrestre, lunar, acuoso y pasivo. *Ibidem*.

En la Historia de los mexicanos por sus pinturas la pareja suprema dio origen a cuatro hijos: Tlatlahuqui Tezcatlipoca, Yayauhqui Tezcatlipoca, Quetzalcóatl y *Omitecuhtli* y *Maquizcóatl* llamado por los mexicas *Huitzilopchtli*. Cuando los cuatro hijos se juntan se decide que sea *Huitzilopochtli* y *Quetzalcóatl* quienes deben crear al mundo, y así fue como nació el fuego. Un medio sol que alumbraba poco y un hombre y una mujer (Oxomoco y Cipactonal), los días, las divisiones del tiempo, y el lugar de los muertos; luego los cuatro dioses crearon juntos el agua en donde colocaron una especie de caimán (cipactli) del cual se formó la tierra. Cfr. Diego Méndez Granados, “Percepciones en torno al agua” en *El agua en la cosmovisión y terapéutica de los pueblos indígenas de México*, 1era Ed., México, 1999, I.N.I. pp.15-37., tabs., p.41

¹⁰¹ Diego Méndez Granados, “Percepciones en torno al agua” en *El agua en la cosmovisión y terapéutica de los pueblos indígenas de México*, 1era Ed., México, 1999, I.N.I. pp.15-37., tabs., p.16

Para los antiguos nahuas los dioses eran “los señores de las aguas pluviales”, y las diosas lo eran de los ríos y manantiales;¹⁰² sin embargo, eso no significaba que alguna diosa no pudiera comandar también las lluvias. Las diosas del agua, además de gobernar sobre los ríos y manantiales, también tenían poder sobre el deseo sexual y la concepción. En la actualidad, las imágenes de estas diosas se encuentran llenas de sincretismo en la personificación de las vírgenes, pero esto no quiere decir que hayan perdido todos sus elementos antiguos.¹⁰³

La figura del reptil tiene una gran importancia dentro del pensamiento de los nahuas acerca del agua. Algunos reptiles -casi siempre monstruosos- “son dueños de los manantiales y arroyos, [por lo que el] matarlos constituye un grave error,” pues la fuente de la cual son guardianes se secará. Estos *dueños* de los manantiales son también los encargados de enviar la lluvia o bien pueden convertirse en ella; “el grosor de su cuerpo determina la cantidad de precipitación que cae.”¹⁰⁴

Sin embargo, en Chignautla los habitantes reconocen también otro tipo de “dueños” de los manantiales y arroyos. Estos “dueños” de los manantiales regularmente son vistos como malos o traviesos, ya que algunos sólo ponen en situaciones de riesgo a quienes lo merecen, mientras que los otros son capaces de arrebatar la vida a las personas. Estos “dueños” de los arroyos y manantiales parecen ser los llamados duendes, famosos en muchos pueblos de México.

La mayoría de los informantes que entrevisté sobre el tema del agua mencionaron la existencia de pequeños seres que son “como niños chiquitos” y que casi siempre se hallan cerca de alguna fuente o río. También hubo algunas personas –sobre todo los de origen indígena- que llegaron a mencionar que no sólo los duendes, sino también los reptiles fungen como custodios del agua. Esto fue lo que dijeron en cuanto a la serpiente como dueña del agua:

¹⁰² Por ejemplo, al dios *Tláloc* se le atribuye el origen de las lluvias, mientras que *Chalchiuhtlicue* el de los ríos y lagunas. *Ibidem.*, p. 17

¹⁰³ La ropa juega un papel importante dentro de los acontecimientos de las lluvias; por ejemplo, las capas y los bastones. *Ibidem.* A muchas vírgenes se les asocia con el agua por medio de sus atuendos, por ejemplo, la virgen de Ocotlán.

¹⁰⁴ En algunos pueblos serranos se usa la expresión “culebra de agua” para los grandes aguaceros o “media culebra de agua” para los de menor intensidad. En ocasiones, la figura del reptil como dueño o guardián del agua cambia por la de un ave. *Ibidem.*, p. 18

“Se dice que los curanderos para vigilar que el agua no se maltrate, ponen a una culebra a que lo cuide (el manantial). Mi mamá me contó que cuando ella era niña, la mandaban a traer agua de un pozo, pero decía que cuando llegaba ahí, había una serpiente que no la dejaba pasar a tomar el agua.”¹⁰⁵

Otro de los informantes dijo algo similar:

“Sí existen lugares sagrados como donde nace el agua. Porque según ahí hay espíritus que cuidan el agua, por eso en el agua se puede aparecer alguna culebra, [o] algún [otro] animalito, pero no se debe de matar, porque si uno mata a la culebra por tenerle miedo a que nos vaya a picar, se seca el agüita; o si uno juega con los ajolotes [u] otros animales como reptiles, pues se seca el agüita.”¹⁰⁶

Como se ve, para los chignautecos el agua es un lugar repleto de seres sobrenaturales. Ellos requieren de ciertas ofrendas, tributos o congratulaciones que deben ser llevadas a cabo en las fuentes de agua o en los cerros, para poder pedirles ciertos favores; por ejemplo, enviar una buena lluvia para los cultivos. Pero, si por otra parte no se cumple con estas obligaciones rituales, se comete una falta y se corre el riesgo de que estas fuerzas extrahumanas presentes en el agua castiguen a los infractores con enfermedades o sequías.¹⁰⁷

Así es como los chignautecos se enfrentan a una vida difícil –sobre todo por dedicarse al trabajo de la tierra- como muchos otros pueblos serranos, pues dependen en gran medida de la actitud que presenten hacia las fuerzas extrahumanas del agua para obtener su “ayuda”. Al ser ellas las responsables de la llegada de las lluvias, el agricultor se enfrenta a un sistema nada seguro. Él tiene la obligación de otorgar ofrendas a las fuerzas extrahumanas del agua, con el fin de que éstas lo “ayuden” de manera recíproca -como ya se mencionó- con buenas lluvias para sus cultivos; sin embargo, la respuesta nunca está asegurada, pues si bien es cierto que puede haber lluvias buenas, también las puede haber muy malas o muy fuertes, de manera que la temporada de lluvias también puede ser peligrosa, ya que al igual que la noche, ésta puede estar repleta de “espectros enfermantes”;

¹⁰⁵ Sr. Faustino García Rodrigo 36 años de edad. Entrevista hecha al grupo cultural Cayecualcan de Chignautla Puebla.

¹⁰⁶ Entrevista a Filiberta Tetel Ángel “Doña Fili”, curandera de Cuaxicalco (actualmente conocido como Col. Azteca o sección 5ta.). Cabe aclarar que la informante, dijo que ignoraba cuál fuera el vínculo que existía entre el agua y los animales, sobretodo los reptiles y las aves.

¹⁰⁷ Según Diego Méndez, los pedimentos de aguas son súplicas al paisaje antropomórfico; tal noción queda de manifiesto en las suplicas provenientes de zonas montañosas, donde los cerros constituyen los interlocutores principales del suplicante. *op. cit.*, p.19

por ejemplo, el arcoiris presagia la interrupción de las lluvias, la muerte y la podredumbre de las cosas, pues él mismo emana del mundo de los muertos.¹⁰⁸

Es así como el ciclo de lluvias tiene una importancia primordial para los nahuas serranos, pues de éste depende que se logren o no las cosechas del año. El ciclo agrícola para los chignautecos se divide en dos periodos, el de secas y el de lluvias. El cambio de la estación seca a la de lluvias queda marcado con la celebración de la Santa Cruz, de ahí que sea de suma importancia celebrar dicho evento. “A partir de esta división del año en dos partes, el calendario agrícola del maíz de temporal funciona como arquetipo y dicta cuáles son las restantes divisiones.”¹⁰⁹

La relación entre el ser humano y el maíz tiene una importancia tal que existe una gran variedad de mitos en torno a ello; por ejemplo, el del río en donde sucede el coito que engendrará el maíz; o la fuente en donde se entierra el plasma germinal que dará origen al mismo. No obstante, la importancia del agua no se puede llegar a comprender sólo por la necesidad que hay de ella para que surja el maíz, puesto que una gran variedad de plantas también son imperiosas para el sustento de los seres humanos; por ejemplo, las yerbas medicinales o las comestibles.¹¹⁰

En la actualidad la importancia del ciclo agrícola ha venido disminuyendo entre los chignautecos, sobre todo por la llegada de los avances tecnológicos y los nuevos sistemas de cultivo. Sin embargo, la necesidad del agua no ha cambiado, de hecho sigue manteniendo un papel preponderante dentro del orden del cosmos, pues tanto indígenas como mestizos hacen sus propios rituales para propiciar la lluvia.

Así es como “el agua es el tejido conjuntivo del cosmos; surge del inframundo, corre por la superficie terrestre, se evapora, sube al cielo, se condensa, cae en la tierra y mar en forma de lluvias y de allí vuelve a su punto de partida y se sumerge en el inframundo.”¹¹¹

¹⁰⁸ Algunos otros símbolos también anuncian cuál será la intensidad de las lluvias, por ejemplo, el canto de ciertos pájaros anuncia al campesino cómo serán éstas. *Ibidem.*, p.20

¹⁰⁹ Alfredo López Austin, *op. cit.*, p.133-134

¹¹⁰ Diego Méndez Granados, *op. cit.*, p. 22

¹¹¹ *Ibidem.*, p.23

i) La importancia del agua para el ciclo agrícola en Chignautla

El clima de Chignautla se divide –al igual que en la mayoría de los pueblos- en dos temporadas, la de secas y la de lluvias. El día 2 de febrero marca una fecha importante para los agricultores chignautecos, ya que en ese día se lleva a cabo la bendición de las semillas. Estas semillas fueron escogidas de la cosecha anterior para ser sembradas en el nuevo ciclo agrícola.¹¹² Es así como inicia el ciclo agrícola en Chignautla, posteriormente, en el mes de marzo, comienza la siembra en la que se usarán las semillas que fueron consagradas el mes anterior. El día 19 del marzo, los campesinos festejan a San José para que les ayude en sus siembras.¹¹³

A finales de abril y principios de mayo, comienza a surgir la mazorca tierna conocida como jilote.¹¹⁴ En estas fechas es cuando se preparara todo para los rituales de pedimentos de lluvia en la celebración del 3 de mayo, día de la Santa Cruz,¹¹⁵ la cual parece estar cada vez más alejada de su idea original en Chignautla.¹¹⁶

Entre los meses de agosto y septiembre, los chignautecos ya observan “las cosechas que se libraron [de tormentas, sequías, etc.]; ya en septiembre hay elotes.” En esas fechas, los

¹¹² Antiguamente en la época de la siembra del maíz, el conjurante se dirigía éste como si fuera un ser personalizado al que le daba por nombre Tonacatecuhtli o Chicomacóatl. Alfredo López Austin, *op. cit.*, p.201 Estas fechas corresponden al mes que los mexicas llamaban *atlcahualo* o *quauitleoa*, el cual comenzaba el 2 de febrero. Este día se celebraba a los *tlaloque*, a *Chalchiuhtlicue* y a *Quetzalcóatl*. Durante todo el mes se realizaban sacrificios de niños, ya fuera en la cima de los cerros u otro lugar; se les entregaba a los dioses del agua los corazones de éstos para obtener lluvias. Silvia Trejo, *Dioses mitos y ritos del México antiguo*. 2da Ed. Secretaría de Relaciones Exteriores, Instituto Mexicano de Cooperación Internacional, Porrúa, 2004, 256p. ils., p. 148

¹¹³ Entrevista realizada a la señora Eufemia Climaco Benito de 44 años de edad.

¹¹⁴ Cuando llegaba la “mazorca tierna” se hacía una celebración llamada *Hueiteuhillhuatl*. En esta fecha, como lo acabamos de indicar, ya había maíz tierno o “en leche” así como también algunas legumbres. Esta fiesta la dedicaban a la diosa *Xilolen* “cuyo nombre significa ‘vivió como maíz tierno’ (de ahí la palabra Xilote).” La fiesta concluía con el sacrificio de la imagen viva de *Xilolen* “una jovencita cuya cabeza era cortada como la mazorca tierna de la caña.” Así, su muerte liberaba todas las fuerzas de las plantas frescas para que ya pudieran ser utilizadas. Alfredo López Austin, *op. cit.*, p.203

¹¹⁵ Hace 20 años, la gente de Chignautla llevaba a vestir las cruces el día 3 de mayo para hacer una ofrenda ritual a las mismas y a las fuerzas extrahumanas con la firme intención de que les favorecieran con las lluvias. Los chignautecos siguen celebrando a la Santa Cruz, aunque cada vez se nota mucho más la influencia externa, pues las celebraciones ya no se hacen de acuerdo a la tradición, sobretodo en los lugares más cercanos a la cabecera municipal. También se ha dejado de organizar la llamada “subida al cerro” para ofrendar a las tres cruces que se hallan en una de las tres cimas del cerro Chignautla, sin embargo, aún hay personas – las de mayor edad por ejemplo- que aún llevan a cabo dicha celebración aunque más como una forma personal que colectiva.

¹¹⁶ Para el estudio de la fiesta de la Santa Cruz se utilizaron las obras de Johanna Broda “La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica” en *op. cit.* pp. 165-237 y la obra de Catharine Good Eshelman “El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión artística entre los nahuas de Guerrero.” en *op. cit.*, pp. 329-297.

chignautecos festejan con elotes la mayordomía de su santo patrón (San Mateo) pues se trata de “un agradecimiento” por las cosechas de ese año.¹¹⁷

Una vez que la cosecha ya está madura, la gente suele apartar ciertas semillas que serán utilizadas al año siguiente, no sin antes bendecirlas el día 2 de febrero como se debió haber hecho en este ciclo. Según algunas personas, en Chignautla solía hacerse un rezo al terminar de cosechar, el cual era conocido como “rezo de la viuda”.¹¹⁸ Así es como se dará el inicio de un nuevo ciclo de la agrícola, con la recolección de la cosecha y el apartado de las semillas a bendecir el año próximo.

Así se enmarca el calendario agrícola en Chignautla. Las fechas 2 de febrero, 3 de mayo, 21 de septiembre, 31 de octubre, 1 y 2 de noviembre, tienen mucha importancia para los chignautecos. Sin embargo, dentro de estas fechas no sólo se celebran las etapas en que se va dando el crecimiento del maíz, pues el día 3 de mayo y 31 de octubre representan el inicio de la temporadas de lluvias (3 de mayo) y el inicio de la temporada de secas (31 de octubre, 1 y 2 de noviembre).

En las fechas citadas se llevan a cabo la celebración de rituales que tienen como finalidad, por un lado, propiciar que las fuerzas extrahumanas manden buenas lluvias. Ese es el caso del 3 de mayo, mientras que el 31 de octubre, 1 y 2 de noviembre, se trata de agradecerles las lluvias que mandaron.

El trato con los seres extrahumanos no es algo sencillo, pues son fuerzas peligrosas que tienen voluntad propia. Tanto así, que se les toma como entidades caprichosas que deben estar a gusto para que brinden su ayuda a los seres humanos en la tierra. La mayoría de estos seres extrahumanos fueron concebidos desde tiempos anteriores a la conquista española.

¹¹⁷ Entrevista hecha a la señora Eufemia Climaco Benito. Según describe López Austin, antiguamente cuando la cosecha ya estaba madura, aún había fuerzas que debían regresar a su mundo subterráneo. En la veintena del mes *ochpaniztli* correspondiente a la maduración de la mazorca, la diosa *Toci* “Nuestra abuela había cumplido con su misión de partera al entregar el maíz a los hombres.” La mujer que tomaba la personalidad de *Toci* era desollada. Alfredo López Austin, *op. cit.*, p.203

¹¹⁸ A pesar de que los informantes no pudieron darme más datos acerca de este rezo, todos llegaban a la conclusión de que se trataba de un agradecimiento –lo más seguro es que fuera a la tierra- por la cosecha de ese año.

ii) Las entidades extrahumanas femeninas y masculinas del agua

El agua se encuentra llena de fuerzas o seres extrahumanos. Sin embargo, existen lugares específicos en donde es más factible tener contacto con este tipo de entidades, por ejemplo, en los pozos, lagunas, ríos y fuentes o nacimientos que se encuentren en cuevas o en barrancos. Esta concepción del agua como un lugar lleno de seres sobrenaturales no es algo nuevo, pues al contrario, se trata de un pensamiento de indudable origen prehispánico.

Es bien sabido que en cuanto al agua, *Tláloc* es el dios de la lluvia, de las aguas celestes, de la parte masculina, es decir, el cielo; mientras que las aguas terrestres están gobernadas por *Chalchihuitlicue*, a la cual se le relacionaba con la agricultura, por lo que a ella también se le rogaba para que llegara el agua; a ella se le celebraba una vez que “las aguas estaban entradas y la sementeras crecidas con mazorcas.”¹¹⁹

Chalchiuhtlicue también era la diosa de las fuentes y de los ríos, sobre todo de aquellos más venerados. A ella solían recurrir las recién paridas o aquellos que se habían enfermado cerca de un manantial, allí le daban una ofrenda para aliviar la enfermedad pues a ella se le atribuían los peligros que sucedían en los ríos y el mar, ya que tenía la posibilidad de ahogar a los que se encontraban en ellos mediante remolinos.¹²⁰ Según Fray Bernardino de Sahagún, decían que *Chalchihuitlicue* era hermana de los *tlaloques*.¹²¹ Pero esta diosa no sólo se vinculaba con la muerte, pues también era la encargada de recibir a los niños después del nacimiento.¹²²

¹¹⁹ “Los sacerdotes de los barrios, a honra del agua y del bien que les hacía a los hombres y a los sembradíos, quebraban las cañas de maíz con sus mazorcas y tronando las cañas se iban con ellas a las encrucijadas de las calles y las hincaban en la vera del camino haciendo una cruz alrededor de los altares que allí habían que se llamaban *momoztli*. En seguida salían las mujeres e iban a ofrendar a los *momoztli* unas tortillas hechas de *xilotl*, que son las mazorcas tiernas antes de que el maíz se cuaje. Luego cantaban y bailaban con mucho regocijo y bebían pulque, comían guisados de aves y otras carnes, todo acompañado de tortillas de *Xilotl* o con maíz cocido que se llama *etzalli* ya que lo revuelven con frijol (*etl*) y por eso llamaban esta fiesta *Etzallicualiztli*.” Silvia Trejo, *op. cit.*, p.161, 165.

¹²⁰ *Ibidem.*, p.167 Dice Sahagún: “para ahogar [a] los que andan en estas aguas (mares y ríos), y hacer tempestades y torbellinos en el agua, y anegar los navíos y barcas y otros vasos que andaban por el agua.” *Cfr. op. cit.*, p. 43. Cabe destacar que la fiesta de esta diosa se hacía el 2 de febrero, fecha en la que actualmente se bendicen la semillas en Chignautla.

¹²¹ Escribe Sahagún: “A esta [diosa] atribuían todos los peligros del agua y del mar, como autora de ellos, y por supuesto le temían y reverenciaban y hacían sacrificios y ofrendas en su fiesta. Decían que era hermana de los dioses *tlaloques*.” *Op. cit.*, p.72

¹²² Sin embargo, no hay que olvidar que la diosa *Cihuacóatl* se le relacionaba con la preñez pero también con el parto. Ella intervenía durante el baño de la preñada en el temascal, para que ésta pudiera tener un buen parto. También podía convertir a la parturienta en una guerrera divina, lo cual obligaba a la diosa a quitarle la vida durante el parto.

Fray Diego Durán dice que a *Chalchihuitlicue* también se le conoce con el nombre de *Chicomecoatl*. Se le consideraba la diosa de los sustentos, legumbres y sementeras. Era llamada *Chalchihuitlicue* “cuando daba el año abundante y fértil, el cual año le celebraban la fiesta regocijada y llena y abundante de ofrendas que era cosa notable.”¹²³

En Chignautla, los pozos y los manantiales de agua (en cuevas o entre las barrancas) son consideraos lugares sagrados; por lo tanto, no es prudente acercarse a ellos sin tener las medidas necesarias para poder interactuar con los seres extrahumanos que se encuentran ahí. Algunos de los seres sobrenaturales que pueden hallarse en esos lugares son los duendes, mujeres que encantan a los hombres y los incitan al pecado de la infidelidad para posteriormente llevarlos a la muerte, o la mujer que “grita” con un llanto temible por la pérdida de sus hijos a orillas de los ríos.

El hecho de que estos lugares tengan un alto grado de sacralidad, es porque son “puertas” al otro mundo, al mundo subterráneo.¹²⁴ Estos lugares forman parte del paisaje ritual de Chignautla; por lo tanto, el ir a ellos puede ser benéfico o perjudicial. Estos sitios pueden ser benéficos porque en ellos se puede propiciar a las fuerzas extrahumanas para que presten “ayuda” a los seres humanos, ya sea para aliviar alguna enfermedad o algún otro favor, como en el pedimento de lluvias. Por otro lado, pueden ser perjudiciales por el simple hecho de que el encontrarse con esos seres sobrenaturales representa un gran peligro, ya que se puede obtener una enfermedad espiritual como el “susto” o el “mal aire”, enfermedades que pueden llevar inclusive a una persona a la muerte.¹²⁵

También estaba relacionada con la gestación de los seres humanos, pues sólo hace falta recordar que fue ella quien molió los huesos que *Quetzalcóatl* sangró con su pene para dar vida a los seres humanos. Por eso también se le vinculaba con el crecimiento de los vegetales y su proceso de germinación. Alfredo López Austin, *op. cit.*, p.194

¹²³ Durán, Fray Diego de, *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme*. 2vol. Ed. CONULTA, México, 2002, 293 pp. ils. (cien de México) p.142

¹²⁴ *Vid supra*, notas 20 y 21.

¹²⁵ En el pueblo de Aljojuca Puebla, existen algunos cráteres llenos de agua que los habitantes llaman *axalapascos*. En estas lagunas suele aparecerse una sirena que incita a los hombres a nadar hacia ella para luego ahogarlos y así quedarse con ellos. Por eso los habitantes tienen especial cuidado sobre estas lagunas; por ejemplo, el nadar en ellas a ciertas horas y en determinados días, pues al lugar en sí se le ve como un *encanto*. Francisco Castro Pérez, Ligia Rivera Domínguez, *op. cit.* En el caso de otro pueblo serrano, San Miguel Tzinacanpan “las pozas profundas de los ríos son consideradas por los macegales como lugares peligrosos (ouijkan, ‘difíciles’) para los hombres porque constituyen entradas al mundo subterráneo.” *La cosmovisión en la mitología de los nahuas de Cuetzalan, Puebla*. Vol. II., Prólogo de Pierre Bacegué.,

En estos lugares suele aparecerse un espíritu femenino –lo cual no es de extrañar, pues sólo hace falta recordar la vinculación prehispánica entre lo húmedo y lo femenino-, al que se conoce como “la llorona” o “malora”.¹²⁶ Estas dos figuras femeninas nos remiten necesariamente a la diosa *Cihuacoatl* y a las *cihuapipilti* escritas por Sahagún; estos dice de la primera:

“Decían que esta diosa (cihuacóatl) 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.”¹²⁷

Sin duda la descripción que hace Sahagún, concuerda muy bien con la de la “llorona”. Ahora veamos que dice de las *cihuapipiltin*:

“decían que estas diosas andan juntas por el aire, y aparecen cuando quieren a los que viven sobre la tierra, y a los niños y niñas los empecen con enfermedades, como es dando en enfermedad de perlesía, y entrando en los cuerpos humanos. Y decían que andaban en las encrucijadas de los caminos haciendo estos daños. Y por esto los padres y madres vendan a sus hijos y hijas que en ciertos días del año en que tenían que descendían estas diosas que no saliesen fuera de casa, porque no topasen con ellos estas diosas, y no los hiciesen algún año, Y cuando alguno le daba perlesía o otra enfermedad repentina, o entraba en él algún demonio, decían que esta diosa lo había hecho.”¹²⁸

Quizá, una de estas diosas es el espectro al que hoy en día se le llama “malora”, ya que también suele aparecer sólo en los cruces de caminos. En otros pueblos dicen que suele aparecerse una sirena.¹²⁹ Todos estos seres sobrenaturales femeninos, encuentran su origen

México, Universidad de Guadalajara, 300p., mapas., p.67 Mientras que en Chignautla, a este tipo de lugares se les considera como “delicados”, es decir, peligrosos para el ser humano.

¹²⁶ En el pueblo de Chignautla parecería que los habitantes tienen confusiones en cuanto a la descripción de la “malora” o la “llorona”, pues según sus descripciones, pareciera que se trata del mismo ser, aunque ellos afirman que se trata de dos totalmente distintos, pues uno es un ente (la malora) -del que poco se sabe de su origen-, mientras que el otro es un espíritu. Estas son las diferencias con que la mayoría de los habitantes describen a estos dos seres: la “malora”, suele aparecerse en los caminos, sobretodo en los cruces de éstos. Se le describe como una mujer vestida de blanco y con el cabello suelto, lo cual no permite distinguirle el rostro. Mientras que la “llorona” no es más que los “espíritus de las mujeres loquillas que por allí tuvieron un hijo [y que no quisieron responsabilizarse de ellos], por lo que los abortaban y los iban a tirar junto al río. Por que cuando una mujer se muere, va ante Dios y Él le pregunta ¿Dónde están tus hijos? Ve a traerlos y me los traes;[así] es como regresa su alma y anda gritando junto al río o un puente.” Entrevista a la Sra. Eufemia Climaco Benito. 44 años de edad.

¹²⁷ Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 39

¹²⁸ *Ibidem*; p.42

¹²⁹ En el municipio de Aljojuca en el estado de Puebla, así como en algunos pueblos serranos, existen relatos que narran las apariciones de sirenas en medio de lagunas. Estas sirenas son concebidas como seres sobrenaturales o espíritus, sobretodo por su aspecto híbrido. En el caso de la sirena, como en muchos otros,

en las antiguas creencias prehispánicas, aunque no se puede negar también la influencia europea.

“la sirena vive siempre en el agua. La sirena era una mujer que había tenido un niño pero que no había querido criarlo. Lo arrojó al agua para vivir libre. Pero esta mujer murió ahogada en un río y nunca la sacaron. Ella llora siempre a la orilla de los ríos. Ella murió pero su espíritu vive siempre bajo el aspecto de una sirena. Es un espíritu maligno (*amokuali*). Si alguien se mete a un río de agua profunda y ve a la sirena, muere [pues] no puede salir del agua.”¹³⁰

Como podemos apreciar, el mito de la “sirena” es muy similar al de la “llorona”. Así, encontramos que en muchos de los seres femeninos sobrenaturales hay una vinculación directa con las patronas del agua, de las cuales, el día de hoy muchas están convertidas en vírgenes. La relación entre las vírgenes y el agua no es más que el resultado del sincretismo existente en la cosmovisión actual de los pueblos indígenas de México, tal como sucede con la virgen la de Ocotlán.¹³¹

En Chignautla la gente cree que asistir a estos lugares (pozos de agua o manantiales) sin la preparación necesaria y a la hora menos adecuada –la media noche o el medio día, por ejemplo-, pone en riesgo a la persona que se atreva a hacerlo de sufrir una enfermedad

ésta tiene un origen prehispánico, pues sólo hace falta recordar lo que fray Bernardino de Sahagún escribió acerca de la llamada *xicoatl* a la que describe como una serpiente que engañaba a los hombres con un truco (poner una jícara muy bonita en medio del agua de algún estanque) para que éstos se acercaran a ella y así poderlos ahogar. El hecho de que hoy se le identifique con una sirena se debe, sin lugar a dudas, a la influencia de los elementos occidentales. Alfonso Reynoso Rábago y Taller de Tradición Oral del CEPEC, *El cielo estrellado de los mitos maseuales. La cosmovisión e la mitología de los nahuas de Cuetzalan, Puebla*, Vol. II, México. Ed. Universidad de Guadalajara. p.67

¹³⁰Relato tomado de *Ibidem.*, p. 68 Cabe aclarar que en algunos otros lugares como en Aljojuca, la historia de la sirena es totalmente diferente. En este caso se trata de un relato de algo cuasi milagroso, pues se habla de una niña pastora que al seguir a su vaca que siempre se alejaba a beber agua a un lugar desconocido, encontró un manantial de donde brotó toda la laguna que conocen como *axalpascos*. Francisco Castro Pérez, Ligia Rivera Domínguez, *op. cit.*

¹³¹ Esta es la historia del encuentro que se dio entre la Virgen de Ocotlán y un indio llamado Juan Diego Bernardino, que se encontraba afligido por una enfermedad que azotaba a su pueblo y que había sido causada por los españoles. El indio tuvo que ir en busca de agua a un río de gran renombre debido a sus “poderes curativos”. A la mitad del camino, al indio se le apareció la Virgen de Ocotlán, quien de una piedra hizo emanar agua para aliviar al indio y a su pueblo de la enfermedad; en agradecimiento, Juan Diego Bernardino erigió una ermita para honrar a la Virgen de Ocotlán.

Sin embargo, lo curioso de este asunto, es que en el relato que dio Juan Diego al padre superior del convento de Tlaxcala, dice “que la Virgen se le apareció en un ocote ardiente, vestida con blusa azul y falda blanca. Éstos eran los mismos atributos de *Xochiquetzal* la diosa prehispánica de las artes, flores y humedad, así como de *Chalchihuitlicue*, la diosa del agua terrestre. Por otro lado, en el lugar donde ahora se encuentra el santuario, mismo sitio donde Juan Diego tuvo sus visiones, existía un templo a *Xochiquetzal*, destruido por los españoles en 1528.” Diego Méndez Granados *op. cit.*, p.30-31

espiritual o de morir ahogado. A pesar de que no logré hallar en los informantes la idea de que los ahogados iban al lugar donde están “los señores de agua”, es casi seguro que también se manejó esta noción hace algunos años, máxime porque el término de *Talokan* aún es utilizado por algunas personas para designar al mundo subterráneo, lo cual evoca a la antigua concepción que se tenía sobre los muertos por ahogamiento como elegidos de *Tláloc* y que su destino final era el *Tlalocan*.¹³²

Así queda demostrado cómo el agua es un elemento vital, dador de la vida, aunque no por ello siempre benéfica. Por tal motivo, siempre se le debe manejar con mucho respeto, puesto que en ella habitan seres extrahumanos femeninos¹³³ que en muchas ocasiones se convierten en “fantasmas”, “espíritus” o, en el mejor de los casos, en vírgenes. De hecho, los lugares donde suelen presentárseles a los seres humanos son sitios denominados “delicados”, ya que se trata de “puertas” hacia el otro mundo, al mundo subterráneo, al *Talokan*.

En Chignautla la gente está enterada de la existencia de pequeños seres a los que llaman “duendes”, y aunque muy pocos lo saben, también están estrechamente relacionados con el agua, pero en este caso no se trata sólo del agua de los manantiales o arroyos, sino que también se les asocia con las cuevas de los cerros en donde también está presente. Estos “entes sobrenaturales (...) fungen como lugartenientes de lugares húmedos y fríos, [son] espíritus del agua que probablemente son equivalentes a los *tlaoque* de los tiempos prehispánicos.”¹³⁴

¹³² En el pueblo de San Miguel Tzinacanpan, los indígenas creen que los muertos por ahogamiento cuyos cadáveres no son encontrados, se debe a que “su espíritu permanecerá cautivo de los señores del agua. Para encontrar su liberación deberá encontrar el espíritu de otro individuo, ahogarlo y hacerlo que tome su lugar.” Francisco Castro Pérez, Ligia Rivera Domínguez, *op. cit.* p. 70 Dice Sahagún respecto a este mismo tema, que no todos los difuntos iban a terminar al mictlan, pues algunos tenían la fortuna de ir al paraíso terrenal llamado Tlalocan “ en el cual hay muchos regocijos y refriegos, sin pena ninguna. Nunca más faltan las mazorcas de maíz verdes, y calabazas y ramitas de bledos y axí verde, xitomates, y frisoles verdes en vainas y flores.” *Cfr. Op. cit.*, p. 222

¹³³ Con esta serie de relatos se “confirma el vínculo que aparece de manera muy frecuente entre las mujeres y el agua (...), hecho que se relaciona con la atribución del carácter femenino al agua por los pueblos mesoamericanos de los que forman parte los maseuales.” *Ibidem.*, p. 71

¹³⁴ El autor realizó su trabajo de campo en Milpa Alta, y según apunta, a los duendes también se les conoce con el nombre en mexicano de *ahuahuaton*. Armando Sánchez Reyes, “Enfermedades atribuidas al agua y las deidades acuáticas” en *El agua en la cosmovisión y la terapéutica de los pueblos indígenas de México*. Prólogo de Carlos Zorrilla. 1ra Edición, México, 1999. I.N.I. pp. 89-101., tabs., p. 94 Según el diccionario de Adela Fernández, los *tlaloques* son los servidores de Tláloc, deidades a su semejanza pero de menor tamaño y de distintos colores según la asignación cromática de cada uno de los puntos cardinales de ocupan. Sin

Algunos chignautecos diferencian entre los “duendes” y los llamados “rayos”, mientras otros afirman que se trata de los mismos seres sobrenaturales. Para algunos pobladores –sobre todo los mestizos- éstos pueden ser sólo “traviesos” y “malos”, mientras que para algunos indígenas se trata de seres que cuidan los lugares sagrados del pueblo, como los manantiales o las entradas a las cuevas del cerro Chignautla.¹³⁵ De cualquier modo, estos pequeños seres siempre aparecen vinculados al agua, pues ellos son quienes controlan el trueno, los rayos y la lluvia.¹³⁶ Fray Bernardino de Sahagún dice que “A este diablo (Tláloc), con muchos otros sus compañeros llamados Tlaloque, atribuían nuestros antepasados antepasados falsamente la lluvia, los truenos, rayos y granizo, y todas las cosas de mantenimientos que se crían sobre la tierra, diciendo que este diablo, con los demás sus compañeros, lo críaban y daban a los hombres para sustentar la vida.”¹³⁷

Tal parece que estos pequeños seres tienen una estrecha relación con el pasado prehispánico en la figura de los “*Tlaloque* que surcan los aires conduciendo las nubes, las lluvias y los truenos; como enanos de largos cabellos enmarañados, muy claros o muy oscuros, que cuidan los manantiales, las fuentes y los ríos; como seres antropomorfos

embargo, existe otra suerte de ministros similares llamados *tlaquetantli*, éstos son ministrillos de Tláloc; también son seres diminutos a su semejanza y según algunos relatos, ellos conforman al agua misma, aunque otros dicen que sólo son ayudantes de los *tlaloques*. Cfr. *Op. cit.*, p. 148-149. Por otra parte, Cecilio Robelo dice acerca de los *Tlaloque*: “Tláloc hizo multitud de ministros de pequeño tamaño, los cuales habitaban en los cuatro compartimentos. Cfr. *Op. cit.*, p.578

¹³⁵ En la entrevista que realicé al curandero Victoriano Díaz Hipólito residente del pueblo de Analco –ubicado al pie del cerro Chignautla- comentó que los “duendes” son lo mismo que los “rayos”. Se trata de personas de tamaño pequeño que están encargadas de cuidar la entrada a los encantos del cerro. Mientras que otro de los informantes, la médico tradicional Filiberta Tetel Ángel, dijo que los “rayos” no son lo mismo que los “duendes”, sino que se trata de seres totalmente diferentes, porque “los duendes sí son malditos.”

¹³⁶ Armando Sánchez Reyes, *op. cit.*, p.94 Antiguamente los *Tlaloque* era ayudantes de *Tláloc*; eran los encargados de propiciar la lluvia. Los *ahuaque* producían la lluvia y los *ehecatónin* los vientos. El dios de la lluvia también contaba con otros servidores como las almas cautivas de los vivos extraída por un “susto” (*hetonalaca hualiztli*). “Todos estos seres son tanto benéficos como dañinos, y se distribuyen por todo el mundo del hombre –las cuatro partes del mundo- en el cielo y bajo tierra. También se decía que Tláloc es el consorte de Chalchihuitlicue; es dios creador y distribuidor del agua entre los hombres, dueño de un aposento de cuatro cuartos en medio de una gran patio donde están cuatro barreñones de agua. El agua es distinta en cada uno de los barreñones, benéfica o agresiva para la agricultura. Bajo este aspecto, Tláloc es el jefe de muchos auxiliares enanos que toman el agua en recipientes de barro, salen volando sobre los campos y rompen los recipientes para provocar el rayo y para arrojar la lluvia desde lo alto.” Cfr. Alfredo López Austin, *op. cit.*, p. 178, 195. La misma información es proporcionada por Cecilio Robelo. Cfr. *Op. cit.*, p. 578. Lo mismo sucede con la obra de Adela Fernández. Cfr. *Op. cit.*, p.149.

¹³⁷ *Op. cit.*, p.71.

deformes que moran en las profundidades de los cerros; como animales agresivos, que habitan en las aguas, etcétera.”¹³⁸

La presencia de los reptiles en lugares húmedos o llenos de agua, vincula de manera directa a éstos animales como seres pertenecientes al agua y la tierra. “Ya los dioses, ya sus poderes de reproducción, aparecen bajo la figura de la serpiente.”¹³⁹ La figura de la serpiente ha sido a lo largo de la historia de los pueblos mesoamericanos, una de sus características principales para representar a las diosas madre, más aún, las de la tierra “como una serpiente de dos cabezas o como dos serpientes que integran la cabeza de un monstruo anátropo, esto es, un monstruo cuya cara frontal está formada por dos perfiles.”¹⁴⁰

i.ii) Enfermedades atribuidas al agua

La enfermedad no debe ser entendida simplemente como la alteración orgánica de una persona o un animal. El concepto de “enfermedad” abarca todo un sistema de pensamiento que se halla estrechamente ligado con la cosmovisión. Las enfermedades –desde el punto de vista indígena- son efectivamente alteraciones orgánicas de alguna persona, sin embargo, esta alteración encuentra su razón de ser en la descompensación anímica del ser en sí mismo, en palabras más sucintas, en la pérdida del equilibrio que todo ser humano debe tener dentro de sí.¹⁴¹

El ser humano se encuentra inmerso en un mundo lleno de fuerzas extrahumanas que son contrarias; la más sobresaliente de ellas, es la que se da entre lo frío y lo caliente, lo húmedo y lo seco. Es así como los hombres mesoamericanos se preocuparon por mantener esas fuerzas en armonía, en un constante equilibrio, puesto que si una superaba a la otra sólo se desatarían enfermedades y desgracias para ellos.

¹³⁸ Alfredo López Austin, *op. cit.*, p.195

¹³⁹ *Ibidem.*, p. 197

¹⁴⁰ Cabe recordar también el caso de *Chicomécóatl* (siete serpiente), en ella, las sierpes podrían estar representando los poderes germinales de la diosa. Lo mismo sucedía en la fiesta *tepeilhuitl* dedicada a los *tlaloque*, en donde la figura de la serpiente siempre aparece denotando su importancia. Las serpientes generalmente se encuentran presentes en el rostro de *Tláloc*. En el caso de *Coatlícue*, las serpientes parecen representar el poder de la fertilidad pero también el de la muerte. *Ibidem.*, p.199

¹⁴¹ El rompimiento de este equilibrio no sólo puede ser causado por determinadas situaciones, sino también por determinados objetos; por ejemplo, los alimentos. Armando Sánchez Reyes, *op. cit.*, p. 89

Al ser el hombre un microcosmos, como dice López Austin, también debe mantener un equilibrio dentro de su propio cuerpo, ya que si algunas de estas fuerzas supera a otra, es decir, que se rompa su equilibrio, la persona sufre una serie de trastornos físicos. Es por eso que la enfermedad no sólo era tomada como alguna disfunción corporal, sino como un rompimiento del equilibrio interno, el cual pudo haber sido causado por diversas razones, muchas de ellas ligadas al agua.

Así también lo conciben los nahuas actuales de la Sierra Norte de Puebla, lo cual no significa que vivan en la constante incertidumbre al cruzarse con un río o con un pozo de agua en medio de su camino, pues existen una serie de normas que se deben cumplir, sobre todo del tipo ritual, para que no les suceda nada malo al realizar estas acciones .

El tema del agua como agente de enfermedades para los pueblos indígenas de México, “tiene antecedentes prehispánicos. (...)En su intrincado simbolismo adquiere vida propia; trae bienestar, pues es curativa, y particularmente peligrosa cuando el hombre transgrede norma éticas que corrompen las virtudes del agua y los beneficios que de ella obtienen.”¹⁴²

En Chignautla la situación no es diferente. El agua es un elemento lleno de entes sobrenaturales que son capaces de curar enfermedades, pero también de provocarlas. Una de las enfermedades acuáticas más comunes para los chignautecos es el llamado “susto”, aunque en realidad son pocas las personas que saben su origen. Por supuesto, quiero referirme a los curanderos.

La enfermedad del “susto” comúnmente es provocada por los “rayos” o por las fuerzas extrahumanas del agua, tal como lo podemos ver en el siguiente relato de un habitante de Chignautla:

“Todo estaba oscuro, sólo teníamos la luz de las velas; entre nosotros había algunos [enfermos] que se habían *espantado* por un *rayo* y se sentían enfermos[.] La curandera les apretaba y les echaba agua; [ella] nos dijo que el agua es medicinal.”¹⁴³

¹⁴² “Desde tiempos inmemoriales el hombre mesoamericano cree en los espíritus del bosque, de los montes y de las corrientes de agua. El simbolismo de estos fenómenos tiene una connotación religiosa, que sintetiza la cosmovisión, la existencia humana y el mundo en el que él sólo es un huésped.” *Ibidem.*, p. 89-90

¹⁴³ María del Carmen Camacho Espinoza de los Montero, “La prácticas curativas en el cerro” en *Tanauatiani. El mensajero en Chignautla*, Diciembre 2006, p.10

Es así como los “rayos” son concebidos por los chignautecos como seres con voluntad propia, capaces de provocar enfermedades. “Por ejemplo, el susto es atribuido a la acción directa de fenómenos naturales como la lluvia, viento, rayos y relámpagos, conceptualizados como seres con voluntad y conciencia propias, derivaciones de Tláloc y Ehécatl (aire) que en el mundo nahua son el símbolo religioso fundamental de la actividad agrícola.”¹⁴⁴

Por eso, para los chignautecos tratar con el agua no es una cosa sencilla y mucho menos que cualquiera pueda hacerlo; no obstante, existen ciertos actos rituales que tienen como finalidad que las fuerzas extrahumanas del agua no se ofendan cuando se llega a uno de éstos lugares; por ejemplo, “soplar el agua de un nacimiento tres veces antes de beberla” o, la más importante, la colocación de la Santa Cruz en los manantiales.

Algunos chignautecos saben que estos actos rituales son obligatorios, ya que consideran sagrada el agua que brota de los manantiales o pozos, y por eso la colocación de las cruces en las fuentes tienen como finalidad “cuidar el agua”, pues creen que es “bendita y que es agua buena, aunque en esas aguas también suele alojarse el mal.”¹⁴⁵

En la época precolombina, las enfermedades que comúnmente se relacionaban con las divinidades del agua eran: la hidropesía, lepra, gota, parálisis, dolores reumáticos, etcétera. Sin embargo, algunas de estas enfermedades eran enviadas por las divinidades de la montaña, pero claro está, también estaban relacionadas con el agua.¹⁴⁶ Los antiguos nahuas sabían que uno de los elementos negativos del agua era el de “transmitir frío”, por lo que un

¹⁴⁴ Armando Sánchez Reyes, *op. cit.*, p. 89

¹⁴⁵ Los habitantes dicen que sí el agua de un nacimiento (manantial) se llega a secar, no existe otro motivo para que ello ocurra más que el del mal trato por parte de la gente o por la falta de fe, tal como lo demuestran las siguientes palabras: “Cuando se seca [el agua], es por que ya no hay fe.” Si bien esta es una creencia que con el paso del tiempo se ha ido perdiendo, aún se conserva en las personas de mayor edad. “Inclusive algunas personas mayores si ven que se está maltratando el agua, se molestan mucho porque es un pecado jugar con el agua.” Entrevista al grupo cultural Cayecualcan de Chignautla. Por otra parte, una de las informantes, la curandera Filiberta Tetel Ángel, comentó que se solía reprender a los niños que jugaban con los ajolotes que vivían en los nacimientos de agua, porque del mismo modo que la serpiente y demás reptiles, estos son espíritus que cuidan del agua.

¹⁴⁶ Para los antiguos nahuas, las enfermedades o desgracias eran enviadas por los dioses debido a que los hombres “no cumplían con las normas rituales y penitencia que obligaban al hombre prehispánico a ayunar o mantenerse en abstinencia sexual durante alguna fiesta dedicada a Tezcatlipoca, lo que provocaba su ira y castigaba, compartiendo su acción patógena con Tláloc.” Armando Sánchez Reyes, *op. cit.*, p. 90. Dice Sahagún que aquellas personas que estaban enfermas de gota de manos y pies, tullimientos de algún miembro, envaramiento del pescuezo, encogimiento de algún miembro, o pararse yerto, hacían fiesta y ofrenda a los cerros a quienes atribuían las enfermedades ya mencionadas, pero que al mismo tiempo, tenían el poder para sanarlas. *Cfr. Op. cit.*, p.60

cuerpo podía ser trastornado y caer enfermo. “En este caso, los señores del agua envían su frialdad a quien los ha ofendido, o no se han congratulado con ellos según normas establecidas,”¹⁴⁷ tal como hoy sucede en Chignautla. La mayoría de los habitantes saben de los peligros que representa ir solo a un manantial, ya sea en la hora pesada (media noche o medio día) o no, pues siempre se corre el peligro de tener un encuentro desafortunado con los “duendes”, o la “llorona”, o lo menos grave -hasta cierto punto-, recibir una enfermedad, mejor conocida como “mal aire”.

El morir ahogado era otro de los castigos que podían enviar las divinidades del agua, por esa razón; el hecho de que una persona muriera ahogada no era visto como un mero accidente, sino como la firme intención del estanque de quitarle la vida. Por eso, para los chignautecos la colocación de las cruces en los manantiales o fuentes de agua representa varias cosas. Las cruces se colocan por agradecimiento al agua que “está naciendo”, pero también para proteger a los habitantes de lo que puede llamarse “los peligros de agua”, como encontrarse con los seres sobrenaturales que habitan ahí o exponerse a sus propiedades destructivas.¹⁴⁸

Por eso, los chignautecos siempre tratan de llevar una buena relación con los seres extrahumanos, lo cual implica también tener un buen trato con el paisaje ritual; en este caso, con los manantiales, ríos, pozos y fuentes de agua. Lo mismo sucede con los demás sitios de paisaje ritual, como los cerros, las cuevas y las barrancas:

“Con el fin de mantener la integridad del cosmos, y con ello su propio desarrollo armónico, el hombre ha establecido durante siglos una buena relación con la tierra, los cerros, el agua y el fuego sustentada en el principio de la reciprocidad, donde los ‘aires’ constituyen el objetivo más importante de este intercambio recíproco.”¹⁴⁹

¹⁴⁷ *Ibidem.*, p. 91

¹⁴⁸ Diego Méndez dice que en el valle de Puebla-Tlaxcala, se “acostumbra levantar cruces el 3 de mayo para evitar granizadas; así mismo se erigen en los manantiales con el fin de ahuyentar espectros amenazantes.” El acarrear agua de un manantial, suele ser peligroso pues puede haber “un castigo divino por no pedir permiso a los dueños divinos del manantial de donde se toma el líquido. Dada su sacralidad es menester bendecir las obras hidráulicas comunitarias con una fiesta, un padrino y/o una cruz.” *op. cit.*, p. 29 En Chignautla existen una serie de relatos en donde las personas que se encuentran en los manantiales con la “llorona” o con los “duendes”, toman como protección a la Santa Cruz que esté colocada en el lugar, con lo cual éstos seres terminan alejándose. Estos relatos nos fueron contados por algunos de nuestros informantes.

¹⁴⁹ Lourdes Báez, *op. cit.*, p.83

Los chignautecos perciben dos tipos de “aires”. El primero se refiere al *viento*, es decir, al fenómeno atmosférico en general, mientras que el segundo se refiere a las entidades *etéreas* e invisibles que se encuentran alrededor del hombre. Ya se ha explicado que para los chignautecos uno de los peligros que representa ir a los manantiales es precisamente el de contraer un “mal aire”,¹⁵⁰ lo cual es para ellos un sinónimo de enfermedad.

Los aires también son identificados como los “dueños” de los lugares. Ya se trate de los cerros, ríos, manantiales, bosques, barrancas, cuevas, e incluso el fuego, los vientos o la tierra misma. A estos “dueños” también se les “concibe como entidades malévolas que andan en el ambiente y que influyen en aquellos que infringen alguna norma, como los borrachos o los que cometen algún delito; es decir, las conductas anómalas se atribuyen a algún ‘aire’ no bueno.”¹⁵¹ En este caso se trata de aquellos seres sobrenaturales que suelen “asustar” a la gente.

Es así como en Chignautla – al igual que en muchos otros pueblos serranos- se le ha rendido culto a los espíritus que habitan en el agua, “pues al igual que el hombre, los ‘dueños’ del agua (seres extrahumanos, seres sobrenaturales o “aires”) también gustan del aguardiente, la comida, el tabaco y las danzas ceremoniales en las que se recrea la relación del hombre con la naturaleza en la que sólo es huésped.”¹⁵²

3.2.2 Los Cerros

Los cerros forman parte de los elementos más sobresalientes del paisaje ritual de Chignautla; si bien es cierto que tienen una estrecha relación con el agua, la figura del cerro en sí misma se erige como única, sólo hace falta recordar que el cerro es el lugar de donde provienen el agua y los demás sustentos para que los hombres puedan vivir. En los mitos de creación de la humanidad, *Quetzalcóatl* obtuvo el maíz del *Tonacaltepetl*¹⁵³ al seguir a la

¹⁵⁰ *Ibidem.*, p. 14 Sin embargo, López Austin difiere en cuanto a la idea de que los “aires” anden vagando en el entorno del ser humano, pues dice que provienen del inframundo, basándose en el hecho de que es más factible encontrarse con ellos en: cementerios, nacimientos de agua, barrancas, cuevas, cerros, etcétera, es decir, en lugares que son considerados como “puertas al inframundo.” *Cfr.* Alfredo López Austin, *op. cit.*, p.172

¹⁵¹ *Ibidem.*

¹⁵² Armando Sánchez Reyes, *op. cit.*, p. 98

¹⁵³ Según Cayetano Reyes García, este nombre también se le daba a los dioses creadores o a la pareja primordial. “Los antiguos mexicanos decían que todo principio radicaba en Tonacatecuhtli y Tonacacihuatl.

hormiga roja. Fue ahí donde los tlaloque se apoderaron del alimento, luego de que Nanahuatzín desgranó el maíz a palos. Esta es la figura del cerro mítico, el lugar de donde surge todo el alimento, incluyendo la planta sagrada del maíz.

Además del Tonacaltepetl había otras montañas sagradas. Una de nombre *Tlálloc*,¹⁵⁴ en cuya cima se encontraba el primer cielo, y otra era el *Tlalocan*, un lugar regido por el dios de las lluvias y los *tlaloque*.¹⁵⁵ Ahora nos dedicaremos a ver algunos aspectos generales sobre este lugar, puesto que en Chignautla es posible encontrar nociones muy similares a las antiguas.

i) El *Tlalocan*, lugar de origen y destino

En la mayoría de las fuentes escritas el *Tlalocan* es descrito como un paraíso, pues se trataba de un lugar en donde se decía que “había mucho regocijo y que no había pena alguna.” Se trataba, según describe Sahagún, de un sitio de eterna verdura, pues en él “jamás faltaban las mazorcas de maíz verdes, las calabazas, el amaranto, el chile verde, los tomates, los frijoles verdes en vaina y las flores. Allí vivían unos dioses que se llamaban Tlaloque, que eran los montes.”¹⁵⁶

Ellos eran los generadores de todas las cosas, de la vida de los hombres y de los animales.” *El altepetl, origen y desarrollo. Construcción de la identidad regional náhuatl*. El colegio de Michoacán, México, 2000, 269p. ils., p.44. Dice Cecilio Robelo que Tonacatecuhtli y Tonacacihuatl “son los dioses creadores, el ser supremo”; y que son los mismo Ometecuhtli y Omecihuatl que es la Omeyotl o dualiad creadora. También se le iguala con el sol, porque los nahuas creían que todo lo había formado el sol. *Cfr. Op. cit.*, p. 644.

¹⁵⁴ En cuanto a este cerro Fray Diego Durán anota lo siguiente: “Llamaban el mismo nombre de éste ídolo (Tlálloc) a un cerro alto que está en términos de Cuatlinchan y Coatepec y por la otra bana, parte términos con Huexotzinco. Llamam hoy día a esta sierra Tlalocan.” *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme*. 2vol. Ed. CONCULTA, México, 2002, 293 pp. ils. (cien de México) p. 82.

¹⁵⁵ También se decía que en ese cielo es en donde se encuentran los aires y de las nubes. Silvia Trejo, *op. cit.*, p. 50

¹⁵⁶ *Ibidem.*, p.59 Esta es otra descripción paradisíaca que hacen del *Tlalocan* los informantes de Fray Bernardino de Sahagún: “El segundo lugar al que se va [después de morir] es Tlalocan. Ya en Tlalocan hay mucho bienestar, hay mucha riqueza. Nunca se sufre. Nunca falta el elote, la calabaza, la flor de calabaza, el huauzontle, el chilchote, el jitomate, el ejote, la cempoalxóchitl. Y allá vienen los tlaloque, semejantes a sacerdotes, a los de guedeja ofrendadores de fuego.

Y allá van los que han sido golpeados por el rayo, los ahogados, los que murieron en el agua, y ellos, los que tienen la enfermedad divina, el buboso, el tumoroso, el jiotoso, y el que tiene podre, el paralítico. Y los [Tlaloque] se llevan [allá] al lleno de hinchazones, al que muere hidrópico (...) Y dicen que en Tlalocan siempre están verdes las plantas, siempre están brotando las plantas, siempre es tiempo de lluvias, permanece la temporada de lluvias.” *Cfr.* Alfredo López Austin, *op. cit.*, p. 182-183 Traducción hecha por el autor. También en la misma obra hace otra descripción del Tlalocan.

Los Tlaloque eran divinidades menores que servían a *Tláloc*. Regularmente eran representados como personas de “cuerpo pequeño [que] traían los cabellos largos.” Eran considerados como las deidades que provocaban las lluvias, pero también eran quienes tenían el poder de dar o quitar los sustentos al ser humano.¹⁵⁷

El *Tlalocan* era el lugar en donde el dios de la lluvia *Tláloc* y sus servidores los Tlaloque se encontraban. Generalmente se le describe como un palacio con cuatro aposentos, en cuyo centro había cuatro barriles llenos de agua, con diferentes tipos de la misma. Ahí se encontraba la lluvia que fecundaba la tierra para que diera buenos frutos, el agua que hacía helar y secar las plantas y también el agua que provocaba las sequías y la esterilidad del suelo. En cada uno de esos cuatro barriles había un *tlaloque* de diferente color, ya fuera, azul, blanco, amarillo o rojo. Los *Tlaloque* regaban la tierra con cada uno de estos diferentes tipos de agua según las órdenes de *Tláloc*.¹⁵⁸

Llegar al *Tlalocan* no era imposible para los seres humanos, incluso no necesariamente se tenía que morir por deseos de *Tláloc* para llegar a él. Se decía que en el lugar había una serie de “puertas” que podían conducir a las personas a este sitio, tal y como se relata en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, en donde se dice que “*Tlalocan* desemboca en las cuevas de las montañas.” Leamos la siguiente cita para ampliar esta descripción:

“Así pudo comprobarlo el señor de Chalco cuando quiso sacrificar a un jorobado, a quien encerró en una cueva del volcán []. El jorobado penetró en la cueva en busca de comida, y llegó hasta los dominios del dios [*Tláloc*]. Días después el señor de Chalco fue a la cueva a ver si el jorobado ya estaba muerto. Lo encontró vivo y con el testimonio de su viaje al otro mundo.”¹⁵⁹

¹⁵⁷ *Ibidem.*, p. 132. Sahagún habla acerca de ellos.

¹⁵⁸ Por eso los truenos surgían cuando cada uno de estos *tlaloque* rompían su cántaro con palos que ellos mimos llevaban; así mismo, el rayo se consideraba que eran fragmentos de aquéllos cántaros que quebraban y que luego caían sobre la tierra. *Ibidem.*, p. 137 Información idéntica se encuentra en la obra de López Austin *Tamoanchan y Tlalocan*. *Vid. supra.*, nota 136. Adela Fernández describe al lugar como un sitio que consiste en cuatro cuartos que flanquean un gran patio lleno de verdor en el que se encuentran cuatro estanques con inmensas tinajas de agua, y que por más que se tome agua de ellas, siempre estarán rebosantes. El agua de la primer tinaja, es buena para la cosecha del maíz, la de la segunda, pudre a las mazorcas y las vuelve negras y pestilentes, la de la tercera, es tan fría que hiela el maíz, y la de la cuarta, es agua estéril t seca a todas las plantas. *Cfr. Op. cit.*, p.148. Por otro lado, Cecilio Robelo proporciona información similar a la dada por López Austin en cuanto a lo tlaloque que reparten la lluvia reventando cantaros en donde la llevan: “armado cada uno de una alcancía y de un palo, cuando se les mandaba ir a un lugar, tomaban el agua que se le ordenaba, y la vertían en forma de lluvia para regar la tierra; el trueno se produce porque los ministros pigmeos quiebran con los palos las alcancías; el rayo es, cuando alguno de los tientos de las ánforas celestes cae del cielo...” *Cfr. Op. cit.*, p. 578.

¹⁵⁹ Alfredo López Austin, *op. cit.*, p. 183

Como se aprecia en esta cita, la “puerta” que lleva a *Tlalocan* al jorobado es la cueva; por lo tanto, la entrada a *Tlalocan* no sólo se encontraba en la cima de los cerros. Además, se demuestra que para llegar a ese lugar paradisíaco no es necesario estar muerto, pues en vida se puede llegar allí por medio de estas entradas.

Por ese mismo carácter paradisiaco se piensa que el *Tlalocan* es un lugar en donde se resguardan los alimentos y el agua, es decir, funciona como una bodega. “*Tlalocan* es ante todo, un gran depósito de agua del que surgen tanto las lluvias como las corrientes terrestres.”¹⁶⁰ Por esta razón, los cerros como lugares paradisíacos siempre tuvieron gran importancia en la vida de los antiguos nahuas, pues además de funcionar como un depósito de los sustentos, también eran el lugar de donde se originaban las lluvias:

“En las cumbres de las montañas que dominan la altiplanicie se acumulan en la época de lluvias las nubes que traen la lluvia. Por otra parte, la lluvia está muy a menudo asociada a la tormenta. Son los rayos y truenos los que anuncian la lluvia. Así pues, los fenómenos naturales explican porqué en el pensamiento religioso la lluvia se ha asociado con las montañas, las nubes, la tempestad, y se ha concebido un dios, que era el dueño, o la personificación de estos fenómenos.”¹⁶¹

Sobre el mismo tema dice Durán:

“Llaman hoy en día a esta Sierra Tlalocan. (...) Y lo que más probablemente podemos creer es que la Sierra tomó del ídolo [el nombre], porque como en aquella sierra se congelan nubes y se fraguan algunas tempestades de truenos y relámpagos y rayos y granizo, llamáronla Tlalocan, que quiere decir el lugar de Tláloc.”¹⁶²

Sin embargo, la figura del cerro no sólo estaba ligada a la del origen de las lluvias, pues los cerros y montañas eran lugares llenos de agua que daban origen a los diferentes ríos:

“La gente de aquí de Nueva España, los ancianos, decían: Estos [ríos] vienen de allá, de allá parten hacia acá, de Tlalocan, porque son propiedad, por que salen de ella, de la diosa llamada Chalchiuhtlicue. Y decían que los cerros tienen naturaleza oculta; sólo por encima son de tierra, son de piedra; pero son como ollas, como cajas que están llenas de agua, que allá está. Si en algún momento se quisiera romper la pared del cerro, se cubriría el mundo de agua. Y por esta causa se

¹⁶⁰ *Ibidem.*, p.184

¹⁶¹ *Ibidem.*, *apud*, Johanna Broda, “Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia”, p.252

¹⁶² Fray Diego Durán, *op. cit.*, p.82. La misma idea es manejada por Cecilio Robelo, quien dice que los antiguos creían que Tláloc residía en “las altas montañas, donde se forman las nubes, y acudían a las alturas para implorar su protección.” *Cfr. Op. cit.*, p. 577.

daba el nombre de *altepetl* a los asentamientos humanos, se decía: ‘Este agua-cerro, este río, de allá mana, del interior del cerro, de allí surge, Chalchiuhtlicue lo suelta de sus manos.’¹⁶³

El hecho de que los cerros fueran lugares de los cuales surgían los sustentos, como en el ejemplo del *Tlalocan*, no significaba que los nahuas tuvieran una vida de regocijo asegurada, sino al contrario, tendrían que sufrir sí así lo deseaban los ayudantes de *Tláloc*. Los tloaque podían ser dioses muy crueles, y por lo tanto esconder la lluvia y los mantenimientos, como el maíz, al cual pueden llevarse y no dejar salir para el consumo de los hombres.

Por otro lado, el carácter paradisiaco de *Tlalocan* no significaba que los hombres pudieran desperdiciar el alimento, de hecho, hacer tal cosa resultaba una ofensa para los Tloaque, quienes castigarían a los hombres, sin dejar salir los alimentos del cerro. Es de este modo como “los flujos acuáticos y los de naturaleza vegetal tienen cierta regularidad cíclica, pero afectada cuantitativamente, cualitativamente y temporalmente por lo que se supone la voluntad de los tloaque, administradores avaros o agradecidos, apiadados o caprichosos.”¹⁶⁴

El *Tlalocan* también era la bodega de todas las “semillas” o “corazones;” de él surgen todas las “semillas” para sembrar y los “corazones” de los seres humanos. Tanto unos como otros, tienen una actividad cíclica, es decir, que tanto las semillas como los corazones se reciclan, una y otra vez.¹⁶⁵

Los Nahuas de la Sierra Norte de Puebla, suelen llamar a este lugar *Talokan*, *Tepeyolo* y *Tepeyolomej*, haciendo una clara alusión a los “corazones.” Además, cabe recordar que uno de los componentes anímicos de los nahuas serranos actuales es el *yolo*, el cual podría ser entendido como el “alma.” Hasta hace algunos años, los indígenas de Chignautla –y quizá de los pueblos serranos en general- tenía la costumbre de saludarse preguntando sobre el estado de ánimo del corazón.

Como podremos recordar, en el capítulo I de la presente investigación, tratamos la idea de una ubicación anterior del pueblo de Chignautla a la que actualmente tiene. Con esto el

¹⁶³ Alfredo López Austin, *op. cit.*, p. 185

¹⁶⁴ Es por tal motivo, que a los *tloaque* también se les conocía como *Tlamacazque*, que significa “el dador.” *Ibidem.*

¹⁶⁵ *Ibidem.*, p. 186

pueblo quedaba más vinculado con el cerro Tezompa que con el Chignautla; por lo tanto este segundo debió estar más ligado a Teziutlán. Es así como llegamos a la tesis de que la ubicación del llamado *Teziuh tepet* sería la del actual cerro Chignautla, y no la que piensan la mayoría de los habitantes, la cual ubican en un cerro de mucho menor tamaño que se encuentra al sur de la ciudad de Teziutlán. A este cerro también se le ha identificado como *Teziutepetyolot*, -aunque el término fue hallado por un cronista local con alguno de los pobladores de edad más avanzada- por lo que se puede vincular con la idea del *Tlalocan*, que en este caso sería el cerro Chignautla y no el lugar al que hoy se le piensa como el original *Teziutepetyolot*, más aún si tomamos en cuenta que al *Tlalocan* también van los “corazones” tal como lo dice López Austin. Estas nociones acerca del *Tlalocan*, acrecienta la hipótesis acerca de que el cerro Chignautla fue la montaña sagrada del antiguo *altepetl* teziuteco, más aún por las características que el cerro tiene en sí.

Volviendo al tema, cabe destacar que el *Tlalocan* no sólo se encontraba en los cerros, si bien en las cuevas de éstos se podía tener acceso a él, también lo podían hacer en las cuevas de los barrancos, en los pozos de agua, pues todos estos lugares eran vistos como puertas que conducían hacia este sitio:

“El paraíso de Tlalocan era, en cierto modo, la conceptualización del espacio debajo de la tierra lleno de agua, el cual comunicaba a los cerros y a las cuevas con el mar. Se pensaba que existía una conexión subterránea entre las grandes cuevas -‘la entrada al Tlalocan’ y el mar.”¹⁶⁶

En la Sierra Norte de Puebla es posible encontrar el uso –sobre todo en la gente de mayor edad- del término *Talokan* para designar a lo que se encuentra debajo de la tierra.¹⁶⁷ En algunos pueblos serranos se le llega a ubicar en el oriente, pues en ese lugar tiene su gran “réplica”; además se trata del lugar de nacimiento por excelencia, pues allí es donde nace el Sol. En la concepción antigua, *Tlalocan* tenía un amplio número de “réplicas” en la figura de los diversos cerros que conformaban el territorio de un *altepetl*, por tal motivo todos los cerros eran lugares sagrados y venerados.

¹⁶⁶ *Ibidem.*, p. 187, *apud*, Johanna Broda, “El culto mexica de los cerros y del agua”, p.50

¹⁶⁷ En algunos pueblos de la Sierra Norte de Puebla, se dice que en el *Talokan* se halla el centro del mundo, en donde se encuentra el árbol que da flores de distintos colores. *Ibidem.* Cabe mencionar que durante mi investigación, no escuché la idea de un árbol florido en el *Talokan*.

En estas “réplicas” se encuentran diferentes deidades como los seres húmedos, fríos, oscuros, nocturnos y terrestres. “Es frecuente que los dioses que forman parte de este complejo se transformen en serpientes, [por otro lado], su dominio se extiende al rayo, al trueno, al relámpago, al viento, a las nubes y a las masas de agua.”¹⁶⁸ De esta manera, los cerros están habitados por las deidades frías y terrestres; esto se debe a la función de los cerros como “réplicas” del *Tlalocan*, los cuales se encuentran conectados entre sí por debajo de la tierra, a través de las cuevas, ríos o manantiales.

Tal como los antiguos nahuas concebían a los cerros, sucede lo mismo actualmente entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla:

“La morada de los dioses de este complejo es un gran cerro. En el interior del cerro se atesoran grandes riquezas agrícolas, animales, minerales y las corrientes de agua. Las cuevas son los principales puntos de comunicación con este mundo y los lugares por los que sale viento y nubes. (...) El gran cerro es, a su vez, el ‘corazón’ de la Tierra. Los actuales nahuas lo llaman *Talokan*, y otros pueblos lo identifican con una mesa de oro. Es la gran fuente de la que surgen las ‘semillas’ y a la que éstas retornan una vez cumplido la parte mundana de su ciclo. (...) El gran cerro se ubica en el oriente, y en él se encontraban tanto los dioses creadores como los hombres que participaron de manera especial en la esencia de esos dioses (Por ejemplo, las parteras). (...) El gran cerro tiene como réplicas todos los demás cerros. También se reproduce en distintos lugares sagrados a los que acuden los fieles en peregrinación, en diversos accidentes geográficos y en los templos.”¹⁶⁹

ii) El *Talokan*. Breves consideraciones del concepto

El concepto de *Talokan* es utilizado por algunos chignautecos de edad avanzada. Pero la creencia sobre los cerros como lugares llenos de “encantos” y misterios, sigue estando muy presente tanto en la población mestiza como en la indígena. A pesar de estar casi inutilizado el concepto de *Talokan*, existen una serie de relatos orales acerca de los “encantos peligrosos”

¹⁶⁸ *Ibidem.*, p161 La chignautecos aseguran la presencia de una serpiente en el cerro Chignautla. Ella cumple con la tarea de proteger los “encantos” del cerro de aquellas personas que tratan de entrar sin pedir permiso. La serpiente suele ser descrita de diversas formas, pero lo que más destaca de ella es su gran tamaño.

¹⁶⁹ *Ibidem.*, p. 161-162

y tesoros del cerro. Estos relatos se siguen transmitiendo de manera oral aunque ya con tintes muy modernos.¹⁷⁰

Aún así, el concepto de *Talokan* sigue vivo entre los nahuas de la Sierra de Puebla, un ejemplo se da en los rezos que dirigen a la tierra cuando se disponen a sembrar, en donde se aprecia cómo se dirigen a *Talokan tata* y *Talokan nana*. En Chignautla aquellos que rezan antes de sembrar o al cosechar, se dirigen a Dios o a Cristo, ya no al *Talokan*, según los informantes. Aunque es probable que aún haya personas que también le rezan a la tierra.¹⁷¹

Los nahuas serranos conciben al *Talokan* no sólo como el lugar de origen de los mantenimientos, sino también como un lugar en donde se puede obtener dinero.¹⁷² Así que, al igual que en otros lugares de México, los chignautecos han creado una serie de historias en torno al “oro” que se encuentra dentro de las cuevas del cerro Chignautla. También dicen que si uno trata de tomarlo corre el peligro de quedar atrapado o “encantado” en la cueva por un periodo de tiempo indefinido.

Este mundo subterráneo del *Talokan* es como “otro pueblo”, similar a los pueblos de la superficie, pero con la diferencia de que es más hermoso. La mayoría de los relatos orales de las personas que dicen han tenido la oportunidad de entrar a este lugar, cuentan que en este sitio abundan los frutos y los animales. Sin embargo, a pesar de su similitud con los pueblos de la superficie es totalmente diferente y se rige con leyes también distintas.

Se dice que para llegar a ese pueblo se pueden usar diversas entradas; por ejemplo, las cuevas de los cerros. No obstante, esto no significa que puedan y deban ser usados por cualquier persona en cualquier momento, ya que estos sitios son considerados como “espacios no humanos y potencialmente peligrosos para los seres humanos. (...) La vida y la integridad de los seres humanos se encuentran ahí amenazadas.”¹⁷³

¹⁷⁰ Sólo por citar un ejemplo, hace algunos años la mayoría de los relatos acerca de los “encantos” del Chignautla, narraban la historia de ciertas personas que se aventuraban a buscar los tesoros que se encuentran en las cuevas del cerro. Irremediamente, todos quedaban atrapados y jamás se volvía a saber de ellos o regresaban muchos años después para contar su aventura. Sin embargo hay nuevas versiones, en donde los que van en busca de tesoros, ya no son personas comunes y corrientes, sino extranjereros que llegan en un globo aerostático o un zeppelin e inclusive se ha llegado a hablar de OVNIS.

¹⁷¹ *Vid, supra.*, nota, 118.

¹⁷² Alfonso Reynoso Rábago y Taller de Tradición Oral del CEPEC, *el cielo estrellado...* Vol. II. p.212

¹⁷³ *Ibidem.*, p.232

En Chignautla existen relatos muy similares que hablan acerca de un “pueblo” que puede encontrarse si alguien se atreve a entrar a las cuevas del cerro. Este lugar –según cuentan quienes han tenido la suerte de entrar y salir- es “bonito” y en él “hay de todo”. También dicen que en aquel pueblo corre un río con agua muy limpia, y que se puede comer de todas las frutas y verduras que hay ahí, y aunque no sean de temporada siempre las hay. Sin embargo, quienes ingresan a tal “pueblo” saben del gran peligro de quedar “encantados” en él. Esto significa que pierden la noción del tiempo, pues dicen que mientras “uno piensa que estuvo nada más media hora, en realidad estuvo un año o más.”¹⁷⁴

De acuerdo con estas descripciones, se aprecia que el *Talokan* de los nahuas serranos tiene casi siempre las mismas características que el *Tlalocan* descrito en las fuentes del siglo XVI; por ejemplo, que se trata de un lugar de abundancia y donde se originan el agua, los animales y las semillas. Un lugar que es la fuente de vida para los hombres:

“De manera semejante a lo que encontramos en la mitología clásica (...) el *Talokan* [es visto] como la fuente de la vida de los hombres y de los animales. Es la fuente de toda especie de alimento. Es el proveedor de todas las semillas que producen las plantas alimenticias, sobretodo el maíz. (...) Ahí se encuentra un corral con muchos animales diferentes y ríos con peces. Las semillas de las plantas alimenticias ahí tienen un poder maravilloso de reproducción. (...)El *Talokan* administra también la lluvia y el calor necesario para la reproducción de las plantas alimenticias de *Taltikpak*.”¹⁷⁵

Los señores de *Talokan* (*Talokan tata* y *Talokan nana*) son los proveedores del sustento para los hombres; para ello tienen una serie de ayudantes a los que los nahuas llaman “rayos” (*kiujteyomej*).¹⁷⁶ Los señores del *Talokan* tienen el poder de castigar con sequías y malos cultivos a aquellos que desperdician la comida y a quienes no trabajan. En cambio, a las personas que cumplen cabalmente con las normas del trabajo constante y no

¹⁷⁴ “Diversos relatos hacen referencia a la idea de que el tiempo de *Talokan* es mucho más denso que el de *Taltikpak*. Un día de *Talokan* equivale a varios días de *Taltikpak*, la cual constituye una extensión, sobre el plan temporal de la conceptualización del *Talokan* como un lugar de maravillosa fecundidad.” *Ibidem.*, p. 234
¹⁷⁵ *Ibidem.*

¹⁷⁶ *Ibidem.* En la entrevista que realizada al curandero Victoriano Días Hipólito, comentó que tanto los “duendes” como los “rayos”, eran los mismos seres sobrenaturales. Su tarea consiste en proteger los “encantos” de los cerros, a lo cual agregaríamos que ellos son quienes protegen la entrada al *Talokan*. Por otro lado, la curandera Filiberta Tetel Ángel, dijo que las “centellas” son las encargadas de cuidar al cerro y a sus cuevas. Una vez más, podríamos decir, que cuidan la entrada a *Talokan*.

desperdician los alimentos, el *Talokan* las premia con buenas cosechas, e inclusive protege enviando serpientes nauyacac para que cuiden los campos.¹⁷⁷

Lo anterior me recuerda a una plática que sostuve con el Sr. Augusto Díaz, cronista oficial de Chignautla, quien relató la siguiente historia:

“El papá de un muchacho me contó que él antes tenía una parcelita en un lugar donde el suelo era muy malo para sembrar el maíz y el frijol. El señor rezaba mucho a la hora de sembrar y cuidaba muy bien sus plantas para que se dieran sin problemas. Entonces, un día salió a ver su cultivo, y encontró que en el terreno había una serpiente muy grande, y que cuando la intentó matar la serpiente habló y le dijo:

-No, espera; no me mates, yo sólo vengo a cuidar tu campo (de las plagas y la mala calidad del suelo)

El señor, con mucho miedo por la impresión de ver a la serpiente hablar, decidió irse a su casa. Ya estando en su casa, se asomaba por la ventana para ver si la serpiente ya se había ido, pero no; la serpiente se encontraba rodeando todo el campo, como si realmente lo estuviera vigilando de algo.

Al día siguiente, la serpiente seguía ahí. Realmente estaba cuidando de los cultivos, pues éstos se empezaron a dar más bonitos a pesar de que el suelo no era bueno. Así que el señor decidió dejar a la serpiente y hacerla su amiga. Un día, el señor llegó a enfermarse y tuvo que ser hospitalizado, pero no se preocupó por sus cultivos pues sabía que la serpiente los estaría cuidando.

Un día su hijo fue a visitarlo al hospital y entre la plática que tuvieron le dijo que no se preocupara por su terreno, pues él había estado cuidando su parcela en su ausencia, diciéndole:

-Por cierto, había un viborón en tu campo, bien grandote, pero ya lo maté.

El señor inmediatamente reaccionó con sorpresa y coraje, recriminando a su hijo en lo mal que había hecho. Al regresar, su campo estaba totalmente seco y estéril, y nunca más volvió a dar fruto alguno.”

Me parece –basándome en la teoría de que los relatos orales en los pueblos indígenas funcionan como medios de control social- que esta historia es uno de los tantos relatos orales que existen entre los chignautecos, ya que como hemos visto, en él se hace referencia al premio que se le otorga (la serpiente que cuida su campo y el buen cultivo a pesar del terreno tan malo para ello) a la persona que cumple con la normatividad establecida (el señor que rezaba a la tierra, y quizás hasta podría haber elaborado ofrendas, aunque en el relato no se mencione) por los señores del *Talokan*.

¹⁷⁷ *Ibidem.*, p.241

iii) El *Talokan* chignauteco

A pesar de la dificultad para encontrar la definición que los chignautecos dan al término *Talokan*, es evidente que al sitio que denominan así es tanto al cerro Chignautla como a todas sus “réplicas”.

Uno de los rasgos más característicos del cerro Chignautla son los ya antes mencionados “encantos”. Estos lugares son cuevas en donde los habitantes aseguran que ocurren hechos extraordinarios. En los “encantos” existe la posibilidad de quedar “encantado” si uno se aventura a entrar en ellos, pues los espíritus guardianes del cerro están siempre cuidando del lugar.

Sin embargo, no siempre las cuevas representan un verdadero peligro para aquellos que se aventuran a entrar en ellas, pues no todas tienen “encantos”. Este atributo sólo corresponde a “aquellas que tienen agua.”¹⁷⁸. Las cuevas con agua son los únicos lugares en los que se pueden llevar a cabo los rituales de curación por los médicos tradicionales, ya que se piensa que el agua que nace en ellas es curativa.

Esta agua es muy apreciada por los chignautecos, pues la mayoría cree que no se trata de cualquier tipo de agua, sino que esta es “medicina”.¹⁷⁹ Inclusive algunas personas llegan a comparar el agua de los “encantos” con el agua bendita de la iglesia, mientras que otros –

¹⁷⁸ Me resultó muy sugerente el hecho de que uno de los informantes –una autoridad en cuanto al conocimiento que tiene del cerro– el señor Victoriano Díaz Hipólito, comentara que los “encantos” son sólo aquellas cuevas que tienen agua. De manera que de las diecisiete cuevas que existen en el cerro Chignautla, cuatro “son secas”, es decir que no tienen agua y por lo tanto no tienen “encanto”, sin embargo las otras trece son todo lo contrario. Es muy interesante que se trate sólo de trece cuevas, pues inmediatamente se asocia con los trece planos del onframundo. Mientras que la curandera Filiberta Tetel Ángel, dijo que a las cuevas del cerro que se les llaman “encantos”, son sólo aquellas en donde los curanderos realizan sus curaciones (que es en las cuevas donde nace el agua).

¹⁷⁹La mayoría de los informantes, llegaron a la conclusión de que el agua de las cuevas posee ciertas cualidades que la convierten en medicinal y muy milagrosa, sin embargo, son pocos los que se atrevieron a explicarnos el por qué de la maravilla de ésta agua. La misma idea se maneja en otros pueblos de la Sierra Norte de Puebla, tal es el caso de los nahuas de Guerrero en Cuetzalan del Progreso, en donde existe un manantial que brota al pie de un cerro y del cual brota agua todo el año, la gente hace especial énfasis en el “poder” del agua; ellos creen que “les dará fuerza, les ayudará a no enfermarse; (...) siempre toman un poco [de agua] y los frotan en sus cabezas, brazos y pies para recibir su fuerza. *Cfr.* Catharine Good Eshelman, *op. cit.*, p. 247 En una celebración que recién se comenzó a llevar a cabo. En los últimos domingos noviembre en Chignautla, la gente –sobre todo los indígenas– gustan de ir a los “encantos” para tener una convivencia allí. En ese día, tuve la fortuna de observar lo que los visitantes hacían con el agua que brota de la cueva. Una señora rezaba en mexicano, mientras tomaba agua y la frotaba en su cabeza, posteriormente haría lo mismo con sus hijos. Al final, llevó un poco de esta agua en botellas de plástico.

la mayoría mestizos- la diferencian claramente. Sin embargo, todos llegan a la conclusión de que se trata de “un agua muy especial”.

Cuando se les pregunta a los chignautecos por qué esta agua tiene cualidades curativas, las respuestas oscilan entre las explicaciones científicas y las explicaciones sobrenaturales, como veremos a continuación.

Las respuestas de los curanderos fueron las siguientes:

- Victoriano Díaz Hipólito: “El agua de las cuevas es medicina porque ahí nos da el *mal aire*(...) Es la mejor agua para hacer nuestras pociones y otras medicinas para curar a la gente.”
- Filiberta Tetel Ángel: “Pues la puede tomar uno como medicina (el agua del cerro) pero tal vez no...[aunque] cuando uno se *queda*¹⁸⁰ sólo con esa agua se cura uno, pero él único que se la puede dar es una mujer u hombre que tenga tantito poder (...) El agua del cerro es igual al agua bendita, tanto que algunos curanderos toman el agua del cerro y de otras siete iglesias para así curar.”

Las respuestas de los demás informantes fueron similares entre sí. Algunos tratan de dar una respuesta un tanto lógica, mientras que los demás se siguen basando en teorías sobrenaturales, como se lee a continuación:

- Sra. Eufemia Climaco Benito: “El agua del cerro [Chignautla] es medicina y esa propiedad le viene por el hecho de que el cerro tiene un poder, por eso no es igual que el agua bendita, pues a ésta la consagra el padre, por eso no son iguales.”
- Ing. Faustino García Rodrigo: “Hay personas que dicen que el cerro está conectado con el mar, o sea que el agua del cerro proviene de una brazo de mar (...) en esas aguas suele alojarse el bien o el mal, [esto] es porque el agua es sagrada.”

¹⁸⁰ La “quedada” es una enfermedad espiritual muy común entre los chignautecos. Esta enfermedad se contraía por las personas, sobretudo, cuando éstas andan por caminos “delicados” como los son: los antiguos, los del los cerros, los que se encuentran cercanos a un manantial, los que están cerca de barrancos o que se hallan muy solitarios. En ese momento es posible que una persona se enferme sin razón aparente. Lo que sucede es que uno se “pierde”, pues queda como desorientado y debilitado sin que haya sucedido un motivo aparente, aunque desde mi punto de vista, se trata de la caída del *ecahuil*. Se trata, pues, de la pérdida de un elemento anímico de la persona que cae enferma, quizás porque transgredió ciertas normas, ya que los lugares en donde es posible que esto suceda son parte del *paisaje ritual*.

- Dra. María del Carmen Camacho Espinoza de los Montero: “Creo que el agua del cerro [Chignautla] sí tienen cierta energía, pero lo más importante para que ésta sea curativa es la fe que uno tenga en ella.”
- Natividad Benito: “Puede ser agua magnetizada con la que se curan algunos males, quizás el agua de los cerros sea ‘positiva’, o sea que tiene carga magnética [benéfica].”

Como se ha visto, cualquiera que haya sido la respuesta de los informantes nadie descarta del todo el carácter sobrenatural del agua de los “encantos”. Quizá estas creencias acerca del agua se han venido transmitiendo de una a otra generación a lo largo de los últimos siglos. Y es así como los chignautecos actuales creen en los beneficios que ésta agua posee y que sus propiedades le son innatas porque proviene de un lugar sagrado. Se trata del lugar del origen de los sustentos del hombre y del lugar del eterno verdor, donde se generan las lluvias. Se trata de *Talokan*.

La idea del *Talokan* como un mundo subterráneo y similar al de la superficie también se halla presente en la cosmovisión de los chignautecos. Aunque no lo dicen de manera explícita, los relatos sobre las curaciones realizadas en el cerro y el concepto que tienen acerca de los otros cerros, dejan ver la clara idea de que el “*Talokan* se comunica por debajo de la tierra con los cerros, los ríos, las cascadas, los lagos y los manantiales.”¹⁸¹

Algunos chignautecos dicen que existe una conexión entre el cerro Chignautla y el cerro Colihuí (el cual se encuentra en el pueblo de Mexcalcuautla) o inclusive con la laguna de Alchichica en el estado de Puebla. En el primer caso, se dice que alguno de los tantos túneles que tiene el cerro Chignautla conecta con el cerro Colihuí de Mexcalcuautla: “cuando truena en Colihuí truena acá y sus rayos se encuentran”. También se hace mención de la conexión que existe con la laguna de Alchichica: “...mientras la curandera les apretaba y les echaba agua, nos dijo que el agua es medicinal; también dijo que está a nivel de Alchichica (...) también hay una salida que da a Cuetzalan.”¹⁸²

¹⁸¹ Alfredo López Austin, *op. cit.*, p. 129

¹⁸² María del Carmen Camacho Espinoza de los Montero, *op. cit.*, p.9-10

El curandero Victoriano Díaz Hipólito, mencionó una idea similar:

“El agua de los nacimientos (los nueve que se están a un lado de la cabecera municipal), una [fuente] proviene de la laguna de Alchichica y otra de Ojo de agua, una laguna que está más debajo de Puebla.”

Así tenemos que, las cuevas de los cerros, los manantiales y los barrancos, son entradas al *Taokan* y lo más común es que todas estas se encuentren resguardadas por algunos servidores de los “señores de la tierra”, como lo son los guardianes del agua, quienes son espíritus con formas de reptil, como serpientes o ajolotes. “Se dice que los curanderos para vigilar que el agua no se maltrate, ponen una culebra a que lo cuide.”¹⁸³

Otros de los “señores de la tierra” son: el viento, los rayos, los vigilantes del cerro y de la entrada al *Talokan*, los dueños del monte, de los animales, y los dueños del fuego.¹⁸⁴ En Chignautla la mayoría de los habitantes creen que en el cerro suele aparecerse una serpiente y que su labor es cuidar las entradas de los “encantos”, ya que en ellos hay tesoros ocultos.

Entre los conceptos de los antiguos mexicanos sobre *Tlalocan* existe uno que es muy similar al de los chignautecos. Se trata de los cerros como el lugar en donde se originan las lluvias.

El cerro Chignautla es el lugar donde se forman las nubes portadoras de lluvia y con frecuencia su cima está cubierta de neblina. En una de sus tres cimas –la que actualmente tiene una estatua de Cristo– están colocadas tres cruces, a las cuales se celebraba el día de la Santa Cruz. Sin embargo, se trata de un ritual cuya importancia disminuye rápidamente. Incluso, ya no se convoca a la población para subir al cerro a dejar la ofrenda ritual como aún se hace en otros lugares. En nuestros días tal celebración se realiza de otra forma.

Este es un tema que se tratará en el siguiente capítulo, pero no está por demás hacer mención ahora de cómo se realiza el ritual de la Santa Cruz en algunos lugares con la finalidad de pedir buenas lluvias para los cultivos. En este ritual aún se trata de venerar a las fuerzas extrahumanas del cerro y de las entradas al *Talokan*, pues ellas son quienes tienen la decisión de enviar el agua.

¹⁸³ Entrevista al grupo cultural Cayecualcan de Chignautla, Puebla

¹⁸⁴ Alfredo López Austin, *op. cit.*, p. 131

En la mayoría de los pueblos serranos “los dioses pluviales de la fecundidad se conjugan en la actual figura del Diablo...”¹⁸⁵ En el cerro Chignautla y en la mayoría de los lugares “delicados” (como las barrancas, nacimientos de agua, etcétera) es posible encontrarse al Diablo. Su figura es la de un mestizo, pues suele andar vestido de charro y a caballo, o puede ir en un carruaje tirado por toros que avientan lumbre por el hocico.

No obstante, lo que nos interesa resaltar es que la figura del Diablo en Chignautla, independientemente de cómo se describa, está ligada con los dioses pluviales, pues los lugares donde suele aparecerse son las “puertas” que conducen al *Talokan*. Es así como se establece la relación Diablo-dioses pluviales que habitan en la “puertas” que dan acceso al mundo subterráneo del *Talokan*.

En Chignautla las personas creen que el agua proviene de los cerros porque se encuentran llenos de agua. Y por lo tanto, se puede deducir que aún creen que el agua de los ríos proviene de *Talokan*.¹⁸⁶ Leamos a continuación los comentarios que al respecto obtuve de varios informantes:

- Filiberta Tetel Ángel: “Los cerros son lugares llenos de agua (...) [y] si el cerro se revienta nos vamos todos; todos nos morimos [porque] el agua del cerro está bien guardada, con techos de piedra bien maciza (...) [pero] si llueve, puede romperse.”
- Victoriano Díaz Hipólito: “El cerro Chignautla está lleno de agua, pero también de chapopote y oro, por eso cuando revienta se incendiará todo.”

¹⁸⁵ *Ibidem*.

¹⁸⁶ Es importante recordar que antiguamente se decía que los ríos provenían del *Tlalocan*, por tal motivo, a los montes se les consideraba como vasos llenos de agua que si llegasen a romperse inundarían toda la tierra. Trejo Silvia, *op. cit.*, p.137 “En San Juan Tetelcingo (Guerrero) la gente ‘tienen memoria’ de que dentro de los cerros hay agua que brota a través de los manantiales. Además en el interior del cerro moran las deidades del viento, los *yeyecame* (los vientos), que son de varios colores (...) Se cree que en la cima de los cerros se forman las nubes y ahí viven las serpientes y las nubes de agua. La gente recuerda que en esas alturas moran las deidades vinculadas con el agua, a quienes están dedicadas las cruces de madera.” *Cfr.* Johanna Broda, “La etnología... p.178. Sin duda alguna, se trata de una descripción muy similar a la que se ha dado sobre el cerro Chignautla y las cruces en una de sus cimas, aunque también es cierto que la celebración de la Santa Cruz en el cerro parece estar casi totalmente perdida. Sin embargo, las concepciones sobre los espíritus que moran en el cerro, sí están aún muy presentes en la cosmovisión de los chignautecos aunque de una manera distinta, como lo vemos en las siguientes líneas:

“Grandes misterios son los que guarda el [cerro] Chignautla, algunos más creíbles y otros menos creíbles. Pero lo que es completamente seguro es que en este cerro moran las almas de algunos humanos que la naturaleza dotó de sabiduría y poderes naturales; [estos son], los médicos naturales.” *Cfr.* Inocencio Andrés Olivares, “Medicina natural en Chignautla. Un misterio de la medicina natural” en *Tanauatiani, el mensajero en Chignautla*, Noviembre, 2006, p.15

En la brevedad de estos comentarios se aprecia que la cosmovisión actual de los chignautecos rememora aspectos del cosmos prehispánico, aunque claro está, de una manera modificada por el sincretismo cultural que se ha venido dando desde la llegada de los españoles, además de otras influencias externas.

Inclusive hay habitantes del pueblo –sobretudo aquellos que estuvieron ligados a actividades culturales- que sostienen que el cerro Chignautla tuvo una estrecha relación con *Tláloc*.¹⁸⁷ Es una explicación lógica si tomamos en cuenta todo lo que con anterioridad se dijo acerca del cerro Chignautla: el lugar donde se originan las nubes que provocan las lluvias, donde las cuevas conducen a otro pueblo paradisiaco y en donde tienen su origen los ríos.

Hay algunos datos –aunque como se ha dicho en el primer capítulo, sin un trabajo concienzudo en materia de arqueología serán difíciles de comprobar- que apoyan la idea de que en el cerro Chignautla se rendía culto a *Tláloc* en la antigüedad. En el pueblo de Tequimila y la llamada Sección Quinta o Colonia Azteca existen los restos arqueológicos de tres pirámides. Una de ellas, localizada en la Colonia azteca, es la que se encuentra en mejor estado y según me comentó el Sr. Augusto Díaz, cronista oficial del municipio, los pocos arqueólogos que han asistido a la zona afirman que se trata de los restos de un altar dedicado a *Tláloc*.

Es conveniente decir que el mismo cronista nos mostró las pocas piezas arqueológicas que se han rescatado en el pueblo. Entre ellas se hay una máscara de *Tláloc*, encontrada por unos vecinos de la zona cuando realizaban excavaciones para la construcción de su casa.¹⁸⁸

¹⁸⁷ El nombre de Chignautla estaba dedicado a la deidad de la lluvia, misma que nació en la fecha *Chicnahuicquiahuitl* que quiere decir ‘nueve lluvias’, posteriormente se retomó el nombre de nueve manantiales.” Fortino Ángel León, *op. cit.*, p. 65 Cabe aseverar, que según nuestra hipótesis el nombre del cerro Chignautla no fue siempre el mismo, sino que antiguamente debió ser reconocido con el nombre de *Teciuhtepetl* (“cerro del granizo”) tomando en cuenta que el nombre *Teciuhtepetzintlan* (“Debajo del cerro del granizo”) haría referencia precisamente a la parte de abajo del cerro, es decir al pueblo que hoy es la ciudad de Teziutlán. *Vid, supra.*, capítulos I y II.

¹⁸⁸ Quiero agradecer al cronista oficial de Chignautla Augusto Díaz por haberme proporcionado tan valiosos datos, así como por haberme facilitado su propio material fotográfico del lugar en cuestión.



Fig. 1 Excavación en donde fue hallada la máscara de *Tláloc* junto con los restos de una vasija. Autor: Grupo cultural Cayecualcan.

También hay que decir que entre los habitantes de Chignautla existe la idea de que en una de las cuevas o “encantos” hay una figura de San Mateo, el santo patrono del pueblo, pero hecha totalmente de piedra y sin cabeza. Es importante destacar el hecho de que la figura del santo patrono que se halla en la iglesia de la cabecera municipal también exista en el cerro. Recordemos que algo similar sucedía en los tiempos anteriores a la conquista, cuando los dioses patronos de los *altepeme* se encontraban en el cerro sagrado. Incluso “los dioses patronos ocupan cerros o se transforman en cerros al establecerse cuando se fundaba una población.” Además, “la pirámide y el cerro del dios patrono tienen relación isonómica (...). Sin embargo, las funciones especulares que el cerro del dios patrono tuvo en otros tiempos y lugares, hace pensar que la pirámide no podía sustituirlo por completo, y que es sólo una réplica, llevada hasta el corazón mismo de la población, para aproximar el cerro distante a la morada humana.”¹⁸⁹

Todo esto nos hace pensar en la relación que da la gente del pueblo a la figura del santo patrono y la que se halla en uno de los “encantos” –y que muchos aseguran haber visto–, de tal manera que parece existir una relación entre el santo patrono y el cerro Chignautla. No se puede asegurar que el dios prehispánico de Chignautla fuera *Tláloc*, pero entonces y ahora se trata de la misma relación del dios patrono con el cerro sagrado.

¹⁸⁹ Alfredo López Austin, *op. cit.*, p.217

El cerro Chignautla rememora en nuestros días la figura arquetípica del *Talokan*. También los demás cerros, cuevas y barrancos de la región expresan la misma sacralidad. Quizás el hecho de que el cerro Chignautla sea el que conserve más este tipo de nociones sagradas -inclusive para los mestizos-, mientras que en los demás cerros y sitios sagrados parece estar perdiendo, se deba precisamente a que las nuevas generaciones están creando una nueva cosmovisión influenciada sobretodo por el avance tecnológico y los nuevos valores adoptados sobretodo por los mestizos, en donde el *paisaje ritual* está perdiendo su carácter sobrenatural.

CAPÍTULO 4

LA RELACIÓN ITRÍNSECA ENTRE LOS CHIGNAUTECOS Y SU PAISAJE RITUAL

Una vez que se han explicado los aspectos más sobresalientes del *paisaje ritual* chignauteco actual, vamos a ver la relación que mantienen con él sus habitantes. En tal caso, hay que decir que la transición de Chignautla hacia la “modernidad” ha provocado un vertiginoso cambio en la relación que sus habitantes sostienen con el paisaje ritual; sin embargo, existe la posibilidad de encontrar costumbres que hasta hace treinta años se hallaban muy presentes en todo el municipio y que actualmente muy pocas personas practican.

La mayoría de los chignautecos viven en un mundo lleno de fuerzas extrahumanas o sobrenaturales, a las que imaginan capaces de ayudarlos o dañarlos, según sus estados de ánimo. De tal manera que tienen la necesidad de congratular a estas fuerzas con la intención de predisponerlos a su favor. Sólo así habrá buenas lluvias, salud, dinero, etcétera.

A pesar de los cambios y avances tecnológicos que ha habido en el municipio en las últimas décadas, las nuevas generaciones de chignautecos continúan fascinándose con los relatos de los *duendes*, de la *llorona*, de los *rayos*, del *Diablo*, del *fraile*, etcétera. El interés que existe por estas “historias” se explica porque forman parte de su imaginario colectivo, le dan sentido a su vida cotidiana y establecen sus relaciones con el paisaje circundante. Tal vez los más jóvenes vean en estas “historias” sólo “fantasías”, pero tampoco se atreven a negar que puedan ser reales del todo.

Nuevas ideas, valores y sueños envuelven al chignauteco actual. Ya no se conforman con lo que la vida en el campo les puede ofrecer. Ahora se trata de obtener más ingresos para obtener más posesiones materiales, aunque eso implique dejar de lado las costumbres de sus padres y abuelos. Es así como la mayoría de los rituales públicos (*mayordomías*, Todos Santos, Día de muertos, Santa Cruz, etcétera) han sido transformados -sobre todo en las últimas dos décadas- pues la concepción antigua, que aún conservan algunas personas,

de servir a las fuerzas extrahumanas para recibir algo a cambio, es decir, la idea de la ayuda recíproca con los seres sobrenaturales, se está perdiendo en el incesante correr del tiempo.

Sin embargo, a pesar del cambio tan repentino que se ha dado en la cosmovisión de los chignautecos, las relaciones con los seres extrahumanos a través de los rituales – públicos o privados- siguen estando muy presentes en su vida aunque para ellos no lo sea así. Sin embargo, esto significa que ellos aún creen en la existencia de seres sobrenaturales, aunque éstos ya no sean comprendidos como anteriormente.

4.1 La vida cotidiana entre los seres humanos y los seres extrahumanos

En la década de los años setenta la mayoría de los chignautecos –todos ellos indígenas- se consideraba como habitantes de un mundo rodeado por fuerzas sobrenaturales provenientes de otras realidades y espacios; por ejemplo, el *Talokan*. Empero, tampoco se puede afirmar que esta idea acerca del mundo que los rodea haya quedado del todo olvidada.

A estos seres se les consideraba capaces de estar en la tierra habitada por el ser humano porque se transportaban de sus propios espacios al del hombre por medio de “puertas”, las cuales se encontraban en ciertos puntos del paisaje ritual. Sin embargo, esta concepción era exclusiva de los indígenas, ya que los pocos mestizos que había en aquel entonces –sobre todo en el centro del municipio- se consideraban como seres creados por Dios y que habitan en un mundo lleno de espíritus –que son los mismo seres extrahumanos con quienes mantienen relaciones los indígenas- en pena o demonios provenientes del infierno.

Según la cosmovisión de los indígenas se podía interactuar con los seres sobrenaturales mediante un *ritual*, pues se consideraba que las fuerzas extrahumanas tenían la capacidad de ayudar o dañar a los seres humanos según el estado de ánimo que tuvieran. Así, el ritual tenía la finalidad de congratular y satisfacer a las fuerzas extrahumanas y a los seres sobrenaturales que, al igual que los seres humanos, podían sentir coraje, alegría, tristeza, etcétera, con lo cual la importancia y necesidad del ritual no se ponía en duda.

Para los indígenas los seres extrahumanos no son solamente “presencias”, sino que se trata de seres reales. Los seres sobrenaturales no consisten solamente en aquellos

personajes que forman parte de una serie de relatos sobre los duendes, la llorona, los rayos, etcétera, sino que inclusive los Santos y las Vírgenes forman parte de ellos.

Mientras que la visión del mestizo siempre fue totalmente diferente a la del indígena. El mestizo siempre ha distinguido entre lo que es un duende y lo que es un Santo, entre la llorona y una Virgen; la diferencia radica en que percibe al duende y la llorona como seres malignos -quizás venidos del mismo infierno-, mientras que al Santo y la Virgen los ve como imágenes divinas pertenecientes al reino de los cielos. A pesar de las diferentes concepciones que tienen tanto mestizos como indígenas sobre los seres sobrenaturales, ambos comparten la idea de que el encontrarse con ellos representa un gran peligro para su integridad física.

Vemos así cómo entre la visión indígena y la mestiza existe una diferencia notable en cuanto a la percepción que ambos tienen del mundo que los rodea; sin embargo, tal parece que esta diferencia de percepciones entre ambos grupos se diluye en la actualidad. Hoy en día, parece que la concepción mestiza sobre las fuerzas sobrenaturales parece le está ganando terreno a la antigua concepción indígena.

Esto no significa la pérdida total de la antigua concepción indígena en torno a las fuerzas que rodean su mundo, ya que aún es posible hallar relatos de su encuentro cuando se estudia la vida cotidiana de los habitantes de Chignautla.

4.1.1 Seres extrahumanos

i) Los Santos

Según los relatos de los informantes, el mundo nahua chignauteco es un lugar lleno de entidades y fuerzas que no son humanas, sino extrahumanas. Estas fuerzas tienen la capacidad de influir en la vida del ser humano y en su existencia; por lo tanto, los indígenas se ven en la imperiosa necesidad de mantener una buena relación con ellas para que su influencia sea lo más benigna posible.¹

¹ Dice Alessandro Luppo: “Sería inexacto decir que postulan una radical otredad entre ellos y dichas entidades. Más que una diferencia cualitativa en lo concerniente a la naturaleza, los nahuas reconocen una fractura cuantitativa entre los diferentes planos del ser al que pertenece cada uno.” “La cosmovisión de los

Los indígenas chignautecos conciben a Dios como la fuerza suprema, de tal forma que por encima de Él no hay nadie. Pero esto no siempre fue así. Hace algunos años la figura de Dios era algo muy abstracto, casi incomprensible, al grado que la figura de San Mateo (el santo patrono) era más importante incluso que la de Dios.² Actualmente, la visión que tienen los indígenas en torno a la figura de Dios es diferente, ya que se le ve como el ser más poderoso (“milagroso”) y quien está por encima inclusive del Santo patrono,³ tal y como lo podemos observar en los siguientes fragmentos de las distintas entrevistas a algunos habitantes:

- Sra. Eufemia Climaco Benito: “Hablarle a los santos es como pedirle a un licenciado que abogue (...) Los santos son mensajeros de Dios, [pues] a ellos se les pide pero se les dice ‘ruega por mí’. A San Mateo se le celebra con mayor suntuosidad porque es el patrón del pueblo.”
- Sra. Filiberta Tetel Ángel: “Los santos no están vivos, se les venera por lo que fueron en vida, las imágenes que están en la iglesia son sólo sus fotos que hacen milagros porque fueron personas con vidas memorables (...) Dios es el más milagroso, porque Él creó la Tierra y mandó a su hijo para limpiar el pecado de los hombres y de Adán y Eva.”
- Grupo Cultural Cayecualcan: “Dios es el ser más poderoso y milagroso, los santos son sólo unos abogados de Él; pero sí hay gente que aún tiene más fe en San Mateo. El hecho de que se le celebre es porque es el patrón del pueblo.”

nahuas de la Sierra de Puebla” en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 335-389, ils. tabs. p.345

² La visión en cuanto a la figura de Dios por parte de los nahuas serranos parece ser un poco diferente entre los diversos pueblos. En los trabajos de Alessandro Luppo llevados a cabo en Cuetzalan del Progreso, estado de Puebla, registró que los nahuas de la zona identificaban a la figura de Dios como la unidad de todas las cosas, incluyendo las fuerzas y entidades extrahumanas. De dicha unicidad en torno a Dios, han surgido las principales figuras “del mundo sobrenatural católico como una especie de emanaciones de Dios padre, aunque dotada cada una de ellas de una esfera de acción y voluntad propias.” *Ibidem.*, p. 346 En Chignautla, hace algunas décadas todavía era muy visible esta igualdad –la cual actualmente parece estarse perdiendo– entre los santos y Dios en cuanto a poder se refiere. Cfr. Doren L. Slade, *Making the World safe for existence. Celebration of the saints among the Sierra Nahuatl of Chignautla, Mexico*, Ann Arbor The university of Michigan Press, 1992, 271 p. ils. Grafts. Mapas. p.111

³ Existen muchos ejemplos de este tipo; por ejemplo, los nahuas de Cuetzalan saben que por “numerosos que sean los santos, es a Dios a quien siempre se invoca a través de ellos: ‘El patrón es uno, ese es Dios Nuestro Señor es el mero dueño de todo, que lo [bendijo] (bendició) a todo. Nomás que [como] abogado tenemos cada quien [de los santos] que maneja [su propio dominio] (...) Cada santo tiene su ocupación...porque son muchos santos, muchas imágenes, pero el patrono es uno nomás.” De ahí que las imágenes católicas tengan una importancia fundamental en los pueblos indígenas, “ya que es precisamente la multiplicidad de las representaciones de Dios y de los santos presentes en la iglesia y los altares domésticos, lo que da testimonio de la pluralidad de las formas en que se manifiesta lo trascendente.” Alessandro Luppo, *Op. cit.*, p. 345.

- Epifanio Dionisio Hilario: “A San Mateo se le celebra porque es el día de su santo. La iglesia es la casa de los santos, ellos están vivos, pues los santitos nos están escuchando. Ellos son como mensajeros de Dios que está encima de ellos, porque Dios es más milagroso que ninguno. Dios no nos habla pero de lejos no está viendo, [pero] San Mateo nos mira desde la iglesia. Los santos no nos hablan pero si nos ven.”

El hecho de que los indígenas chignautecos hayan tenido esta visión acerca de los santos, se debe a que en “las primeras fases de la evangelización los indígenas se resistían a distinguir categóricamente entre representación y cosa representada; en sintonía con el catolicismo popular europeo muchos acabaron considerando el ser espiritual y su forma tangible como completamente integrados.”⁴

De este modo, los Santos son seres que no quedan exentos de sufrir errores; ellos también pueden experimentar sensaciones del tipo humano como la alegría, el coraje y la tristeza. No obstante, a pesar de que los Santos cuentan con inmensos poderes, pueden llegar a “encontrarse en situaciones de carencia y necesidad, y cuya satisfacción puede ser cumplida por el hombre, con o sin su consentimiento.”⁵

ii) *Amokualli*

Dentro la amplia gama de fuerzas extrahumanas, sobresalen aquellas a las que se les denomina *amokualli* (“no bueno”). El término *amokualli* es usado por los indígenas principalmente para referirse al Diablo, aunque también se usa de manera general para designar a todo lo que “no es bueno”. Así que cuando se habla de *amokualli* se está hablando de todo “un abanico de fuerzas no humanas de naturaleza y actividades variadas que se relacionan con lo “no bueno” y [que] pueden ser consideradas manifestaciones o

⁴ Es necesario tomar en cuenta que los Santos son seres que se encuentran presentes en el mundo material y, por lo tanto, en la vida de la comunidad misma, así que los Santos, a diferencia de Dios padre son seres que están más en contacto directo con los hombres. *Ibidem.* p.346 Por otro lado, es necesario recordar que la influencia tanto católica como mestiza en la Sierra de Puebla, se dio de una forma lenta, e inclusive intangible. Ver capítulo I

⁵ *Ibidem.*, p.352

emanaciones del amokualli.”⁶ También se les conoce como “aires”. A estas fuerzas se les incluye dentro de la esfera del demonio cristiano.

Estas fuerzas extrahumanas o *amokualli* representan un serio peligro para el ser humano por su actitud hostil y también por su “naturaleza totalmente fría, capaz de apagar por oposición ‘térmica’, como si fuera su antimateria, toda chispa vital en el cuerpo de los vivos.” Es por eso que a estas fuerzas también se les denomina genéricamente como *ehecame* o “aires”, lo cual remarca su cualidad “imperceptible, etérea, y su pertenencia a la dimensión de inframundo caracterizada por la polaridad fría y oscura.”⁷

Se considera que el origen de estos “aires”, también llamados *amokualli ehecames*, (“aires no buenos”) provienen del inframundo;⁸ por ejemplo, en Chignautla es común escuchar a la gente decir que se puede contraer un “mal aire” si una persona se acerca sin las precauciones necesarias a un barranco, una cueva, un manantial, etcétera. Y así es como cada uno de estos sitios se transforma en una puerta del inframundo.

Los “malos aires” o como sería mejor llamarlos, “aires no buenos”, también pueden ser “espíritus” –según la mayoría de los chignautecos-, con los cuales uno puede encontrarse en los caminos, sobretodo de noche. Son las almas de los condenados y emanaciones del Diablo.

Los “malos aires” son seres dotados de “autonomía operativa propia”, la cual puede ser usada “contra los humanos por maldad connatural (los demonios, los mazacame, los condenados), por la radical otredad de los espacios (los dueños de los lugares) o porque están obligados a ello por castigo divino (la llorona)”. Los otros *ehecame* o “malos aires” pueden ser las almas de las personas que murieron de forma violenta, éstos “penetran en los cuerpos de los vivos tanto voluntariamente, como involuntariamente, porque quienes se

⁶ Alfonso Reynoso Rábago y Taller de Tradición oral de CEPEC, *El cielo estrellado de los mitos maseuales. La cosmovisión en la mitología de los nahuas de Cuetzalan, Puebla*. Pr. Pierre Beucage, Vol I. México, Ed. Universidad de Guadalajara, 300 p. p.17

⁷ Alessandro Luppo, *Op. cit.*, p.354

⁸ La imagen del inframundo entre los nahuas es totalmente diferente a la que se tiene en el catolicismo, en donde se resaltan las llamas y el azufre, mientras que para los indígenas se trata de un lugar desolado, de tinieblas y con hielo, “lo cual nos recuerda a las descripciones de inframundo prehispánico.” *Ibidem*.

topan con ellos se asustan (las ánimas con compromisos incumplidos y las ánimas vagantes).”⁹

Existe otro tipo de *ehecame*, el cual es enviado por un brujo (*nahualli*). En este caso, el brujo envía “uno de sus componentes anímicos, con el que aterroriza, penetra y trata de destruir a sus víctimas.”¹⁰ Los chignautescos han creado una serie de amuletos en contra de este tipo de *ehecame*, entre los cuales destaca la Cruz. Todos los caminos están sembrados de cruces, pero sobretodo aquellos considerados como los más antiguos, denominados como “caminos reales”. La Cruz también se puede encontrar en algunos campos de cultivo, en las entradas de todas las casas o en las fuentes de agua y en los cerros, aunque éstos dos últimos lugares parecen tener otra finalidad

Leamos lo que los chignautescos piensan acerca de la Cruz y su relación con el “mal aire”:

- Sra. Eufemia Climaco Benito. “Las cruces en los cultivos están puestas para proteger de las envidias; por ejemplo, si uno tiene buenas cosechas pero el vecino no, qué se yo por no limpiarla (la tierra) y por no abonarla, puede tener envidia de quien si tuvo buenas cosechas y así se las echa a perder, por una mala envidia (...) La cruces en los caminos se colocan en los que tienen forma de Y griega; eso es porque ahí se encuentran (...) [dos] caminos [diferentes] y ahí anda el mal aire o la “malora” (...) la Cruz nos ayuda, nos protege.”

“El mal aire son las almas que andan vagando y las podemos encontrar, pero como nosotros ya no tenemos permiso de hablar con ellos, nos pueden matar de un susto.”

- Sra. Filiberta Tetel Ángel. “Las cruces colocadas en los caminos son para protegerse del mal aire (...) el aire como puede ser el mero cuernudo (El Diablo), puede ser el espíritu de un difuntito (...) pero es malo el aire, se enferma uno con el simple hecho de encontrarlo y ya dice uno ‘me embrujaron’, pero no es eso, es que se encontró con el mal aire y con la Cruz pues se retira.”

“Las cruces en la entrada de las casas se ponen para lo mismo, así se retiran los malos espíritus y no entra el malo (el Diablo).”

⁹ *Ibidem.*, p. 354-355

¹⁰ *Ibidem.*, p.355 Durante la realización del trabajo de campo se me comentó que en el pueblo de Mexcalcautla, perteneciente al municipio de Teziutlán, hace cinco décadas era un pueblo en donde “todos [los habitantes] eran brujos”; ellos no podían ver a alguien que no fuera de ahí porque una vez que salía del pueblo ya se estaba muriendo de tan enfermo que iba. Todo era causado por el “mal aire” que enviaban los brujos que había allí.

- Sr. Faustino García Rodrigo. “Yo considero que es para protección al caminante, sobretodo de noche por los miedos que tiene uno; así cuando estoy cerca de una Cruz siento que estoy protegido en contra del mal espíritu, porque hay espíritus en los caminos, pues el mal aire puede estar en cualquier lugar. Por ejemplo, en los caminos se aparece mucho la ‘mujer blanca’ que no deja pasar a los caminantes, también arroja el mal aire que afecta más a los niños tiernos.”

“Algunas cruces son puestas en los puentes. (...) Es común que en los caminos antiguos se coloquen las cruces; se colocaban cruces en los caminos reales. La cruz que se coloca en la entrada de las casas es con el fin de protegerla de los malos espíritus, para que así ya no puedan entrar.”

- Epifanio Dionisio Hilario. “El Santo Cruz es muy poderoso para cualquier mal aire o alguien maldoso (brujo). En los caminos puede haber mal aire de noche. (...) El mal aire de a por si anda, se apodera de las barrancas, cuevas y algunos caminos, el mal aire de por sí anda. Las cruces fuera de la casa son importantes para el mal aire, por eso en una casa nueva, lo primero [que se hace] cuando va a entregar la obra el maestro, le pone su Santo Cruz, como si diera a entender que ya está bautizada la casa.”

El término *amokulli* se asocia con la figura del Diablo o el “maligno”. También se le asocia con los “malos aires” o “aires no buenos”; empero, el mismo término es usado para hacer referencia a los duendes y a todo tipo de ser sobrenatural considerado como peligroso. No obstante esto no significa que los nahuas no distingan entre el Diablo y los duendes, pues saben bien que la figura del Diablo está asociada al infierno, al mundo subterráneo, mientras que los duendes se encuentran en sus entradas. Veamos a continuación con más detalle en qué consisten estos seres.

Duendes

Dicen los informantes que la mayoría de los chignautecos creen en la existencia de seres de tamaño pequeño a los cuales se les conoce con el nombre de *duende*.¹¹ Sin

¹¹ En el pueblo serrano de Cuetzalan del Progreso del estado de Puebla, los indígenas llaman a estos seres como *masakt* en singular y *masakamej* en plural. Alfonso Reynoso Rábago y Taller de Tradición oral de CEPEC, Alfonso Reynoso Rábago y Taller de Tradición oral de CEPEC, *El cielo estrellado de los mitos maseuales. La cosmovisión en la mitología de los nahuas de Cuetzalan, Puebla*. Pr. Pierre Beucage, Vol II. México, Ed. Universidad de Guadalajara, p.17 Según los informantes de Milpa Alta, los duendes son

embargo, no todos los duendes son tomados como sobrenaturales, ya que existen algunos brujos o brujas con la capacidad de convertirse en ellos. Se dice que estos personajes se quitan las piernas para “embrujar” a la gente y así robarles su espíritu o arrebatarle la vida.¹²

Generalmente los chignautecos distinguen entre dos tipos de duendes,¹³ los que son “malos” y aquellos que sólo son “traviesos”,¹⁴ según lo indicaron nuestros informantes:

- Eufemia Climaco Benito: “Son unos niños chiquitos, pero tienen un poder muy fuerte (muchísima fuerza). Son groseros pero no matan.”
- Filiberta Tetel Ángel: “...eran niños que tenían mucha fuerza (...) Los duendes son malos y maldosos, pues siempre ponen a uno en situación de riesgo.”
- Victoriano Díaz Hipólito: “Los duendes o rayos son los encargados de cuidar los ‘encantos’ del cerro.”
- Epifanio Dionisio Hilario: “Son como niños chiquitos que están en el agua jugando.”

conocidos también como enanitos en castellano y como *ahuahuaton* en náhuatl; ellos controlan el trueno, los rayos y la lluvia. Cfr. Armando Sánchez Reyes, “Enfermedades atribuidas al agua y a las deidades acuáticas” en *El agua en la cosmovisión y terapéutica de los pueblos indígenas de México*. Pr. Carlos Zorrilla, 1era ed., México, 1999, I.N.I. pp.89-101. p.94

¹² Entre los relatos indígenas que trata sobre este tipo de brujos, se dice que “los duendes van robar los tonales de noche (...) Iban a ver a los enfermos. Pero si no había enfermos iban y hacían sortilegios para que se enfermaran y para que el tonal se quedara para ellos”. Relato de la señora Rufina Manzano tomado de Segre Enzo, “Las fuentes de la literatura oral en México” en *Metamorfosis de lo sagrado y lo profano: Narrativa náhuatl de la Sierra Norte de Puebla*. 1era Ed. I.N.A.H.1990, pp.11-55 (Colección divulgación) p.198

¹³ Los indígenas de Cuetzalan distinguen entre dos tipos de *masakat*, unos son de tamaño pequeño similares a “niños bonitos”, mientras que los segundos son aquellos que tienen energía luminiscente y colorida que atrae a los borrachos o personas de espíritu débil que se encuentran caminando durante la noche. Alfonso Reynoso Rábago *El cielo estrellado...* Vol II., p.17

¹⁴ Los duendes y los relatos acerca de ellos son muy comunes en Chignautla. Generalmente se les caracteriza por ser “malos” o “traviesos”, regularmente se trata de “niños que juegan”. Suelen molestar a los borrachos y a los niños. Cuando se trata de los primeros sólo los molestan con travesuras y los ponen en situaciones de riesgo; por ejemplo, dejarlos a orillas de un barranco o una peña. Mientras que a los niños siempre tratan de robárselos. Segre Enzo *Op. cit.*, p.193

Cuando los duendes no matan a sus víctimas sólo se les considera “traviesos”. En tales casos, “estos pequeños seres conducen a sus víctimas al borde del precipicio, a la cima de los árboles muy altos o del monte, donde los abandonan a su suerte.”¹⁵ A diferencia de estos duendes traviesos, aquellos que matan son los brujos que se transforman en duendes con la finalidad de llevarse la vida de una persona.

A pesar de que se dice que la mayoría de los duendes no son “malos” sino “traviesos”, pueden causar la enfermedad espiritual del *susto* (*nemoujti*), el cual provoca la caída de la entidad anímica del *akahuil* (sombra).¹⁶

De acuerdo con esta explicación, los duendes son considerados por los indígenas – aunque al parecer, de manera inconsciente- “no como seres de otro tiempo o que habitan en otro mundo”, sino como seres presentes en sus vidas cotidianas.¹⁷

Es así como los chignautecos tienen especial cuidado en salir de noche de sus casas, pues entonces es más probable encontrarse con alguno de estos seres sobrenaturales. En casos muy raros, dicen que también aparecen durante el día. Sobretudo cuando se transita por manantiales o ríos solitarios.

La mayoría de los relatos que hablan acerca de los duendes, tienen como escenario las calles solitarias y en la etapa nocturna, las cuevas, los barrancos, los manantiales de agua, los ríos y los puentes. Los personajes asociados a los duendes son aquellos que se aventuran a salir de noche, ya sea porque “estén ebrios o andan ‘pensando en queridas’, [lo cual los hace] más vulnerables a las acciones malignas de los *masakatmej* (duendes). De este modo, dicha creencia reprueba la embriaguez o el adulterio.” Los relatos sobre los duendes –como de muchos otros seres sobrenaturales- sirven como medio de “control social”.¹⁸

¹⁵ Alfonso Reynoso Rábago *El cielo estrellado...* Vol. II p.17

¹⁶ *Ibidem.* “Puesto que están constituidos de agua son de calidad fría; habitan en cuevas y causan enfermedades como el aire de cueva, el *yyecauatsihuitzli* (padecimiento similar al reumatismo) y manchas en la piel (...) Los *ahuatoton* mandan las enfermedades cuando se sienten ofendidos. Por ejemplo, si una persona señala el arcoiris se le inflama el dedo, dolencia de calidad fría conocida en náhuatl como *centahuit*. Esto ocurre por que el señalamiento constituye una falta de respeto a los señores pluviales, quienes en consecuencia mandan la enfermedad.” *Cfr.* Armando Sánchez Reyes, *Op. cit.*, p.95

¹⁷ En Cuetzalan del Progreso, los indígenas [creen] “que [los duendes] invaden el espacio humano y los caminos durante el periodo nefasto de la noche para llevarse los espíritus de los hombres, causarles la enfermedad espiritual del ‘susto’ (*nemoujti*) que consiste en la pérdida del *ekauil*, o para conducirlos al espacio salvaje (*oujkan* “difícil”) para hacerlos perecer allí y devorar su espíritu.” *Ibidem.*, p. 21

¹⁸ *Ibidem.*, p.25

Por otra parte, se considera nahuales a los brujos que se transforman en duendes mediante un ritual de brujería en el cual, como ya se dijo, se quitan las piernas.¹⁹ Dentro de la cosmovisión del indígena serrano el tener un equilibrio de fuerzas contrarias es de suma importancia, por ejemplo: calor/frío, Luna/Sol, hombre/mujer, etcétera. Todas deben tener un equilibrio entre sí. Y de acuerdo con esto es que se dice que los seres humanos viven “arriba” del espacio de los duendes, a quienes se ubica en la barrancas,²⁰ como dice la siguiente cita.

“Estos seres sobrenaturales pertenecen a las barrancas porque, de acuerdo con la creencia de los maseuales, son los *topilmej* (“servidores”) de los dueños del *Talokan* y los barrancos constituyen entradas a la *Talokan*. Los *masakajmej* aparecen pues vinculados a la tierra [cuya naturaleza es fría.] Aunque los *masakajmej* se identifican con el abajo, pertenecen al mundo subterráneo frío y sin sol. Por esta razón ellos salen de noche y el fuego y la luz, en especial la del sol, pone fin a sus sortilegios.”²¹

¹⁹ El nahualismo está basado en la idea de que una persona con determinados poderes —a los cuales se les llama brujos o nahuales, aunque también los curanderos (*tapatijkej*) lo pueden hacer— puede proyectar su *ekauil* (sombra) sobre el cuerpo de un animal o sobre la representación de una de las fuerzas de la naturaleza (rayo, volcán, terremoto, etc.). El brujo hace esto con la finalidad de provocar la “caída” del *ekauil* de sus víctimas, mientras que los curanderos (*topajtijkej*) lo hacen para encontrar el *tonal* extraviado de alguna persona que se encuentra enferma espiritualmente. De hecho, el que separen las piernas de las rodillas para ser estar del tamaño de los duendes, podría simbolizar la separación del *ekauil* del cuerpo. *Ibidem*. Algunas personas afirman que el ritual de transformación que hacen los nahuales para convertirse en algo, consiste en hacer un brinco en forma de cruz o rezar una oración al revés. Francisco Castro Pérez y Ligia Rivera Domínguez, *Atlxoxouhquican. La tierra de los axalapascos encantados*. México, 2006, SEDESOL, BUAP, p.X., p. 102, ils. tabs. p.77. Según el diccionario de Adela Fernández, aquel que se transforma en animal es llamado *nahualli*, mientras que el *nahual* es aquel brujo o hechicero. *Diccionario ritual de voces nahuas. definiciones de palabras que expresan el pensamiento mítico y religioso de los nahuas prehispánicos*. Ed. Panorama, México., 1985, p. 75

²⁰ La diferencia de tamaños entre los duendes y los seres humanos, representa la antinomia arriba/abajo, es decir que sería una muestra de que el espacio de arriba es el “espacio propio de los hombres”, y el que se liga más abajo “como el espacio de los masajemey (duendes)”. *Ibidem.*, p.30

²¹ Quizás este tipo de duendes o brujos hacen referencia a las llamadas “ilusiones de *Tezcatlipoca*” de las cuales hace referencia Sahagún como seres desprovistos de cabeza y de piernas; el hecho de que un ser humano se encontrara con ellos, representaba un gran peligro pues era augurio de mala suerte, desgracias, muerte o desastre. *Ibidem.* . En el pueblo de Aljojuca ubicado en el estado de Puebla, los indígenas dicen que los duendes son los hijos del demonio y que suelen aparecerse cuando llueve y se hacen charcos; quizás es porque se trata de una reminiscencia de los *tlaloques* prehispánicos. *Cfr.* Francisco Castro Pérez y Ligia Rivera Domínguez *Op. cit.* p.77. Es casi indudable que los duendes que forman parte de los seres sobrenaturales y que no se trata transformaciones de brujos, tienen un pasado prehispánico en el *Tlalocan*, pues ellos eran ayudantes de *Tlálloc* encargados de repartir las lluvias. Dice Sahagún lo siguiente acerca de los ayudantes de *Tlálloc*: A este diablo, con muchos otros sus compañeros llamados *Tlaloque*, atribuían nuestros antepasados falsamente la lluvia, los truenos, rayos y granizo, y todas las cosas de mantenimientos que se crían sobre la tierra...” *Historia general de las cosas de la Nueva España. Primera versión integra del texto castellano conocido como Códice Florentino*. Introducción, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, México, 1989, CONACULTA, Alianza, vol. 1, p. 71. *Vid.* Cap. III.

Los rayos y las centellas

Existen otro tipo de seres sobrenaturales que difícilmente podríamos incluir dentro de aquellos denominados *amokualli*, pues sus actitudes hacia los seres humanos no parecen ser del todo hostiles, inclusive hay quienes los llegan a ver como benéficos. Generalmente se les describe como niños que visten de una manera especial, pues con ello pueden “producir diversos fenómenos meteorológicos, como el viento, las nubes, la lluvia y los rayos. A los rayos también se les llama *achihuanimej* que quiere decir “hacedores de lluvia”. Estos personajes son pues mediadores entre el mundo subterráneo del Tlalokan y Taltikpak.”²²

En Chignautla hay varias definiciones sobre los llamados *rayos*; por ejemplo, mientras algunas personas los igualan con los duendes otras los ven como seres totalmente diferentes. Esta diferencia parece explicarse en sus actitudes hacia los seres humanos, tal como lo describieron los informantes:

- Sra. Eufemia Climaco Benito: “Los *rayos* son cuando truena, se ven en los relámpagos. Una vez yo vi uno; se escuchó un trueno muy cerca de la casa por un *rayo* que cayó en medio de un árbol. De repente yo escuché gritos de alguien que decía ‘auxilio, auxilio’ pero con voz de hombre, así gruesa. Mi abuelito no la escuchaba, yo creo que porque la mente de un niño no está maleada. Ya cuando salimos, vimos a un niño atorado en el árbol pero hablaba como una persona ya grande. Era de pelo chinito y güero. Ya que lo fuimos a sacar, volvió a tronar y que se desaparece rápido.”

“Los *rayos* no son lo mismo que los *duendes*, porque los *duendes* salen de las cuevas y en donde hay agua para molestar a la gente. Verá que una vez un señor nos dijo que venía de un entierro y había estado tomando, ya cuando se iba para su casa, dice que él se acuerda que en el camino de salida del cementerio había como cuevas; entonces que le gana el sueño y se quedó dormido. Dice que cuando despertó vio que unos como niños lo iban arrastrando hasta que lo metieron a una de las cuevas; ahí lo tuvieron como dos días. Por eso les digo que los *duendes* son malos y los *rayos* no, por eso no son lo mismo.”

²² La composición de estos seres parece que no está totalmente definida, pues según parece pueden tener dos calidades totalmente opuestas, ya que se les asocia con el fuego y el agua, con los rayos y las lluvias y el calor y el frío. Sin embargo, lo que sí es claro es que a estos personajes se les asocia con el *Talokan*. *Ibidem.*, p.234. Con lo anterior más la descripción que da Sahagún de los ayudantes de Tláloc, los *Tlaloque*, es casi seguro que se trata de los mismos seres, sólo que con el paso del tiempo, es obvio que sufrieron algunos cambios en la concepción indígena.

- Sra. Filiberta Tetel Ángel: “Los *rayitos* son hombres, son niños, pero...no son lo mismo que los *duendes*, los *duendes* sí son malditos (...). También se pueden estrellar (los *rayos*) si uno está trabajando; por ejemplo, con el machete o el metate, por eso cuando está tronando es mejor no hacer nada. Una vez un rayito se atoró en un árbol, era como un niño de pelo chinito, pero rapidito volvió a tronar y se fue otra vez en forma de rayo. También son espíritus pero no cualquiera los ve, sólo los de pensamiento fuerte o los curanderos.”
- Sr. Victoriano Díaz Hipólito: “Los *rayos* y los *duendes* son lo mismo; ellos no son malos porque son los que cuidan los encantos del cerro.”
- Sr. Epifanio Dionisio Hilario: “Los que curan y llevan al cerro son como compañeros, como *rayos* (...) ellos tienen permiso del cerro para entrar a los encantos.”

Una vez visto lo que para los chignautecos es un “rayo”, veamos ahora cómo definen una *centella*.²³ Al parecer se trata de seres totalmente distintos a los “rayos”, ya que cumplen con otras funciones y su descripción es totalmente diferente:

- Sra. Eufemia Climaco Benito: “En los encantos viven las *centellas* (...) son las guardianas del cerro y si llevas mala intención te encierran, por eso el curandero lleva incienso, veladoras, flores y copal, para que los que están allá les den permiso de entrar a las cuevas.”
- Sra. Filiberta Tetel Ángel: “Las *centellas* son angelitos, son espíritus. Cuando uno va por primera vez al cerro llega a escuchar en las cuevas como si hubiera fiesta, eso es porque las *centellas* y los

²³ “Las *centellas* se [han] visto en el cerro Chignautla, [se dice que] son bolas de fuego que saltan sobre el suelo ya sea de noche o de día. Muchas personas de la comunidad [saben] de la existencia de estas bolas de fuego o [al menos] las han visto; [se les ha llegado a] relacionar con los brujos o los duendes. El señor que nos acompañó al cerro, durante el recorrido nos dijo que sabía que ahí hay personas de otro mundo, las cuales se llaman *centellas*, son personas y [sólo] se les ha visto de lejos. [Parecen] que son personas normales, pero [éstas] brillan, son de color oro, [tienen el] cabello rubio. Se aparecen repentinamente [y de la misma forma] se desaparecen; se les ha visto por el tintero (una de las cimas de cerro Chignautla) y por la tolva (la mina del cerro).

El señor don Inocencio dice que estas personas son las que cuidan los cerros y sus encantos; son los que hacen tronar los rayos a su voluntad. La gente cuenta que los brujos pueden hacer tronar un rayo en donde quieran, generalmente hacen caer rayos en las entradas de las cuevas.” Apuntes personales del Ingeniero Faustino García Rodrigo. Quiero dar un sincero agradecimiento al Sr. Faustino García Rodrigo, por haberme proporcionado sus apuntes personales de su propia investigación y su trabajo de campo. Ojala algún día sus escritos lleguen a ser publicados.

rayitos tienen gusto que va uno; esos (*centellas* y *rayos*) lo reciben a uno, por eso uno escucha los repiques [de las campanas], o si no se escucha música como las de las danzas.”

Los “rayos” y las “centellas” forman parte del imaginario colectivo chignauteco y aunque no son considerados como seres sobrenaturales malignos (*amokuali*), en ocasiones –sobre todo los *rayos*- pueden hacer daño a los seres humanos; por ejemplo, cuando llegan a estrellarse con ellos o si se les ofende. Sin embargo, sus acciones hacia el mundo de los seres humanos parecen ser benéficas, pues ellos son quienes controlan los rayos y truenos al igual que los antiguos *tlaloque*; en cambio, las *centellas* están encargadas de vigilar el cerro y sus cuevas, que son las entradas al *Talokan*.

La llorona

La *llorona* es uno de los seres sobrenaturales más característicos de los pueblos indígenas de México, pues a pesar de que sus descripciones suelen variar entre sí, todas son muy similares. Generalmente se le describe como una mujer que anda vestida de blanco por las orillas de los ríos, ya sea gritando, lavando ropa o peinando su cabello en un manantial. Ella provoca una atracción hacia los hombres para que caigan en sus manos y así causarles un gran daño o la muerte.

Durante el trabajo de campo en Chignautla algunos habitantes hicieron mención de un ente similar a la “llorona” aunque otros decían que se trataba de la misma; se trata de la llamada “Malora”. Desde un punto de vista personal la “malora” no es el mismo ente que la “llorona”, a pesar que las descripciones entre ambas son muy similares. En otros pueblos indígenas se reporta la existencia de un ente similar al que se le conoce como la “mala mujer”. Se dice que se dedica a encantar a los hombres para atraerlos y luego golpearlos, después suele dejarlos a su suerte entre los barrancos. Generalmente se cubre con un rebozo.²⁴

Leamos lo que nos dijeron nuestros informantes acerca de la “llorona”:

²⁴ Francisco Castro Pérez y Ligia Rivera Domínguez, *Op, cit.*, p.86

- Sra. Eufemia Climaco Benito: “La ‘malora’ es una [mujer] vestida de blanco con el cabello suelto, por eso no se le ve la cara. A mi hijo y un amigo suyo le salieron por aquí donde están las nopaleras (cerca de una pileta de agua en donde hay tres cruces y un crece de caminos), pero a su amigo como que lo jalaba; mi hijo bien valiente se quitó el cinturón y la corrió con puras malas palabras (...), pero la cosa esa no los dejaba pasar, hasta que pasó el tambor de los santiagos. porque está bendito.²⁵ Pero el señor del tambor no vio a la mujer esa y nos les creyó; sólo hasta que agarraron las cruces la mujer ya no pudo cruzar y jalarlos. Cuando [de repente] mi hijo llegó gritando y pateando la puerta para que lo dejara entrar, cuando yo le abrí no vi nada, pero él decía que ahí estaba la mujer esa, entonces que me pongo a rezar y decirle que se fuera, le grité. Al rato mi hijo se puso bien malo, le dio el “aire”.

La “llorona” es diferente a la “malora”, porque la “llorona” son las mujeres loquillas que por allí tuvieron un hijo, [y las que no quisieron responsabilizarse] los abortaban y los iban a tirar junto al río. Bueno eso me dijeron a mi, no se si sea verdad. Entonces cuando la mujer muere y va ante Dios (...) [Él] le pregunta ¿Dónde están tus hijos? Ve por ellos y me los traes, así es como regresa su alma y anda gritando junto al río o un puente.”

- Sra. Filiberta Tetel Ángel: “La Llorona se aparece principalmente en los ríos, eso de debe a que es su espíritu que mató a sus hijos; las [mujeres] que abortan a sus hijos y los tiran al agua o si los tiran en los caminos, por eso es que ahí se aparece, es como un alma en pena.”

Encontrarse con la “llorona” o la “malora” representa un enorme peligro. Se dice que quien encuentra a la “llorona” enferma gravemente e inclusive puede llegar a morir, ya sea por el “susto” de verla o porque ella misma le provoca un mal.²⁶ Es muy común escuchar

²⁵ Un día antes de una mayordomía destacada se toca este tambor por todos los caminos, con ello se anuncia la víspera de la fiesta. Por otra parte, también se toca el tambor los días de ensayo para llamar a los danzantes, aunque a diferencia del anterior, este llamado se hace desde el punto de reunión y no en los caminos.

²⁶ “Por ejemplo, los zoques de Chiapas atribuyen diversas enfermedades a los espíritus de la naturaleza o entes sobrenaturales de la tierra: agua, viento, relámpago, montañas y cerros; para nuestro caso, el numen acuático que tienen por peligroso es la ‘mujer de los vellos pubianos rayo’ que en su lengua materna llaman nuwayomo. Se ubica en los márgenes de los ríos, ‘trabajaderos’ (parcelas en las inmediaciones de las montañas) y caminos. Se describe como una mujer muy hermosa, rubia y de largos cabellos. En su acción funesta por lo general se presenta desnuda, lo que llama la atención e incita a ‘abrazarla luego, luego.’ Al igual que la Malinche de Tlaxcalancingo, Puebla, nowayomo suele adoptar la forma de esposa o amante; al presentarse ante su víctima, lo llama por su nombre causándole un encantamiento, el cual hace que actúe a su voluntad, hasta que decide darle muerte. Si el hombre deja llevarse por sus impulsos sexuales y copula con la nawayomo, ésta le cercena el pene, provocándole la muerte. Se dice que los hombres que han escapado de ella viven poco tiempo, ‘se vacían orinando sangre’, y pocos son los que logran sobrevivir.” Armando Sánchez Reyes, *Op. cit.*, p.94

“gritar” a la “llorona” durante la noche y hay más posibilidades de encontrársela en los caminos o en los lavaderos que están cerca de los manantiales.

En algunos relatos que narran el desafortunado encuentro entre una persona y la “llorona”, suele describirse su apariencia. Se dice que tiene cara de caballo, patas de guajolote o cola de víbora. El último rasgo quizá sea el más destacado, ya que “tal asociación entre el bello sexo y el reptil es de raigambre prehispánica, y perdura en las creencias de otros grupos indígenas de México. (...) [Generalmente] sus víctimas suelen ser adúlteros, bígamos, y, en forma muy espacial, violadores, borrachos y toda persona que ande vagando de día y de noche.”²⁷

En los relatos que me proporcionaron los informantes acerca de la “llorona”, se destaca el hecho de que se le describa como una mujer rubia vestida de blanco o con un rebozo, y que generalmente se le aparece a los hombres que andan solos de noche. Algunos la han visto lavando ropa cerca de un manantial, otros aseguran haberla visto peinándose a orillas de un río o encontrarla en el camino mientras va gritando.

Generalmente ella los atrae –sobre todo si son borrachos o infieles- para posteriormente hacerles daño. Algunos logran escapar, pero sufren las consecuencias de tal encuentro con la enfermedad del “mal aire”. En cambio, los desafortunados que no logran huir amanecen muertos en los caminos o ahogados en los ríos.

La mayoría de los chignautecos saben que este ser sobrenatural es un alma en pena que busca a los hijos que ella misma asesinó. Sin embargo, al analizar los relatos que existen sobre ella, podemos notar la clara asociación que hay entre la *llorona* y el agua pues suele aparecerse en los ríos o nacimientos. Por otra parte, el hecho de que en algunos casos se le describa con rasgos de serpiente demuestra su clara relación con el pensamiento de los antiguos nahuas:

“...resulta claro que las divinidades del agua como la *cihuacóatl*pipil de Tlaxcalcingo, los fantasmas *suateteos* de Santa Ana Xamimilulco, la sirena *hmuthe onotomí*, la *nowayomo* de los zoques de Chiapas y las *chanecas* del sur de Veracruz son sirenas de los cuerpos de agua identificados con los misterios de la ‘mujer *llorona*’ como la diosa azteca *Cihuacoatl*. De acuerdo con la mitología azteca existió una deidad llamada ‘la de los *faldellines* de jade’ –*Chalchihuitlicue*- diosa de las aguas, hermana mayor de *Tláloc*. Ella mató a un

²⁷ *Ibidem.*

hombre en el agua; se sumerge en el agua como espuma embravecida por un torbellino, hace remolinos en el agua y lleva a los hombres con su sustento al agua.”²⁸

Tanto la “llorona” como la “malora”, son dos entes que actualmente existen entre los chignautecos, pero que sin lugar a dudas, tienen un pasado prehispánico. Según los informantes de Sahagún, había unas diosas a las que llamaban *cihualpipilti*. Se trataba de las mujeres que morían en durante el primer parto. De estas diosas, se decía que “andaban juntas por el aire, y aparecen cuando quieren a los que viven sobre la tierra y a los niños y niñas los empecen con enfermedades, como es de perlesía y entrando en los cuerpos humanos. Y decían que andaban en las encrucijadas de los caminos haciendo éstos daños. Y por esto los padres y madres vedaban a sus hijos u hijas que en ciertos días del año en que temían con que descendiesen estas diosas que no saliesen fuera de casa, porque no topasen con ellos estas diosas, y no los hiciesen algún daño.”²⁹

Tal descripción va muy acorde a lo que los informantes dijeron sobre la “malora”, sobretodo que se trata de una mujer que se aparece en los cruces de caminos para hacer daño a los que transitan por ahí de noche. Por otro lado, la “llorona” encuentra su equivalente prehispánico en la figura de la diosa *Cihuacóatl*, de quien dice Sahagún: “Aparecía muchas veces, según dicen, como señora compuesta con unos atavíos como se usan en palacio. Decían que de noche voceaba y bramaba en el aire.”³⁰ Aunque es posible que también se le pueda asociar con la diosa *Chalchihuitlicue* quien era hermana de Tláloc y tenía poder sobre el agua del mar y de los ríos, con lo que podía hacer ahogar a las naves o a quienes se encontraran cerca del agua, aspectos que sin lugar a dudas nos remiten a la “llorona” quien anda vagando en pena por la orillas de los ríos o aparece haciendo algo en los manantiales; quien se acerca a ella será con seguridad atacado y asesinado o al menos contagiado con alguna enfermedad.

En Chignautla existen otro tipo de entes que generalmente son asociados al Diablo o al infierno, pero no siempre sucede así, ya que algunos otros se asocian a almas en pena. Por ejemplo, en el primer caso muchas veces se llega a saber por medio de relatos que a los caminantes se les llega a aparecer un perro negro muy grande que no los deja continuar su

²⁸ *Ibidem.*, p.95.

²⁹ *Op. cit.*, p.42

³⁰ *Ibidem.*, p.39

camino, algunos otros cuentan que son cabras o gallinas las que se les aparecen en la noche y en circunstancias muy extrañas; otro ejemplo son los ruidos extraños como escuchar pasos en las azoteas de las casa o ruidos inexplicables en la calle, todos estas apariciones y misterios son entendidos como productos del Diablo y del infierno.

Sin embargo, algunos otros entes son comprendidos como almas en pena; por ejemplo, el llamado fraile. Este ente o espíritu, suele aparecerse de noche en barrancas o en caminos complicados, se le describe como una persona que lleva calzón de manta y sombrero de charro, lo cual no permite que se le vea el rostro. Hay gente que dice que no se le debe temer, pues él sólo quiere que lo ayuden a limpiar su alma para que pueda descansar. Para lograr lo anterior, el fraile conduce a la persona que se atreva a hacerle frente, a un lugar determinado de donde surgen llamas de manera inexplicable, esto se debe a que el fraile dejó enterrado allí algún dinero o tesoro; la persona elegida para que lo tome deberá hacerlo sola y sin comentar a alguien su encuentro con el fraile. Si la persona cumple cabalmente con las reglas, el dinero será suyo, excepto una parte que será destinada a la elaboración de una misa en nombre del alma del fraile, pero si no sigue las reglas que le fueron dadas, el dinero se convertirá en carbón.

Todas estas apariciones conllevan un resultado para el que se las encuentra, ya que por una parte puede resultar beneficiado (el caso del fraile) o perjudicados con enfermedades como el *mal aire*. Sólo aquéllas personas que tiene “un espíritu fuerte” pueden soportar la impresión del encuentro con uno de estos seres sin sufrir daño alguno.

Tal parece que todo este tipo de entes espectrales tienen un pasado prehispánico. Fray Bernardino de Sahagún escribió sobre los malos augurios que tenían los antiguos mexicanos, en donde ciertos hechos eran el anuncio de un mal agüero, tal como se describe en la siguiente cita:

“Cuando alguno en la noche oía golpes como de quien corta leña de noche, tomaba mal agüero. A éste llamaban *yohualtepuztli*. Quiere decir ‘hacha nocturna.’ (...) Decían que los golpes eran ilusión de Tezcatlipuca, con que espantaba de noche y burlaba a los que andan de noche.”³¹

Casi todas las apariciones de “fantasmas” le eran atribuídas a *Tezcatlipoca* como ilusiones provocadas por él. Dentro de las ilusiones que describe Fray Bernardino están las

³¹ *Op. cit.*, p. 289-290.

estantiguas, una aparición nocturna a la que si se le hacía frente con valentía otorgaba ciertos atributos como buena suerte en la guerra o algún éxito futuro, mientras que si el que se encontraba con esta aparición huía, sabía que le vendría mala fortuna o la muerte. Los *tlacanexquimilli*, son fantasmas que no tienen ni pies ni cabeza y que “andan rodando por el suelo y dando gemidos como enfermos.” Al igual que los anteriores, podían dar resultados benéficos o maléficos. La *cuitlapantan* o *centlapachton*, es una mujer enana que solía aparecerse a quienes salían de noche a hacer sus necesidades. El encuentro con ella siempre anunciaba una muerte segura. También describe la aparición de un esqueleto que seguía a las personas de noche para tomarlos por las piernas. También hace mención de un difunto que aparecía amortajado y quejumbroso o de un *coyote* que aseguraban era el mismo *Tezcatlipoca* transformado, quien se le aparecía a los caminantes para no dejarlos pasar, lo que significaba que más adelante había ladrones o alguna otra desgracia que les pudiera suceder. El hombre del hacha –también llamado *yohualtepuztli*- aparecía como una persona sin cabeza a la que el pecho se le abría y se le cerraba dejando entrever su corazón. Si se le atrapaba se podía obtener algún beneficio. Para lograra esto, se le debía tomar del corazón y arrancárselo; si se hacía esto, el corazón podía convertirse en una espina de maguey, lo que significaba un buen augurio, o, por el contrario, si se convertía en carbón, significaba un mal destino.³²

De este modo es como los demás espectros o apariciones en Chignautla, parecen encontrar la razón de su existencia desde un pasado lejano, que a pesar el paso del tiempo, parece conservar gran parte de su identidad prehispánica. Por citar unos ejemplos, podríamos decir que el *coyote* en el que se transformaba *Tezcatlipoca*, es el mismo perro negro que no permite pasar a los caminantes. El hombre del hacha parece tener cierta relación con el fraile, a quien si se le enfrenta, puede otorgar beneficios para el futuro.

Naguales y curanderos

Es claro que tanto los curanderos como los nahuales o brujos, no pertenecen a la amplia gama de seres sobrenaturales, empero, desde nuestra perspectiva, ellos funcionan como “mediadores” entre las fuerzas extrahumanas y los seres humanos, ya sea para bien o para

³² *Ibidem.*, p.246

mal. Por ejemplo, el curandero es el encargado de remediar las enfermedades que las fuerzas extrahumanas causan al hombre mediante un ritual, mientras que el nagual daña a las personas con enfermedades de la misma manera.

Para los chignautecos no es clara la diferencia entre un nagual y un curandero, de hecho suelen denominar a todas aquellas personas que poseen conocimientos y poderes sobrenaturales como “brujos” sin importar que se dediquen a hacer curaciones o “maldades”, como transmutarse en animal para dañar a su víctima, lo cual logran mediante un ritual; por ejemplo, revolcarse en el suelo, o “brincar en forma de cruz, o rezar una oración al revés.”³³ Las brujas son descritas como bolas de fuego que bajan de los cerros en busca de niños para “chuparlos”; también se puede tratar de mujeres que se quitan las piernas para convertirse en duende o en guajolote.³⁴

Sin embargo, la idea de que existen personas con poderes sobrenaturales que pueden ayudar o perjudicar a los chignautecos, cada vez parece más difusa:

- Sra. Eufemia Climaco Benito: “Yo no creo que existan los brujos, porque si hubieran existido no habría tanta gente, porque cuando a un brujo alguien le cae mal pues lo mata de golpe nomás con mirarla (a la persona), por eso yo digo que los brujos no existen.”
- Sr. Victoriano Díaz Hipólito: “El brujo y el hechicero son diferentes, el brujo te cura, ya sea que te sobe o te haga una limpia, pero es bueno porque te alivia de un malestar que tengas, mientras que el hechicero ese si te hace daño, enferma o te puede hasta matar porque son malos.”

Es así que en Chignautla la figura tanto del nagual como del curandero se entrelazan con el misticismo y el miedo. Inclusive, es difícil para los mismos chignautecos distinguir entre un curandero y un nagual, tal como lo vemos en la siguiente cita:

“...ellos (los aztecas) dejaron un patrimonio de bastos conocimientos a las generaciones próximas, uno de esos conocimientos es el de los brujos, nahuales y curanderos que se encuentran misteriosamente en el cerro de Chignautla; éstas personas de grandes dotes de sabiduría acuden al lugar sagrado de los chignautecos, en especial a tres cuevas del cerro de adoración. Hierberos, chupadores, hueseros, prendedores de velas y

³³ Francisco Castro Pérez y Ligia Rivera Domínguez, *Op. cit.*, *Vid. supra.*, nota 20.

³⁴ *Ibidem.*, p. En el caso de Chignautla al “nahual se le atribuyen [ciertas] facultades para desmaterializarse y convertirse en animal u [otro] objeto; inclusive a ellos les achacan las bolas de fuego que se ven con frecuencia en el cerro.” *Cfr.* Fortino Ángel León, *Tradiciones y costumbres de Chignautla*. México, [s.d.] p.66

veladoras, así como aquellos que practican las limpias, asisten para renovar su conocimiento en el arte de curar a su hermanos.”³⁵

Las enfermedades espirituales

Las enfermedades de tipo espiritual son muy comunes en los pueblos indígenas de México. Quizá las más sobresalientes de ellas sean: el *susto* (*nemoujti*), el ser poseído por un *mal aire* (*amokuali ehécatl*) y el *mal de ojo* (*aojo*). El “susto” consiste en la pérdida del *ecahuil* (sombra) que “cae” sobre la tierra y se pierde. Una persona puede sufrir de “susto” por medio de un ataque de brujería o por tener una impresión muy grande provocada por el encuentro de un ser humano con “fenómenos sobrenaturales (como apariciones) o por fenómenos imprevistos de orden natural.”³⁶ El “susto” no es considerado como una enfermedad grave ya que su alivio es, hasta cierto punto, fácil; para ello se necesita realizar algunos rituales que en su mayoría son sencillos.

El vacío dejado por la “caída” del *ecahuil* puede ser ocupado por un espíritu o “mal aire” (*amokuali ehécatl*). Y cuando esto llega a suceder se considera que la enfermedad es peligrosa, ya que si no se atiende de manera adecuada y rápida puede llevar a la persona enferma a la muerte.³⁷

La “caída” del *ecahuil* provoca el debilitamiento de la persona que lo sufrió, por lo que aunque se haya perdido una entidad anímica en el plano espiritual, el resultado llega al plano corporal; por ejemplo, “el [hecho] de que la sangre se vuelva más aguada, el enfriamiento del organismo y el ‘volteo’ de la campanilla y el recto.”³⁸

Por otro lado, la intrusión de un “mal aire” -ya sea de naturaleza humana (como aquella provocada por un brujo) o extrahumana (provocada por algún difunto, demonio o dueño de lugar)- provoca que el organismo se congele, con lo cual se paralizan sus funciones vitales “originando molestias diversas, aunque todas caracterizadas por la rápida evolución de sus síntomas y su extrema gravedad.”³⁹

³⁵ Fortino Ángel León, *Op. cit.*, p.65

³⁶ Alfonso Reynoso Rábago, *El cielo estrellado...* Vol. II p. 127

³⁷ *Ibidem.*

³⁸ Alessandro Luppo, *Op. cit.*, p. 371

³⁹ *Ibidem.*

El *mal de ojo* puede ser provocado por una mirada de envidia⁴⁰ que penetra “en seres particularmente débiles (como los niños), se trata del poderoso y peligroso fluido anímico que algunos individuos [de mirada fuerte y agresiva] transmiten con la mirada,” lo cual trae como resultado la alteración de las funciones anímicas de la persona.⁴¹

Para el alivio de estas enfermedades no sólo se requiere la realización de algunos rituales, sino también de la intervención de un curandero. Sin embargo, cuando se trata de una enfermedad que no es muy grave su intervención no es necesaria. El curandero primero “intenta persuadir directamente a las entidades responsables del mal de lo injustificado de éste desde el punto de vista moral, esperando convencerles de que anulen los efectos de sus acciones.” En una segunda instancia tratará de “congraciarse con las figuras más importantes del ‘panteón’ católico cuya suprema intervención puede derrotar cualquier voluntad malévol.”⁴²

El siguiente paso consiste en utilizar una considerable cantidad de energía, lo cual se logra mediante la entrega de ofrendas que generalmente consisten en pollos, incienso, guajolotes, flores, velas, veladoras y muchas oraciones. Con ello se pretende “‘saciar’ a los antagonistas extrahumanos distrayéndoles y haciéndoles que se desembaracen de sus presas humanas; paralelamente, mediante una especie de carambola intentan que esa misma energía alcance y fortalezca a las víctimas, que quedaron gravemente mermadas por el ataque místico; además de todo ello tienden a expeler las esencias patógenas que hubieran penetrado en el cuerpo del enfermo; y por último, no desdeñan tratar en el plano de la farmacología y el manual (con pociones, supositorios, masajes, etc.) los efectos más estrictamente ‘orgánicos’ de la pérdida o intrusión anímica.”⁴³

Según los informantes así es como hace tres décadas los nahuas chignautecos concebían a su mundo. Ellos veían lugares llenos de fuerzas extrahumanas y seres sobrenaturales con los cuales podían tener contacto. En su percepción había “poca consistencia del confín entre

⁴⁰ Alfonso Reynoso Rábago, *El cielo estrellado...* Vol. II p. 127

⁴¹ Alessandro Luppo, *Op. cit.*, p. 371 Sin embargo esta enfermedad también la puede sufrir el ganado, el cultivo y hasta los animales domésticos. *Cfr.* Alfonso Reynoso Rábago, *El cielo estrellado...* Vol. II p. 127 En el caso de Chignautla, algunas personas suelen colocar cruces en su cultivos para evitar las *envidias* de sus vecinos, lo cual podría provocar la pérdida de todos su cultivos ya que cuando esto se echan a perder. Entrevista hecha a la Sra. Eufemia Climaco Benito

⁴² Alessandro Luppo, *Op. cit.*, p. 371-172

⁴³ Alfonso Reynoso Rábago, *El cielo estrellado...* Vol. II p.372

el mundo humano y las entidades y fuerzas consideradas exteriores a su dimensión ordinaria: el pensamiento de los nahuas los coloca a ambos en el continuum esencialmente sin roturas que constituye el conjunto del cosmos.”⁴⁴

En la actualidad este modo de concebir su mundo es cada vez más difícil de encontrar entre los chignautecos, sean éstos indígenas o mestizos. Sin embargo, las nuevas generaciones van adoptando la mayor parte de estas ideas; por ejemplo, aquellas sobre un mundo lleno de seres sobrenaturales, o la existencia de las enfermedades espirituales y los naguales. Estas ideas que se han ido aceptando de generación en generación –aunque cada vez en menor medida- y van siendo adaptadas a un nuevo contexto histórico en el que el desarrollo tecnológico construye nuevas ideas y valores dentro de los habitantes, razón suficiente para que, a pesar de mantener algunas de estas creencias, éstas se vean como algo desconocido que sólo se transmite de generación en generación como una simple anécdota.

4.1.2 La vida ritual

La vida ritual de los nahuas de la Sierra Norte de Puebla es algo fundamental para su vida cotidiana. Esta puede manifestarse de manera pública o privada, sin embargo, la última forma es la más allegada a las creencias indígenas.⁴⁵ La importancia de conocer la vida ritual para el presente estudio deriva en el supuesto de que las acciones, palabras y objetos con profundos significados simbólicos intrínsecos en el ritual, demuestran los aspectos más importantes de su cosmovisión como la concepción del hombre, el cosmos, las fuerzas y seres extrahumanos.⁴⁶ Es así como el ritual se convierte en el medio por el cual los nahuas aprenden, experimentan y ponen en práctica su visión del mundo;⁴⁷ en donde, además, mantienen un contacto permanente con su paisaje ritual.

Los indígenas nahuas perciben la vida ritual pública y privada en una misma unidad. En el ritual público (la celebración de una *mayordomía*, por citar un ejemplo) el control del clero y de la sociedad mestiza está muy presente, por lo que los elementos puramente

⁴⁴ Alessandro Lupo, *Op. cit.*, p. 356

⁴⁵ Lourdes Báez, *Nahuas de la Sierra Norte de Puebla*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. México, 2004, 39p. (Pueblos Indígenas del México contemporáneo) p. 14

⁴⁶ Alessandro Lupo, *Op. cit.*, p. 364

⁴⁷ *Ibidem*.

indígenas pueden ser dejados de lado; mientras que en el ritual privado, aquéllos elementos que se dejan de lado en el anterior, tienen el control total de sus acciones.⁴⁸

Es así como la visión del mundo indígena en los rituales públicos aparece un tanto oculta mientras la mestiza es más clara; por ejemplo, en la fiesta patronal de Chignautla llevada a cabo el 21 de septiembre, la celebración de la mayordomía consiste, para los ojos externos, en una festividad eminentemente católica. Sin embargo, en el trasfondo de este evento existe una visión totalmente diferente que no se entiende si no se conoce la mentalidad indígena.⁴⁹

Alfonso Reynoso Rábago considera que el hecho de que en los rituales públicos sea menos notoria la visión indígena, puede deberse, quizá, a que de alguna forma un tanto inconsciente, los indígenas lo hacen para preservar sus ideas, pero con el paso del tiempo esa inconsciencia se vuelve ignorancia. Sin embargo, esto no significa la pérdida total de su cosmovisión, sino que se trata de una “transformación” de esa misma cosmovisión que se ha adaptado al nuevo contexto en el cual se encuentra inserta, sobre todo si tomamos en cuenta que “después de quinientos años [la base de las creencias antiguas] persisten y nada parece indicar que serán pronto desplazadas por las prácticas de la tradición cristiana.”⁵⁰

Desde mi perspectiva esto es precisamente lo que está ocurriendo en Chignautla pues las nuevas generaciones, a pesar de continuar con las tradiciones, difícilmente las comprenden del todo, es decir que si bien se transmite de manera hereditaria, ello no significa que aún sean comprendidas de la misma manera que lo hicieron sus antecesores.

Creo que esta ignorancia de sus tradiciones se debe, en gran medida, a la influencia de ideas externas tomadas por las nuevas generaciones y al crecimiento tecnológico, que han traído como único resultado dejarlas de lado mientras se adoptan nuevos valores e ideas. Dicho de una manera más sucinta, existe un desinterés total por las nuevas generaciones en mantener vivas sus tradiciones.

⁴⁸ *Ibidem.*, p.365

⁴⁹ Alfonso Reynoso Rábago, *El cielo estrellado...* Vol. I p. 215

⁵⁰ *Ibidem.*, p216

No obstante, aún se tiene la gran fortuna de encontrar hasta nuestros días en los rituales públicos elementos indígenas, de los cuales sólo algunas personas conocen sus significados o al menos los infieren.

4.2 El ritual público

Los rituales públicos son aquellos que ocurren “con ocasión de las festividades del calendario católico y por consiguiente, con la intervención de miembros del clero, además de la cada vez más numerosa población mestiza.” Por esta razón, se ensalza aún más la habilidad de los indígenas al seguir manteniendo sus valores y significados en las expresiones actuales, a pesar de la influencia externa que han recibido.⁵¹ Sin embargo, es importante mencionar que en los últimos años, ha existido un gran interés por parte de la iglesia y de alguna porción de la sociedad en recuperar sus tradiciones.

“...por un lado en el pasado no han faltado fuertes presiones para que se homologaran (los indígenas) con la ortodoxia [cristiana], por el otro, en los últimos tiempos la influencia e incluso el interés por la cultura indígena ha aumentado visiblemente entre la iglesia postconciliar (que ve en la inculturación del evangelio el camino para llevar a cabo su misión de salvación) y los mestizos, sensibilizados con la revalorización (en la clave político-identitaria aunque también turística y económica) de los vestigios del pasado prehispánico.”⁵²

La realización de los rituales públicos es vista como algo necesario, ya que traen beneficios a toda la comunidad sin excepción. “Con la ejecución correcta de las prácticas

⁵¹ Alessandro Lupo, *Op. cit.*, p. 375

⁵² *Ibidem*. Durante la elaboración del trabajo de campo, me informaron que en Chignautla existía una fuerte presión por parte de la iglesia y de los mestizos para que los indígenas abandonaran sus creencias “paganas” en la década de los años setentas y ochentas. Se dice que la situación se tornó tan complicada que el párroco se vio en la necesidad de abandonar su cargo, ya que había tomado medidas muy drásticas como el hecho de prohibir que las mayordomías se llevaran a cabo como normalmente se hacía, es decir, con la música de viento, los cohetes, la comida y sobretodo las danzas.

El párroco actual, ha demostrado un enorme interés porque se conserven las celebraciones indígenas tal cual se solían llevar a cabo; esto fue un hecho significativo para muchos de los habitantes ya que ha permitido la reintegración de la danza de los *paxtles* que había quedado en el olvido, así como el danzar dentro de la parroquia y frente a los Santos.

Por otro lado, me pude percatar de que efectivamente existe un renovado interés por el pasado indígena chignauteco por parte de los mestizos, sobretodo porque uno de los mayores problemas en Chignautla y de la región serrana en general, es que los pueblos carecen de una historia oficial. Sin embargo, cabe aclarar que este nuevo interés por recuperar sus tradiciones y sus significados, es presentado por una minoría, pues algunos –sobretodo aquellos que estén interesados en algún puesto político- sólo lo toman como estandarte para lograr sus intereses personales.

preescritas, los miembros de las comunidades pretenden confirmar y fortalecer los vínculos que los ligan con sus protectores celestiales.”⁵³

El ritual público se caracteriza por la participación colectiva de la comunidad entera (por ejemplo, la fiesta patronal), o al menos una parte sustancial de ella. Empero, ello no significa que cada uno de los participantes no tenga puestos intereses propios en este tipo de rituales públicos:

“En su conjunto la fiesta persigue objetivos de alcance general, y por lo mismo genéricos, mientras que en su interior cada uno de los participantes puede negociar con el santo las contrapartidas personales que espera recibir, poniendo en práctica las técnicas de persuasión que considere más apropiadas.”⁵⁴

Existen diversas formas de participación en los rituales públicos; por ejemplo, en el caso de una mayordomía quien toma el cargo de *mayordomo* es el actor principal para que se lleve a cabo toda la festividad; sin embargo, eso no resta importancia a los demás participantes: la autoridad eclesiástica, los coheteros, los músicos, las molenderas, las comitivas -tanto del mayordomo como de los fiscales- y los danzantes, sólo por mencionar algunos.⁵⁵

La mayoría de los rituales públicos no sólo cumplen la función de simples festejos -como han llegado a pensar algunos habitantes de Chignautla- sino que, al contrario, también fungen como “demarcadores del tiempo”, ya que la celebración de algunos de éstos rituales, marchan en forma paralela a los ciclos naturales.⁵⁶

“Los ciclos básicos del ritual mexicana giraban alrededor de la petición de lluvias (culto a Tláloc) y el culto del maíz.” De esta manera, todos los rituales tenían como objetivo el cumplimiento del ciclo agrícola; por tal motivo, al ser el maíz la planta sagrada, cada etapa de su crecimiento era necesariamente celebrada.⁵⁷

⁵³ *Ibidem.*, p.376

⁵⁴ *Ibidem.* Según los chignautecos al hablar de “intereses propios” se refieren a las “mandas” o promesas hechas por cada una de las personas que participan en el ritual. Ellos esperan recibir a cambio de su participación una recompensa, ya sea buena salud, buenas cosechas o la obtención de mayores ingresos. Sin embargo, existen algunas personas que persiguen otro tipo de “intereses” –lo cual hasta hace algunos años era muy penado- como obtener algún cargo público o simple deseo de querer mostrar su riqueza, y con ello, su rango socialmente más alto al de los demás.

⁵⁵ *Ibidem.*, p.377

⁵⁶ Lourdes Báez, *Op. cit.*, p. 14

⁵⁷ Estos son los nombres que se le daban a cada una de las etapas del crecimiento de la planta del maíz:

En los rituales de siembra y petición de lluvias (*Tozoztantli* y *Huey tozoztli*) correspondientes al mes de abril y mayo se invocaba a *Chicomacóatl*, la diosa de los mantenimientos en general⁵⁸; aunque siguiendo la cuenta de los meses dada por Sahagún a partir del 2 de febrero como el día en que iniciaba el año, los meses *Tozoztantli* y *Hueytozoztli* corresponderían al día 13 de marzo y 2 abril. (Ver apéndice)

Al momento de la fertilización del maíz (*Huey tecuilhuitl*) llevada a cabo a finales de junio e inicios de julio, se festejaba a *Xilolen*, al diosa del jilote “asociada en un claro simbolismo sexual con el joven dios solar piltzintecuhtli- Xochipilli y con Xochiquetzal, la diosa del amor.” Una vez formados los elotes (*Ochpaniztli*) correspondiente a finales de agosto e inicios de septiembre, se volvía a rendir tributo a la diosa *Chicomacóatl* y la diosa madre *Toci*. A finales de diciembre e inicios de febrero (correspondiente al mes *Tititl*) después de la cosecha, se festejaba a *Llamateuhtli*, la diosa vieja, relacionada con la tierra y la mazorca seca.⁵⁹ Aunque desde la cuenta de Sahagún, este mes no sería a finales de diciembre, sino a mediados, en el día 18 de diciembre. (Ver apéndice)

El día 2 de febrero en Chignautla se lleva a cabo la bendición de semillas que serán sembradas en ese año. Sin embargo, con el paso de los años la participación en este evento se ha reducido sobremanera.⁶⁰ En este mismo día se celebra a la Virgen de la Candelaria -

- La mata de maíz antes de espigar: *toctli*

- Cuando la caña ya tenía hojas verdes: *ohuatl*

- Al jilote: *xilotl*

- Al elote: *Elotl*

- A la mazorca *cintli*

- Al olote: *olotl* que se refería al corazón de la mazorca

- Al maíz seco y desgranado: *tlaolli*

- A los racimos de mazorcas secas que colgaban en los techos de sus casas para la próxima siembra: *ocholli*

Johanna Broda “La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica” en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, coord., Johanna Broda y Félix Báez –Jorge., 1era Ed., México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, 2001, p.539. ils., p. 215

⁵⁸ El día 30 de abril correspondía al *Huey tozoztli*, la fiesta mexicana de la siembra y de la petición de lluvias. *Ibidem.*, p. 225. Fray Diego Durán también da otras fechas distintas; dice que el mes llamado *Tozoztantli* iniciaba el día 10 de abril, mientras que, en efecto, el 30 de abril se daba inicio al mes llamado *Hueytozoztli*. *Cfr. Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme*. 2vol. Ed. CONICULTA, México, 2002, 293 pp. ils. (cien de México) p. 258.

⁵⁹ El 30 de octubre marcaba el fin del ciclo agrícola y el inicio de la cosecha en el culto mexicano. *Ibidem.*, p. 215-216, 225. Según la cuenta de Durán el mes llamado *Tititl* inicia el 15 de enero. *Cfr. Op. cit.*, p. 289

⁶⁰ “La bendición de las semillas puede realizarse en cualquier lugar donde haya misa; por ejemplo, en una cruz, en una capilla o una iglesia, aunque ya no se hace como antes pues pocos son los que asisten a bendecir sus semillas.” Quiero agradecer al Ing. Faustino García Rodrigo integrante del grupo cultural Cayecualcan el haberme facilitado sus notas de campo de donde tomamos la información anterior. En este día también se solía bendecir la cera que se usaba para “correr a las nubes”; esta fecha coincide con el inicio del año

una de las celebraciones más conocidas por los mexicanos- a quien se le celebra con una mayordomía; empero, en el trasfondo de esta celebración, ésta era la fecha en que precisamente daba inicio el año mexica.⁶¹

El día 3 de mayo se lleva a cabo una de las celebraciones rituales más destacadas; se trata del festejo a la Santa Cruz. La importancia de esta fecha queda de manifiesto cunado en algunos pueblos su celebración comienza desde el 25 de abril, día en el que se lleva a cabo una mayordomía en honor a San Marcos y que en épocas antiguas se iniciaba la fertilización del maíz y los festejos a la diosa *Xilolen*.⁶² Sin embargo, esta celebración debe estar estrechamente relacionada con el festejo a *Tezcatlipoca* siguiendo la cuenta de los mese de Sahagún. En el mes denominado *Tóxcatl*, el cual iniciaba el día 22 de abril y que tenía como finalidad el pedimento de lluvias. (Ver apéndice)

En Chignautla el 21 de Septiembre se lleva a cabo la celebración de la fiesta patronal de San Mateo Apóstol. Se trata sin duda alguna de una de las celebraciones más destacadas y la más importante en cuanto a mayordomías. Para esta fecha se están dando los últimos elotes, por lo que se le agradece a San Mateo la ayuda que dio a los hombres para que esto sucediera. Sin embargo, en esta misma fecha sucede el equinoccio de otoño, lo que indica que es momento de cosechar porque está apunto de dar inicio el periodo de secas.

Otro de los rituales públicos más sobresalientes es el de Todos Santos y el Día de Muertos celebrados el 31 de octubre, 1 y 2 de noviembre respectivamente. En estas fechas se celebra a las ánimas de los difuntos por los favores recibidos, como pueden ser, el tener

prehispánico. “La milpa es regularmente bendecida por un incienso que se quema a la orillas e los campos en el mes de marzo cuando la primera cosecha aparece.” *Cfr.* Doren L. Slade, *Op. cit.*, p.97 Por otro lado, en el pueblo de Aljojuca también se bendicen las semillas para la siembra el día 2 de febrero. *Cfr.* Francisco Castro Pérez y Ligia Rivera Domínguez, *Op. cit.*, p. 55 Por otro lado, en Chignautla el maíz y el frijol se siembran juntos en febrero y de nuevo en Marzo una vez que los campos han sido preparados.

⁶¹ Johanna Broda señala que el día en que iniciaba el año mexica correspondería al 12 de febrero y no al 2 del mismo mes, ya que ésta “corresponde más bien a la fecha Juliana original dada por Sahagún, [que] en este caso [es] la del inicio del año mexica. Puesto que Sahagún reunió sus datos antes de la Reforma Gregoriana en 1582, deben añadirse después de la Reforma 10 días a las fechas Julianas. Así, la fecha Gregoriana del inicio del año mexica cae en el 12 de febrero. Sin embargo, la importante fiesta cristiana sigue siendo, en este caso, el 2 de febrero y no el 12 de febrero.” *Op. cit.*, p.226. Efectivamente, Sahagún dice que el año mexica iniciaba “el 2 de febrero con ceremonias hacía los *tlaloques*”. *Cfr. Op. cit.*, p.81

⁶² *Ibidem*. Si bien la mayoría de los pueblos inician estas celebraciones rituales de pedimento de lluvias desde los días 25 o 28 de mayo, el 15 se lleva a cabo una celebración muy importante, no sólo en Chignautla, sino en la mayoría de los pueblos indígenas. Se celebra la mayordomía en honor a San Isidro Labrador quien guarda una estrecha relación con las lluvias. *Cfr.* Francisco Castro Pérez y Ligia Rivera Domínguez, *Op. cit.*, p. 55

buena salud y una buena cosecha. No obstante, con ella también se marca el final del ciclo agrícola y el inicio de las cosechas.⁶³

“Estas cuatro fechas constituyen el marco fundamental para la celebración de ritos agrícolas en las comunidades indígenas tradicionales, ceremonias complejas que muestran grandes variaciones de una región a otra en sus detalles; empero, se trata de variaciones dentro de un simbolismo básico que conserva muchos elementos de la cosmovisión prehispánica. Tales ritos giran alrededor del maíz, la lluvia y los cerros, y se vinculan estrechamente con conceptos aún vigentes, de paisajes rituales.”⁶⁴

El hecho de que estas fechas sobresalgan, no significa que durante el resto del año no haya más celebraciones rituales públicas, pues al contrario, las hay durante todo el año, sólo que no se celebran con la misma magnitud y grandeza que las anteriormente mencionadas. Así, “las festividades del ciclo religioso guardan una profunda relación con el ciclo agrícola local, demostrando que las prácticas del catolicismo popular encuentra en las actividades agrícolas su razón de ser.”⁶⁵

A continuación, se describirá de una forma breve pero sustancial, tres de las de las cuatro fechas anteriormente descritas para demostrar en qué modo y a través de qué rituales públicos los chignautecos interactúan con su paisaje ritual. La razón por la que se omite el ritual de bendición de semillas, es porque en Chignautla esta celebración está casi desaparecida, ya que son muy pocas las personas que aún continúan realizándolas.

i) La fiesta de la Santa Cruz: 3 de mayo

Al igual que en la mayoría de los rituales públicos, le celebración de la Santa Cruz parece a simple vista ser una festividad de carácter eminentemente católico; más aún si tomamos en cuenta la figura de la Cruz que invariablemente vinculamos al cristianismo.⁶⁶

⁶³ *Ibidem.*

⁶⁴ *Ibidem.*

⁶⁵ Francisco Castro Pérez y Ligia Rivera Domínguez, *Op. cit.*, p. 58

⁶⁶ Sin embargo, “Celestino señala que el simbolismo de la cruz existía en la época prehispánica en el sentido de ‘árbol de la vida’, y representaba la fecundidad. De ahí que en Cholula, en el siglo XVI, al adoptar la cruz cristiana los indios la llamaran tonacaquahuitl (madero que nos da sustento).” Johanna Broda, *Op. cit.*, p.178. según Cecilio Robelo, el término *Tonacacuahuitl* significa “árbol de la vida”, pues su raíz se compone de las palabras *tonacayotl*, que significa “calor, vida” y de *cuahuitl* que significa “árbol”. “Ixtlixochitl dice que los toltecas llamaban a la cruz *Tonacayotl*. ‘Árbol de la vida’ y Orozco y Berra lo hace extensivo hasta los aztecas, pues dice: ‘Los usaban palabra propia en su idioma para significar la cruz’, y se funda en el siguiente pasaje de Torquemada: ‘A esta cruz, como no le sabían el nombre, llamaron los indios *Tonacacuahuitl*, que

Sin embargo, para los nahuas no se trata de un “símbolo religioso en si”. Ellos ven a las cruces como “objetos valiosos, cargados de cierto tipo de poder (...) Su potencia reside en la asociación de cada cruz como personalidad propia, en el lugar sagrado específico donde está ubicada.”⁶⁷

“Las cruces también tienen poder por su identificación con las bases de piedra que denotan su antigüedad histórica. Todas las manipulaciones rituales que se hacen con las cruces tienen la finalidad de acceder a la fuerza que canalizan.”⁶⁸

Por eso la celebración de la Santa Cruz es una de las más importantes para los pueblos indígenas de México, inclusive tanto más de la que le otorga la liturgia católica. Debemos tomar en cuenta la fecha en que se lleva a cabo esta celebración, pues cae justo en el apogeo de la temporada de secas, “cuando se preparan las tierras para la siembra y los campesinos esperan con ansias las primeras lluvias.”⁶⁹

En algunos pueblos indígenas de México, a la figura de la Santa Cruz no sólo se le observa como un “objeto valioso cargado de poder”, ya que en ocasiones se le llega a asociar con la imagen de la Virgen María,⁷⁰ lo cual nos muestra la complejidad del pensamiento indígena, en donde no sólo la figura de la Santa Cruz puede tener diferentes advocaciones.

“Esta advocación se hace en el sentido de ‘la Santa Cruz de Nuestro Mantenimiento’ o de ‘Nuestra Señora (o Señor) de la tierra que sembramos’, o en la advocación de tonacaquahuítl (el árbol de nuestro sustento). Se trata de una deidad masculina y femenina a la vez, en el sentido de la concepción prehispánica de la tierra referente a la fertilidad y a los mantenimientos (tocacayotl). Existen analogías con la concepción de la pareja divina de

quiere decir, madero que da el sustento de nuestra vida, tomada la etimología del maíz, que llaman *tonacayotl*, que quiere decir cosa de nuestra carne, como quien dice, la cosa que alimenta nuestro cuerpo.” *Fr. Op. cit.*, p.644.

⁶⁷ Good Eshelman, Catherine, “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*. México, Consejo Nacional para la Cultura y la Artes, Fondo de Cultura Económica, 2001, p.239-297 ils., mapas. p.260

⁶⁸ *Ibidem.*, p.261

⁶⁹ Johanna Broda, *Op. cit.*, p.170 Cabe recordar que en los antiguos rituales prehispánicos, era justo en estas fechas (finales de abril e inicios de mayo) cuando se comenzaban con los rituales de petición de lluvias. (Ver apéndice)

⁷⁰ En algunos pueblos como en San Juan Tetelcingo en el Estado de Guerrero, a la figura de la Santa Cruz se le asocia con Nuestra Santísima Virgen, Nuestra Madre Tonantzin o simplemente la Virgen María. *Ibidem.*, p.196

los antiguos mexicanos, Tonacatecuhtli-Tonacacihuatl (el señor y la señora de nuestro sustento) así como la diosa mexica del maíz y de los mantenimientos: Chicomecoatl, quien era la patrona de la fiesta mexica correspondiente.”⁷¹

Dentro del territorio del municipio de Chignautla podemos encontrar un amplio número de cruces, ya sea en los caminos, en sus cruces, en los manantiales y en los cerros. Estas cruces a veces sirven para demarcar territorios o lugares sagrados de los cerros, como en las cimas o en las cuevas donde se hacen rituales de curación. También las encontraremos en las entradas de las casas y, aunque en menor medida, en los campos del cultivo.

El día de la Santa Cruz se festejan sobre todo aquellas cruces que se encuentran en los cruceros de caminos o en los manantiales, tal parece que las demás están siendo olvidadas. Sin embargo, ello no significa que las cruces restantes carezcan de importancia, pues todas ellas tienen la misma “personalidad” que las demás, por lo que es necesario ofrecerles todo tipo de ofrendas.⁷² Así, “la personalidad de las cruces se enlaza con el territorio del pueblo, las milpas y los cerros donde se encuentran los “aires” (yeyecame) y los muertos y/o ancestros (totatatzitzihuan).”⁷³

En la actualidad es muy complicado encontrar entre los chignautecos la concepción de la Santa Cruz como la Virgen María; esto no quiere decir que no la haya tenido antes. La mayoría de los habitantes tienen el conocimiento de que la función de la Santa Cruz es servir como protector contra los malos espíritus o los “malos aires” que pueden encontrarse en los diferentes sitios del paisaje ritual como en los cruces de caminos, los manantiales de agua, los cerros, las cuevas y las barrancas.

Veamos la siguiente cita en donde queda demostrado lo anterior:

“La razón por [la cual] se ponían las cruces no se [sabe], (...) [se conoce que] la causa es porque en los caminos existe [el] mal aire, [mientras que] en los cruceros [ocurren] los aires cruzados [que] son los más malignos (...) [ya que provocan la enfermedad de] la persona [a la] que le pega (le da), sobre todo cuando se

⁷¹ *Ibidem. Vid. supra* nota 64.

⁷² Actualmente no se celebra a todas las cruces en Chignautla, inclusive las de los cerros han dejado de ser visitadas en procesión, empero esto no significa que no hayan personas que aún acudan a ofrendarlas de manera individual. Sin embargo, se trata de arreglar con pintura y adornos a la mayor parte de las cruces del territorio, aunque ya no se les realicé una misa y una mayordomía como acostumbraba hacerse. Hoy en día es muy complicado encontrar en los festejos de la Santa Cruz a un mayordomo que se encargue de la comida ritual; de manera similar, las ofrendas hacia la Santa Cruz en algunos lugares ha desaparecido totalmente. Notas de campo.

⁷³ Johanna Broda, *Op. cit.*, p.197

anda de noche. Por eso las cruces en esos cruceros [son las] que detienen a los malos aires. Además, si en el camino la persona se halla amenazada por algún ente o espíritu, tiene la seguridad de que al llegar a la esquina encontrará una cruz que le protegerá.(...) Durante el día o la noche cuando se pasa por un crucero, (...) [el persignarse frente a la cruz] da [la] seguridad a la persona de que le irá bien en su camino.

En las partes más altas (...) [como los] cerros o montículos, no se sabe con certeza el por qué se ponían como hoy se hace, pero más que verlas como protección, se ven como lugares para adorar. Así, en la región aún se observan muchos lugares en lo alto con cruces; por ejemplo, en los cerros cercanos a Mexcalcuautla, [o] en la parte norte del cerro Chignautla donde existen cruces en lo alto [de las cimas] de lo[s] cerros, ahí [en donde] se asiste a adorar y celebrar religiosamente con danzas autóctonas.⁷⁴

El significado que hay detrás de la fiesta de la Santa Cruz es eminentemente agrícola. En algunos pueblos, como en el caso de San Juan Tetelcingo, estado de Guerrero, este día se llevan a bendecir las semillas que serán sembradas; pero el significado más destacado es que se trata de una petición de lluvias, por lo que todas las ofrendas, plegarias, cantos y danzas tienen como fin lograr dicho objetivo.

“...la fiesta de la Santa Cruz (...) funciona como denominador común para la siembra en las diferentes zonas geográficas. Es decir, presenta una fecha fija en el calendario actual, aunque las prácticas para sembrar varían de comunidad en comunidad en función de la altitud y los microclimas respectivos. En la época prehispánica encontramos exactamente la misma situación. La fiesta católica de la Santa Cruz reemplazó durante la colonia la celebración prehispánica de Huey tozotli, la fiesta mexicana de la siembra.”⁷⁵

⁷⁴ Faustino García Rodrigo, Notas personales de trabajo de campo. Por otro lado, la importancia de los cruces de caminos no es algo nuevo, ya que detrás de ésta idea existe una antigua costumbre prehispánica en la cual quizá encuentre su sentido: Se dice que una vez que “las aguas estaban entradas y las sementeras crecidas con mazorcas (...) los sacerdotes de los barrios, a honra del agua y del bien que les hacía a los hombres y a los sembradíos, quebraban las cañas de maíz con sus mazorcas y tomando las cañas se iban con ellas a las encrucijadas de las calles y las hincaban a la vera del camino haciendo una cruz alrededor de los altares que allí habían que se llamaban momoztli. En seguida salían las mujeres e iban a ofrendar a los momoztli unas tortillas hechas de xilotl, que son las mazorcas tiernas antes de que el maíz se cuaje. Luego bailaban y cantaba con mucho regocijo y bebían pulque, comían guisados de aves y otras carnes, todo acompañado de tortillas de xilotl o con maíz cocido que se llama etzalli ya que lo revuelven con frijol (etl) y por eso llaman a esta fiesta Etzalcualiztli”. Cfr. Silvia Trejo, *Dioses mitos y ritos del México antiguo*. 2da Ed. Secretaría de Relaciones Exteriores, Instituto Mexicano de Cooperación Internacional, Porrúa, 2004, 256p. ils., p. 148 Podría pensarse que al momento de la evangelización, la Cruz fue superpuesta a estos altares que se encontraban en los cruces de caminos como ocurrió con la mayoría de los templos prehispánicos. Sin embargo, también se debe recordar que el centro de una encrucijada de caminos podría representar el centro del universo, además de que en los cruces de caminos, solían aparecer las diosas *chhuapiltin*, descritas por Sahagún como quienes trataban de arrebatar la vida a los caminantes.

⁷⁵ Johanna Broda, *Op. cit.*, p.200. Si tomamos en cuenta los datos proporcionados por Sahagún en cuanto a lo relativo a los meses del año, podemos observar que quizás la celebración de la Santa Cruz hay sustituido a la fiesta que se realizaba en el mes llamado *Tóxcatl*, en el cual se celebraba a *Tezcatlipoca* y se daba la petición de lluvias; aunque por otra parte, también pudo haber sustituido a la celebración del mes *etzacializtli*, en donde se celebraba a los *Tlaloque*. (Ver apéndice)

La fiesta de la siembra entre las culturas prehispánicas pertenecía al ciclo de fiestas dedicadas a los dioses de la lluvia y del maíz. Entre los mexicas se hacían tres tipos de ceremonias de manera simultánea en distintos lugares de la cuenca de México para la petición de lluvia y maíz:

- 1) Ritos mexicas de la siembra que se llevaban a cabo en el templo de *Chicomecóatl*, en las milpas y en los altares.
- 2) Ritos de petición de lluvia en el monte *Tláloc*.
- 3) Sacrificios en la laguna: el árbol cósmico y el sumidero Pantitlán.

En el calendario mexica los meses *Tozoztli* y *Hueyoztontli* son los que actualmente corresponderían a los meses de marzo y abril; el significado de su nombre era “la pequeña y gran velación”. Fray Diego Durán dice lo siguiente respecto de éstas fechas:

“(…) todos salían a sembrar los llanos y las pertenencias, aunque algunos [lo] dejaban para el mes que viene (...) en este día bendecían las sementeras los labradores e iban a ellas con braseros en las manos y andaban por todas ellas echando incienso, e ibanse al lugar donde tenía en ídolo de su sementera y allí ofrecían copal y hule y comida y vino”⁷⁶

Como ya se había comentado, en estas fechas una de las deidades de mayor importancia para los mexicas era la diosa *Chicomecóatl*, quien era vista como la señora de los mantenimientos y del sustento de la vida. “A ella se le tribuían toda la gama de alimentos (tonacayotl); todos los géneros de maíz en sus diferentes etapas de desarrollo; todas las variedades de frijoles, huauhtli y chíá.⁷⁷ (...) y por esto le [celebraban] con ofrendas de comida y con cantares y con bailes, y con sangre de codornices; y (...) en las manos le ponían cañas de maíz.”⁷⁸ También se decía que ella debió ser la primera mujer en hacer pan y otros guisados.⁷⁹

Actualmente las celebraciones de la Santa Cruz comienzan desde los últimos días de abril hasta los primeros días de mayo, en donde una de las ceremonias más importantes es la llamada “ida al cerro”. Es precisamente en este punto en donde nos podemos dar cuenta

⁷⁶ La fiesta del *Huey Tozoztli* coincidía con la petición de lluvias en la temporada más seca del año, de hecho se hacía con anticipación a la llegada de las lluvias. *Ibidem.*, p. 206, 211 *apud*, Fray Diego Durán, *op. cit.*, Vol. I pp. 247, 249.

⁷⁷ *Ibidem.*, p. 210 *apud*, Fray Bernardino de Sahagún, *Códice Florentino*, Libro II, 1950, p. 62-63

⁷⁸ *Ibidem.*, *apud*, Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 152

⁷⁹ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 40

de la relevancia que tiene esta celebración para los indígenas, pues si tomamos en cuenta que a pesar de ser una liturgia del santoral católico, difícilmente se lleva a cabo en la iglesia pues comúnmente se realiza en los cerros⁸⁰ y en los manantiales.

Cuando la liturgia de la Cruz se lleva a cabo en el cerro, la gente asiste con ofrendas que se colocan delante de las cruces que se hallan en la cimas; las cruces son adornadas con faldas y listones e inclusive, en algunos casos, se les coloca un arco,⁸¹ así como velas y copal. Cada una de las cruces debe tener un mayordomo que se encarga de realizar todo lo necesario para la celebración, entre otras cosas, la misa, los cohetes y el banquete ritual. También se busca un padrino para la Cruz. Mientras se celebra a la Santa Cruz en el cerro “otras ceremonias más se desarrollan este día en los altares con cruces ubicados en los diferentes barrios, a orillas del pueblo y en la cercanía de los pozos.”⁸²

Como podemos observar, la mayor parte de lugares en donde se lleva a cabo la celebración de la Santa Cruz, son aquellos a los que consideramos como partes fundamentales del paisaje ritual; todo ellos funcionan como “puertas” a otros planos del universo como el inframundo y el cielo, lugares en donde se encuentran los responsables de la lluvia necesaria para el sustento de los seres humanos.

La celebración de la Santa Cruz en Chignautla es ya muy distinta a lo que se ha descrito anteriormente. Hoy en día es difícil –aunque no por ello imposible- encontrar que la gente suba al cerro Chignautla el 3 de mayo o días antes a dejar ofrendas para las cruces que se encuentran ahí. La mayor parte de las cruces a las que se les celebra, son aquellas que se encuentran en los manantiales o en los cruces de caminos, sin embargo, más que un ritual de petición de lluvias se ha convertido en una feria o kermés.⁸³

⁸⁰ Johanna Broda, *Op. cit.*, p. 172

⁸¹ En algunos lugares como en Amejaltepec, los arcos que se colocan a las cruces están adornados con cadenas de cempoalxuchitl y cacaloxochitl. *Ibidem*. En Chignautla los arcos que se colocan a las cruces están hechos con flor de chimal. Agradezco al cronista municipal de Chignautla, el Sr. Augusto Díaz haberme proporcionado sus notas de campo sobre la celebración de la Santa Cruz.

⁸² *Ibidem.*, p.174

⁸³ “Las cruces se ponen en muchas partes; [por ejemplo,] en los cruces de caminos, [en las] cuevas, [en los] nacimientos de agua [o] cuevas [en] donde [también] nace. Siempre se celebra el día tres de mayo, aunque en la actualidad se hacen los festejos [durante] todo el mes (...) y parte de junio, principalmente en los [días] domingo. En la zona urbana suele [celebrarse] con más bullicio (...); actualmente se hacen juegos como el palo encebado, carrera de cintas en bicicleta, el juego de la sartén, entre otros; o bien [pueden hacerse] mini ferias o quermeses. Mientras que en (...) [en algunos barrios] se celebra de forma más tradicional. En la

Sin embargo, aún hay gente que recuerda el modo en qué se hacía anteriormente la celebración de la Santa Cruz:

“La finalidad principal era vestir a la Santa Cruz que se encuentra en el cerro. Esto significa que sí se subía a vestir las cruces de la cima donde actualmente esta el Cristo y también en la que llaman ‘el tintero’; en este último existe un pequeño nacimiento de agua. Anteriormente los campesinos adornaban la Cruz que se encuentra allí. Todos los que tenían un terreno cerca o que pasaban por allí para ir a sus terrenos tenían que cooperarse para arreglarla, ya sea pintándola, poniéndole listones -principalmente de color blanco- y flores silvestres con hojas de nuez. [El día de la fiesta] la sahumaban, le rezaban un rosario o mandaban hacer una misa; frente a ella se colocaban veladoras y se echaban cohetes. Al final del acto religioso se procedía a una convivencia que no era precisamente una ofrenda para la Cruz, sino para celebrar entre los participantes y sus familias.”⁸⁴

De esta forma observamos que la manera en que se celebraba anteriormente a la Santa Cruz, es muy similar a la que se describe en otros lugares, como en el caso de San Juan Tetelcingo, por lo que no queda duda de que este ritual estaba dedicado al pedimento de lluvias, así como a la celebración de la Cruz que guardaba tras de sí la figura de la antigua diosa *Chicomecóatl*⁸⁵ o *Tonacatecuhtli* y *Tonacacíhuatl*.

Aún con esto, nos es posible observar algunos elementos que se han conservado en la celebración de la Santa Cruz; por ejemplo, dentro de los adornos que se le colocan a las cruces aún están los arcos hechos con flor de chimal, las cadenas de papel y los listones de colores, de los cuales se dice que actualmente el color es elegido por los vecinos, sin embargo, éstos siempre oscilan entre los colores: azul con blanco o verde, blanco y rojo o

colonia 5 de mayo (Anicuilio) y (...) Azteca, [esta celebración] se hace muy al estilo de una verbena popular.” Augusto Díaz cronista oficial de Chignautla. Notas de campo.

⁸⁴ Se dice que la comida era para los asistentes y no para las cruces a las que se festejaba, sin embargo, desde mi punto de vista esto no es así. En primero lugar debemos tomar en cuenta que en la mayoría de los lugares en donde se lleva a cabo esta celebración, los alimentos que se llevan tienen la finalidad de servirle de ofrenda a las fuerzas extrahumanas que allí se encuentran, por lo que es muy complicado pensar que en Chignautla se trataba de algo distinto, aunque lo más probable es que esto sea precisamente el resultado de la cada vez más fuerte influencia mestiza. Por otro lado, en muchos casos el acto ritual de comer en estos sitios pertenecientes al paisaje ritual es de mucha importancia, pues ello significa que se está interactuando, mediante la acción de comer, con las fuerzas extrahumanas que existen allí. Notas de campo

⁸⁵ Dice Slade Doren: En Chignautla las lluvias van de Junio a Diciembre. Las lluvias representan seguridad para los chignautecos, sobretodo para la milpa, pues ellos son muy devotos de del maíz. La lluvia asegura la milpa, a pesar del granizo y el hielo que llegan a caer, por eso, un sentimiento de incertidumbre sobre el clima siempre ronda en su pensamiento. Las heladas y fuertes lluvias son asociadas con lo sobrenatural, por eso el ciclo anual de la agricultura se “entrelaza con las celebraciones en honor a los santos, lo cual crea un patrón de orden de la vida y provee de una sensación de continuidad en los momentos significativos del ciclo natural.” *Op. cit.*, p.33 A pesar de que la autora no hace mención de ello, sin duda alguna, una de las celebraciones rituales más importantes para ello es la que se realiza en honor a la Santa Cruz.

amarillo y blanco. En este caso, los colores blanco, azul y verde, nos muestran su clara vinculación con el agua.

La elección de un mayordomo que se haga cargo de los gastos de la realización del ritual, como la misa, los cohetes, la música y el banquete ritual, entre otras cosas, ha quedado atrás. Anteriormente para la elección de un mayordomo se hacía una reunión con los vecinos y entre todos se proponía a una persona, mientras que los habitantes de mayor edad –a quienes de les guarda un gran respeto- eran quienes elegían a la persona indicada para tomar el cargo.⁸⁶

Conforme el paso de los años, la celebración de la Santa Cruz ha cambiado su sentido original en Chignautla; las nuevas generaciones poco o nada saben acerca del significado y la importancia de la realización de dichos eventos. Es la gente de mayor edad quien sigue manteniendo una gran devoción hacía las cruces, sobre todo por tenerlas como un elemento sagrado que los ayuda a protegerse de los males. “Aún existen personas que saben que a las cruces no se les debe pegar o aventar piedras, mucho menos quemarse.”⁸⁷

En algunas secciones de la comunidad ya se ha perdido la tradición de vestir la Cruz para festejarla, ahora sólo se pintan, ya sea de color blanco, verde o azul. Sin embargo, ya nadie se preocupa por rezarle, sahumarla o ponerle flores, sólo en ocasiones se puede dar una misa que, a veces, es acompañada por música de viento, danzas y cohetes. Ahora ya casi no hay cruces, pues han disminuido en un número considerable, al grado de que en muchos cruceros ya no las hay. Se estima que hayan desaparecido de un 70 a 80% de su totalidad, puesto que ya sólo se observan las más conocidas.⁸⁸

Es así como una de las celebraciones rituales que ponen en contacto al chignauteco con su paisaje ritual, ha ido perdiendo con el paso de los años su sentido original. Sin embargo,

⁸⁶ Mi más sincero agradecimiento para el Grupo Cultural Cayecualcan, quienes de manera desinteresada me hicieron el favor de facilitarme sus apuntes sobre su trabajo de campo.

⁸⁷ Faustino García Rodrigo. Notas personales. Es muy sugerente que se tenga la idea de que el hecho de quemar las cruces sea un sacrilegio, pues quizá tenga que ver precisamente con alguna reminiscencia de ese pensamiento antiguo de un mundo lleno de fuerzas que son contrarias y deben siempre estar en constante equilibrio para dar seguridad a la existencia del ser humano. Por lo que el hecho de quemar una cruz -que generalmente esta pintada de verde o azul, lo cual las vincula directamente con el agua y la idea de ser un objeto lleno de fuerzas capaz de atraer la lluvia- provocaría el desequilibrio de esas fuerzas, pues el humo –al cual se considera caliente y seco- es contrario al agua y lo húmedo.

⁸⁸ Estos datos me fueron proporcionados de manera personal por el Ingeniero Faustino García Rodrigo.

la celebración sigue llevándose a cabo aunque sólo por una minoría interesada en propiciar las lluvias necesarias para beneficio de sus cultivos.

ii) Celebración de Todos Santos y el Día de Muertos

Una de las celebraciones rituales de mayor importancia para los nahuas de la Sierra de Puebla es la fiesta de Todos Santos y Día de Muertos. En ella queda mostrado de manera explícita el intercambio de bienes, tanto materiales como simbólicos, entre los seres humanos y las fuerzas extrahumanas. Ese intercambio de bienes consiste en “prestaciones y contraprestaciones que circulan al interior de la comunidad como medios de ‘transacción’ entre el mundo de los hombres y el de los ancestros y las divinidades. Teniendo como finalidad principal el obtener beneficios para garantizar la ‘vida.’”⁸⁹

Por la tarde, las ofrendas que se colocan este día son intercambiadas entre padrinos y ahijados. En teoría, las ofrendas son entregadas por voluntad propia, aunque en realidad esto no es así. Su intercambio representa una “transacción”, ya que de algún modo se obliga a la persona o ser sobrenatural que recibe la ofrenda a devolver el regalo que recibió; por lo tanto, los padrinos y ahijados tienen la “obligación” de devolver el regalo, mientras que los seres sobrenaturales devolverán el favor ayudando a garantizar la vida de las personas que entregan la ofrenda. Aquella persona que participa en este intercambio “adquiere honor y prestigio; ya que además al honrar a los hombres, se honra también a los dioses.”⁹⁰ Tal como sería el caso de una mayordomía.

La importancia de esta celebración ritual queda aún más de manifiesto si tomamos en cuenta que con ella se marca la culminación del ciclo agrícola. “Es la temporada de mayor abundancia de comida, ya que la cosecha del maíz apenas termina; el producto agrícola más importantes porque constituye <el bien máspreciado> otorgado por la Tierra/Tlaticpactli a los hombres.”⁹¹

⁸⁹ Lourdes Báez Cubero “Mo’patla intlacawalle: El banquete en Todos Santos. Formas de reciprocidad y redistribución entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla” en *Procesos de escenificación y contextos rituales*, México, UIA, P y V, 1996, 255-269 pp. p. 255

⁹⁰ *Ibidem.*, p.257

⁹¹ *Ibidem.*, p.259 La celebración de la Santa Cruz y del Día de Muertos son las más importantes para los nahuas, pues estas fiestas “distanciadas entre sí por seis meses señalan fechas decisivas de los ciclos

El culto a los muertos es una de las características más importantes de Mesoamérica; por ejemplo, en el caso de los mexicas “las fiestas en honor a los muertos duraban un mes.” La fiesta de *Huauquitamalqualiztli* está “dedicada a los muertos, en donde se realizaba el intercambio de comida, especialmente tamales, después de ofrendarlos en el umbral del nuevo año.”⁹²

Para los nahuas, no sólo de Chignautla sino de la mayoría de los pueblos indígenas de México, el hecho de que una persona perezca no le da el carácter de “muerto”, sino de “santo”, lo que significa que al pasar a la otra vida se convierte en “ancestro.”⁹³ Esto es comprensible para el que mira toda esta actividad ritual desde fuera; y cuando alguien entiende qué es “el ciclo de la vida” para los nahuas, aprecia que la “muerte” es para ellos principio “regenerador de la vida.”⁹⁴

Gracias al proceso de regeneración se “sella la perennidad del ciclo de los ancestros, y garantiza la continuidad de la vida en la tierra; de ahí la importancia de ofrendar generosamente a los difuntos, porque ellos son los que proporcionan las condiciones para seguir viviendo.”⁹⁵ Sin embargo, esto no significa que los muertos sean siempre benignos, ya que ellos poseen un carácter ambivalente, lo cual condiciona en cierta medida la vida de aquellos que aún la tienen.

“...por un lado [los muertos] son entidades benevolentes que cuando se les ofrenda generosamente proporcionan bienestar y prosperidad a quienes se encuentran en este mundo, además de ser mediadores entre los vivos y las fuerzas divinas; (...) sin embargo, al mismo tiempo [pueden] ser ‘envidiosos y rapaces’ ante la vida que ellos perdieron, por lo que si no se cumple con ellos, ellos llevarán lo que ellos no poseen: la vida de otro.”⁹⁶

Sin embargo, hoy en día es muy complicado encontrar estas mismas ideas entre los chignautecos. La gente que aún conserva la idea de “devolver” el favor recibido de los

estacionales y agrícolas, que históricamente han sido de gran importancia ritual para la Mesoamérica indígena.” *Cfr.* Johanna Broda, *Op. cit.*, p.170

⁹² De este modo se hace perceptible la equiparación del hombre hacia el maíz que surge de la tierra (al igual que el hombre) y ambos cumplen un ciclo vital. “Un ejemplo claro de estas representaciones es cuando nace niño, y la gente pregunta ¿Qué fue?, la respuesta es *yelotl/mazorca*, si fue niño quien nació; y *tamatle/tamalito*, si fue niña. Es decir, tanto el hombre como el maíz tienen vidas paralelas que surgen de la tierra y cuando terminan su ciclo regresan al lugar de donde nacieron: la Tierra/*Tlaticpactli*.” *Ibidem.* p. 261-262

⁹³ *Ibidem.* 261

⁹⁴ *Ibidem.*

⁹⁵ *Ibidem.*, p.262

⁹⁶ *Ibidem.*

difuntos es la de mayor edad. Ya se ha dicho que estas personas son muy pocas. Las nuevas generaciones se han encargado de recibir la influencia del exterior y adaptarla a su contexto, tal como sucede en la mayor parte del país. No obstante, aún estamos ante la posibilidad, quizás aún más que con la celebración de la Santa Cruz, de observar los elementos esenciales de esta liturgia ritual; por ejemplo, la elaboración de las ofrendas, la ornamentación del altar y la casa, las visitas al camposanto y el intercambio de ofrendas entre ahijados y padrinos que todavía son muy comunes dentro de los chignautecos.⁹⁷

El elemento más importante de esta celebración es, sin lugar a dudas, la ofrenda para los muertos. En cuanto a su elaboración, éstas no han perdido muchos de sus elementos básicos que las componen, pues aún podemos ver el uso del copal, del cual se dice que es para darle olor a las ofrendas. También se utilizan alimentos como tamales, tortillas, mole, arroz, pan y atole. Además, se colocan las “cosas que les gustaban en vida” a los difuntos, como cigarrillos, refino, dulces o ciertos platillos.

El concepto que se tiene de los difuntos ha cambiado sobremanera; si bien es cierto que aún se tiene la certeza de que las almas de los difuntos son las que llegan a disfrutar de las ofrendas, el concepto que tienen de ellas ya no es el mismo de hace tres décadas, tal y como lo vemos en la siguiente cita en donde, de alguna manera, se refleja la concepción que hoy en día tiene la mayor parte de los chignautecos:

“En Chignautla esta tradición (Todos santos y Día de Muertos) no pasa desapercibida, ya que el fervor religioso está presente a cada momento, [además de ser] un ritual de compartir con los que ya han partido al otro mundo;(…) cada una de las familias chignautecas [vive] este momento de una manera espiritual, [lo cual] expresa la colocación de los alteres u ofrendas en sus casas, (...) la visitas al panteón [para limpiar] las

⁹⁷ “Al terminar esta celebración los ahijados vistan a sus padrinos para compartir con ellos la ofrenda. [Se lleva a los padrinos un canasto con una parte de la ofrenda], el cual intercambian y [así] se da fin al festejo del Día de Muertos.” Augusto Díaz, “Chignautla y [el] Día de Muertos” en *Tanauatiani. El mensajero en Chignautla*, Noviembre 2006, p.13 En la localidad de Oxeloco en el pueblo de Yahualica en el Estado de Hidalgo, a partir del 1 de noviembre durante todo el día se hace un intercambio ritual de ofrendas entre compadres, con esto se demuestra cómo se comparten los alimentos. El 2 del mismo mes se va al camposanto a convivir con las tumbas de los difuntos en el panteón. Ocho días después se vuelve a ir al camposanto; en ese día un curandero realiza un ritual de curación para todos los enfermos. Él pedirá a los difuntos mediante una limpia que dejen vivir a los enfermos, lo que indica de manera clara la presencia de los muertos en el mundo de los vivos, a quienes pueden causarles grandes daños mediante las enfermedades. *Cfr. Tradiciones, cuentos, ritos y creencias nahuas*. Compilador. José Barón Larios. México, Edición de David Maawad, Gobierno del Estado de Hidalgo, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Hidalgo. pp.173 (Biblioteca hidalguense Arturo Herrera Cabañas. Serie Narrativa). p.51

sepulturas de sus familiares difuntos adornándolas con flor de sempoalxochitl, [mientras algunos] otros ponen ocoxal (hojas de pino), (...) velas, veladoras y copal o incienso en las tumbas.”⁹⁸

Esto no quiere decir que la población en general piense así –aunque sí la mayoría–, pues en las localidades más apartadas del centro en donde habitan personas de edad muy avanzada, aún se puede encontrar algo del concepto antiguo que se tenía de esta celebración ritual como lo podemos observar en este relato:

“...después de haber residido por 20 años en otro país, motivo por el cual no vi la colocación de las ofrendas (...) Al regresar a México (...) no consideraba [pertinente] poner la ofrenda, creía que como mis hermanas la ponían en su casa eso era suficiente. El día 1 de noviembre como a las dos de la tarde iba caminando [a toda] prisa a unas 10 cuadras de mi casa, cuando me di cuenta que delante de mi caminaba muy lento una señora [de compleción] delgada que llevaba un rebozo en la cabeza ,(...) al pasar junto ella me dice: ‘Ayúdeme yo no soy de aquí, sólo vengo cada año y ando buscando el mercado de Xonaca, dígame, ¿Cómo hago para llegar ahí?’ (...) mientras buscaba en mi mente la forma de orientarla, ella (...) me dijo: ‘Yo le pido que le ponga ofrenda a los difuntos, ellos vienen a buscarla y se van muy tristes si no la encuentran, póngales algo, aunque sea poquito.’ (...) le dije que siguiera más adelante y que preguntara a otra persona [y] me despedí. Ella, después de agradecer[melo] [me dice:] ‘Acuérdese, póngale ofrenda a los difuntos.’ Y empezó a caminar (...) cuando yo había dado 4 o 5 pasos me doy cuenta de que no le había visto la cara y que las circunstancias [del encuentro] eran muy extrañas, por lo que con curiosidad volteé para detallar bien a la señora y ¡no había nadie! Al llegar a mi casa decidí clocar la ofrenda a los muertos.”⁹⁹

Así es como los chignautecos siguen llevando a cabo la celebración ritual en honor a los muertos. A pesar de que esta festividad no parece tener ninguna relación con el paisaje ritual,¹⁰⁰ queda demostrado que esto no es así, pues a pesar de que no se tiene el mismo concepto sobre esta fiesta, en donde se dice que mediante la entrega de ofrendas a los difuntos o “santos”, se agradece y, al mismo tiempo, se aseguran los favores que ellos prestaron y prestarán a los seres humanos, sí se tiene la certeza de que las “almas” de los

⁹⁸ *Ibidem.*

⁹⁹ “Ofrendas a los muertos” en *Ibidem.*, p.14

¹⁰⁰ Quizás no halla un contacto directo aparente con el paisaje ritual, sin embargo se podría interpretar que sí existe aunque sea de manera indirecta. Los días en que se llevan a cabo la celebración ritual, los repiques de las campanas de todas las capillas en los barrios y de la parroquia en el centro son constantes día y noche como si se tratara de un llamado para las entidades que se encuentran vagando por el mundo. Por otro lado, las puertas de las casas –al menos la gran mayoría– permanecen abiertas durante el día, mientras un camino hecho con pétalos de sempoalxochitl indica el camino a seguir por los difuntos, el cual va desde el camino principal hasta el altar en el que se halla la ofrenda. En la década de los años setenta, los caminos de pétalos de sempoalxochitl, provenían desde la iglesia o capilla más cercana, según fuera el caso, y no desde el camino principal. Notas de campo.

difuntos regresan a la tierra –aunque sea por un día- para poder disfrutar de todo aquello que amaban en vida, lo cual nos indica que los chignautecos – a pesar de la gran influencia externa- aún siguen viendo a su mundo como un lugar lleno de fuerzas y seres extrahumanos, en donde se encuentran las almas de los difuntos.

iii) Las *mayordomías* en honor a los Santos

Sin lugar a dudas, las *mayordomías* en honor a los Santos (sobretudo a San Mateo y la Virgen de Guadalupe) es el evento ritual público más grande dentro del territorio chignauteco. Si bien es cierto que también se realizan *mayordomías* para la Santa Cruz, éstas no tienen el mismo nivel de importancia –aunque sí la misma finalidad- que aquellas que se realizan para celebrar a los Santos, como lo veremos en este apartado.

La visión acerca de los santos

La figura del Santo patrono y de los Santos en general, ha sido una pieza fundamental dentro de la vida religiosa y social de los pueblos indígenas de México. Los indígenas de la Sierra Norte conciben a las imágenes de los Santos como “vasos llenos de la divinidad que dejó el santo”, de tal manera que no se trata de “objetos” vacíos, pues inclusive se les llega a tomar como “seres vivos”.¹⁰¹

Al ser las imágenes de los Santos “vasos llenos de divinidad”, los nahuas esperan recibir de ellos la ayuda necesaria para asegurar su vida con buena salud y buenas cosechas. Además, ellos también son los encargados de cuidar a los habitantes del pueblo de ciertas desgracias,¹⁰² como la falta o el exceso de lluvias. Es por eso que el hecho de realizar una *mayordomía* en su honor es de suma importancia.

En el pensamiento de los antiguos nahuas, los dioses patronos eran aquellos que murieron al momento del primer amanecer con la creación del mundo, así “los dioses muertos tomaron bajo su protección a los diversos grupos humanos, (...) todos ellos al

¹⁰¹ Segre Enzo, “Las fuentes de la literatura oral en México” en *Metamorfosis de lo sagrado y lo profano. Narrativa náhuat de la Sierra Norte de Puebla*. I.N.A.H. p. 180

¹⁰² *Tradiciones, cuentos, ritos y creencias nahuas*. p. 63-64

convertirse en patronos, viven en un cerro que es la réplica del Tlalocan¹⁰³ y, por tanto, se convierten ellos en delegados que guardan los ‘corazones’, protegen y vigilan al grupo encomendado, le dan lluvias, vivifican sus cosechas, lo auxilian en la guerra, etcétera. Pertenecen al mundo serpentino. Por ello en el Códice Azcatitlan, los dioses patronos de la migración mexicana están representados con cola de serpiente. (...) Pero al mismo tiempo ellos son ‘corazones’ (...) ‘las primeras semillas humanas.’ Son, por tanto, generadores de sus pueblos, y en tales condiciones les comunican su esencia.”¹⁰⁴

Así es como la figura de los antiguos dioses patronos se transfiguró en la de los Santos impuesta por el catolicismo mediante la evangelización,¹⁰⁵ esta es una de las razones por la cual la figura del Santo Patrono en los pueblos indígenas tiene un lugar preponderante sobre los demás Santos. En Chignautla, el concepto acerca de los Santos ha cambiado en los últimos años, sobre todo por la influencia mestiza que ha provocado el abandono de tales conceptos por parte de las nuevas generaciones de indígenas, que cada vez están más amestizados.

Hace treinta años los indígenas chignautecos llamaban a Dios *tataitzin* o *Diotzin*, mientras que los Santos eran colectivamente llamados *tatiotzitzin*. Los términos *Dios* y *Santos* solían intercambiarse entre sí, éstas figuras ocupaban posiciones cosmológicas ambiguas en el pensamiento de los indígenas chignautecos.

¹⁰³ Esto podría explicar el hecho de que en Chignautla se afirme la existencia de una imagen de San Mateo sin cabeza hecho totalmente de piedra, el cual se encuentra dentro de una de las cuevas de cerro Chignautla. Notas de campo.

¹⁰⁴ “El dios patrono, dentro de su monte, entrega a sus protegidos el poder de reproducción y crecimiento tanto humanos como animales, vegetales y pecuniarios...” Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, 1era ed., México, 1994, 261p., ils., (Sección de obras antropológicas) p.161, 212

¹⁰⁵ En algunos pueblos, la gente de mayor edad dice que algunas piedras (sobre todo las que tienen ciertas características que las hacen destacarse), a las que los habitantes llaman *teteyotes* (ídolos), tienen alma, ya que si se les llega a tocar éstas pueden causar un gran mal. “Suponen que son dioses antiguos y que ellos hicieron el mundo.” *Tradiciones, cuentos, ritos y creencias nahuas*. p. 63 Es muy sugerente el hecho de que en Chignautla exista un caso similar. Dentro del territorio del municipio existen algunos puntos significativos que llevan por nombre el de ciertas piedras que se distinguen por su forma como: una mesa, mujeres platicado o un caballo. Actualmente estos sitios tal parecen no tener más importancia que la de un punto denominado, sin embargo, en algunos de ellos se han colocado cruces:

“También puede ser que exista en el camino un lugar significativo; por ejemplo, en el punto denominado ‘tecaballo’ existe una piedra en forma de caballo, por eso su nombre, y aunque el relieve no manifieste motivo para poner alguna cruz, a un lado se puso una por ser un punto significativo.” Faustino García Rodrigo, Notas de campo.

Es por eso que “en las mayordomías, las actividades rituales que se llevan a cabo en el interior de la iglesia y que incumben al Padre, son llevados a cabo más en forma con el uso de términos católicos que aquellos eventos que ocurren fuera de la iglesia, en donde se habla el náhuatl. El uso del término Dios durante la misa se refiere más al concepto estricto del Dios con poderes supremos, mientras que en otros momentos, el término Dios se refiere a la colectividad de los santos, quienes son considerados como igualmente poderosos y con la misma influencia directa en la vida de los individuos.”¹⁰⁶

Los indígenas chignautecos veían pequeñas diferencias entre las manifestaciones de las diferentes figuras del panteón católico; por ejemplo, entre Jesucristo, la Virgen María y los Santos. San Mateo (el patrón) era concebido como el más importante de ellos, mientras que la figura de Dios era tomada más como una “remota abstracción”. Dios era concebido con las mismas propiedades de los demás Santos y muy pocas veces se pensaba que influyera en la vida cotidiana de los individuos.¹⁰⁷

Las mayordomías realizadas en honor a los Santos, están estrechamente vinculadas con el ciclo agrícola. Para los chignautecos –actualmente sólo para algunos- esto significaba que los Santos eran quienes “ayudaban” a que el ciclo agrícola llegara a su fin, ya que al tratarse de seres extrahumanos, ellos tienen el poder divino de atraer las lluvias, alejar los vientos, heladas, etcétera. Es por eso que la figura del Santo Patrono tiene un nivel espacialmente alto, ya que al tratarse del patrono del pueblo es el protector y proveedor de todos los Chignautecos.

Es por eso que la realización de una mayordomía es vista como una “carga” y un “sacrificio”, “de la misma manera como los [antiguos] nahuas sacrificaban para sus dioses y asegurar su continua participación y favor en los asuntos humanos.”¹⁰⁸ Así, los

¹⁰⁶ Alessandro Lupo *Op. cit.*, p. 367 En algunos pueblos del estado de Hidalgo, los viejos piensan que los santos son dioses “porque el día del santo de una imagen a veces llueve. Por eso es que los ancianos creen que es Dios quien está celebrando su fiesta.” *Cfr. Tradiciones, cuentos, ritos y creencias nahuas.* p. 63

¹⁰⁷ El hecho de que Dios nunca sea celebrado con una mayordomía, pone de relieve la importancia que la figura de Dios tenía para los indígenas. Por otro lado, los chignautecos son indiferentes hacia las distinciones entre Dios, el Padre y el Espíritu Santo, esa indiferencia se debe a que la diferencia entre estas tres figuras era muy poco entendida, y por lo tanto, irrelevante, por eso mismo, Jesucristo ocupa una posición estructuralmente análoga a la de un santo. *Ibidem.*, p.26

¹⁰⁸ Se trata de una idea similar a la creencia de los antiguos nahuas en donde los sacrificios eran necesarios – así como los dioses se habían sacrificado para que el Sol tuviera movimiento y los hombres pudieran vivir- para que la existencia de los hombres no se pusiera en peligro. *Ibidem.*, p.91

chignautecos de hace treinta años sabían que era necesario hacer un “sacrificio” –el cual consistía en pagar una fiesta muy grande para la *mayordomía*- para, de alguna manera, devolver y asegurar el sacrificio que había representado la ayuda de los Santos –en espacial el Patrón- para que sus vidas estuvieran seguras durante un ciclo agrícola más, es decir, durante un año más.

Para las nahuas el ciclo agrícola es el arquetipo de la vida humana. Su forzoso cumplimiento es de gran importancia, por lo que es necesario asegurar que el ciclo llegue a su fin. Por eso es muy importante celebrar cada una de las etapas que cumple el ciclo agrícola.

“Desde el punto de vista local, estas ceremonias son eficaces; hacen que el mundo natural funcione y coordinan la actividad humana.”¹⁰⁹ Como podemos observar, esto no representa una actitud de suplica hacía un dios todo poderoso, sino más bien, a la benevolencia divina de un Santo para que influya en el buen actuar de la naturaleza hacia el ser humano:

“La postura de un hombre suplicando a un dios todopoderoso corresponde a las conceptualizaciones judeo-cristiana, pero no en la actitud cultural mesoamericana. Aquí la actividad ritual colectiva influye directamente en la naturaleza –sobre los vientos, las nubes, la lluvia, las plantas- para asegurar la actividad agrícola en general.”¹¹⁰

Por ejemplo, la fiesta patronal en Chignautla es el ritual público actual en el que aún podemos hallar algo de estas concepciones sobre las mayordomías. La celebración a San Mateo Apóstol, Santo Patrono de Chignautla se lleva a cabo los días 21, 22, 23 y 28 de septiembre, ya en los tiempos de cosecha del elote.¹¹¹

En estos días de fiesta, se hace una procesión con cada una de las cuatro imágenes de San Mateo (una por día). Todas ellas son llevadas a hacer un recorrido llenas de maíz seco y con collares de flores llamados *xochikoskat*. “La imagen del santo patrono con maíz a sus

¹⁰⁹ Catharine Good Eshelman, “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*, 1ra Ed., México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, 2001, p.239-297., ils., mapas., p. 247

¹¹⁰ *Ibidem*.

¹¹¹ Doren L. Slade, *Op. cit.*, p. 173

pies, es una reminiscencia de los sacrificios rituales prehispánicos para Huitzilopochtli, al cual comúnmente ofrecían espigas de maíz seco para el dios.”¹¹²

De esta manera se agradece la intervención divina de San Mateo, quien ayudó para que las semillas que se bendijeron en febrero y fueron sembradas en marzo, estén dando resultados en agosto y septiembre con la aparición de los elotes:

Sra. Eufemia Climaco Benito: “En septiembre ya se están viendo las cosechas que se libraron (de las tormentas, del hielo, etcétera), (...) A San Mateo se le ofrecen elotes como un agradecimiento porque es el patrón.”

Así pues, las imágenes de los Santos al ser vistas como “vasos llenos de divinidad” por los nahuas, también se les tomaba por seres vivos y no inanimados como actualmente muchos lo hacen. Es por eso que en la década de los años setentas la mayoría de los indígenas pensaban que los Santos realmente disfrutaban las fiestas que hacían en su honor, pues al estar vivos al igual que los seres humanos, las fiestas los alegran y los hacen gozar siempre y cuando se haga de la manera correcta. Por esta razón, existió un gran descontento por las autoridades parroquiales quienes decían que el llevar a cabo este tipo de fiestas estaba fuera del catolicismo ortodoxo.¹¹³

Sin embargo, actualmente es muy complicado encontrar entre los chignautecos estos conceptos acerca de los santos, empero, no por ello imposible, pues algunas personas –

¹¹² *Ibidem*. Es interesante resaltar el hecho de que se trate de cuatro imágenes de San Mateo, debido a la importancia que tiene este número para el pensamiento nahua.

¹¹³ La idea de que las imágenes de los Santos están llenas de vida se demuestran de manera clara en la siguiente historia:

“Existe una historia acerca de un padre que no creía en el poder de San Mateo. Él deseaba enseñar a los chignautecos que San Mateo era un santo cuya vida y buenos actos debían ser admirados y servir de inspiración, pero no confundirse con el poder de Dios, quien no puede ser tocado o visto.”

Como la gente se negaba a aceptar estas ideas, el padre “clavó su cuchillo en la imagen de San Mateo y, para su sorpresa, la imagen comenzó a sangrar. Los chignautecos aman esta historia y disfrutan al contarla; dicen que el padre se volvió loco y dejó la parroquia, una clara señal de lo que sucede a los individuos que no creen en el poder de San Mateo para castigar a aquellos que transgreden de pensamiento o acto.” *Ibidem*., p. 115. En el pueblo serrano de San Miguel Tzinacanpan, Puebla, la imagen del Santo Patrono, San Miguel Arcángel, demuestra que está vivo pues “el señor San Miguel parece que se ríe cuando va en la procesión. Así también se ve en la sombra, como si se riera, parece que se mueven sus cejas (...) está bien en donde está, parece que sonríe, parece vivo, así se ve.” *Cfr. Segre Enzo, Op. cit.*, p.178, 180. Algunos piensan que las imágenes están vivas y perdonan; esto lo dicen sobretodo los viejos. Al momento de celebrar la fiesta del Santo cuando se echan los cohetes se “saca al santo del templo y lo colocan enfrente de todo para que vea lo que hace la comunidad. Esto –piensan- le va a gustar, o contrario le molestará.” *Cfr. Tradiciones, cuentos, ritos y creencias nahuas*. p. 64

una vez más, los de mayor edad- aún conservan algo de esa antigua visión, tal como lo vemos en los siguientes fragmentos de las entrevistas realizadas durante el trabajo de campo:

- Sra. Eufemia Climaco Benito. “Yo creo que se les celebra por interés propios de la iglesia (...) Hablarle a los santos es como pedirle a un licenciado que abogue por ti. Los santos son mensajeros de Dios; a ellos se les pide por eso se dice: ruega por mí (...) Para mí los santos no tienen vida, sólo son imágenes de ellos que están puestas para reflexionar con lo que fue su vida.”
- Sra. Filiberta Tetel Ángel. “Los santos no están vivos, simplemente se les venera por lo que fueron en vida, lo que está en la iglesia son sólo sus fotos que hacen milagros porque fueron personas con vidas memorables. (...) El más milagroso de todos es Dios, por que Él creó la tierra y mandó a su hijo para limpiar el pecado de los hombres y de Adán y Eva.”
- Sr. Epinanio Dionisio Hilario. “Los santitos pueden que sí estén vivos, pues nos están escuchando; ahora los que no creen los ven como simples muñecos, pero si al santito le ruegas de todo corazón si te ayuda (...) Los santos no nos hablan pero si nos ven; por eso las danzas se hacen para el santito no para la gente, van adelante (las danzas) para que él (el santo) las vea. (...) La iglesia es la casa de los santos, ellos viven ahí; los santitos no están escuchando (...) Dios es el más milagroso de todos, los santos sólo son como mensajeros (...) Dios no nos habla pero de lejos nos está viendo, San Mateo nos mira desde la iglesia.”

Es una realidad que la concepción que se tiene actualmente de los Santos y, por lo tanto, de las mayordomías realizadas en su honor, ya no son las mismas que hace tres décadas. El ineludible resultado es la transformación del ritual, quien también va perdiendo su sentido original. Esto es exactamente lo que sucede en Chignautla. Las celebraciones rituales públicas- Santa Cruz, Todos Santos, Día de Muertos y la mayordomía del Santo Patrono- siguen llevándose a cabo, sin embargo, difícilmente todos comprenderán su verdadero significado.

Los principios básicos de una mayordomía

El principio básico en el cual descansa la celebración de los Santos en una mayordomía es la “reciprocidad; y en un sentido más amplio, la visión del mundo que tienen los nahuas

serranos, para quienes cosmos y la creación son un conjunto de partes independientes, cuya armonía se conserva por la incesante y ecuánime distribución de bienes y fuerzas.”¹¹⁴

Ya desde tiempos del visitador general Jerónimo de Valderrama, anotaba que los indios malgastaban en comer y beber hasta quedar borrachos lo que ganaban de los tributos. “Lo que Valderrama desde luego no comprendía era el carácter ritual de tanto comer y beber, que eran prácticas y ceremonias que la colectividad consideraba convenientes para el bien común, y entre las que ya ocupaba un lugar importante el culto a los santos. (...) El gasto, visto así, estaba perfectamente bien justificado a ojos de quienes lo costeaban, y en ese contexto la riqueza de caciques y principales suponía una serie de obligaciones que debían cumplir, costeadando una buena parte sino es que una parte sustancial, de los gastos de esas mismas prácticas y ceremonias.”¹¹⁵

Actualmente quien se encarga de costear los gastos de la fiesta es el mayordomo. La figura y principios del mayordomo han ido cambiando en Chignautla de una manera radical. Los principios básicos de un mayordomo son la “honestidad” y la “humildad” con que deben tomar su cargo y mostrarse hacia los demás.

Nadie puede ser forzado a tomar el cargo de mayordomo. Las personas elegidas para tomar el cargo deben ser cabezas de familia. Aquel que pretenda tomar el cargo, debe ser una persona de actitud honorable y muy respetado, es decir, tener un gran “prestigio” ante los demás, aunque cabe aclarar que este “prestigio” no estaba ligado al concepto de riqueza, sino con el de “vivir de manera apropiada”, y quienes generalmente ocupaban estos cargos eran personas consideradas como sabias. La combinación entre la sabiduría y una buena conducta a través de la vida merece el tipo de respeto para que un individuo sea reconocido como *Hueytatiani*.¹¹⁶

¹¹⁴ Patrizia Burdi, “Los tiempos de la fiesta. Estructura ritual y valencias simbólicas de culto a Santiago Matamoros (Sierra Norte de Puebla)” en *Procesos de escenificación y contextos rituales*. Coord. Ingrid Gaust, U.I.A., P v V., 1996, pp. 174-204. p.180

¹¹⁵ Bernardo García Martínez, *Los pueblos de la Sierra. El poder entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, El Colegio de México, Centro de estudios Históricos, México, 1987, 424p., mapas, ils., Tabs. p.193

¹¹⁶ Doren L. Slade, *Op. cit.*, p.7 Cabe afirmar que durante mi estancia en el Chignautla, no escuché el término *Hueytatoani*, sin embargo, el respeto hacía los ancianos -vistos como personas muy sabias- todavía se halla muy presente.

Dentro de la mayordomía se deben encontrar intrínsecos los principios fundamentales de la ideología chignauteca de “balance y armonía”, vinculados con la “reciprocidad y el rango.” Todo en el mundo debe tener un “balance”, pues con ello se logra la “armonía” del universo,¹¹⁷ el cual se encuentra lleno de fuerzas contrarias entre sí.

Por eso el hecho de que el mayordomo llegue a fallar en cuanto a la realización de una mayordomía, sólo demuestra un comportamiento inadecuado ante la comunidad, lo cual traería como resultado desgracias para ellos, como enfermedades o desastres ambientales que no ayudarán al cumplimiento del ciclo ritual.¹¹⁸

El día de hoy, las mayordomías siguen teniendo mucha importancia para los chignautecos, sin embargo, eso no quiere decir que signifiquen lo mismo de antes, pues hoy podemos ver que se les toma más desde la perspectiva católica ortodoxa, aunque en la mayoría de los casos se llega a traducir en la ignorancia sobre el verdadero significado de la celebración ritual. Ampliemos este análisis con la lectura del siguiente comentario:

Sra. Eufemia Climaco Benito. “El negar nombramientos a la iglesia puede traer malos resultados, por lo que es casi casi obligatorio aceptar un nombramiento; dicen que si se rechaza ser mayordomo puede traer mala suerte, pero yo no lo creo.”

Actualmente, la designación del mayordomo ha dejado atrás los requisitos básicos para ser nombrado; por ejemplo, ser una persona de un gran “prestigio” –lo cual estaba vinculado con la idea de llevar una vida ejemplar-, y que se haga cargo de los gastos para la fiesta sin necesidad de buscar un beneficio propio o el deseo de demostrar su arrogancia.

Si bien es cierto que la figura del mayordomo es de suma importancia para la realización de la celebración ritual, no toda la responsabilidad recae sobre él. Al tratarse de un evento ritual público, su resultado beneficiará o perjudicará, según sea el caso, a toda la comunidad; por tal motivo, todos aquellos que toman parte en la realización de este evento, como las mujeres ayudando a la preparación de la comida para el banquete ritual y los

¹¹⁷ *Ibidem.*, p.22

¹¹⁸ Las calamidades personales y los desastres naturales son señal de que el balance armónico entre la comunidad y el santo está perturbada. Por lo tanto la mejor manera de pagar los favores que los santos hacen a los hombres es con una mayordomía *Ibidem.*, p. 23

hombres que apoyan en otras tareas, también son responsables de que la realización de la mayordomía se lleve a cabo de forma cabal.¹¹⁹

La actitud de aquellos que participan en la mayordomía debe ser totalmente desinteresada y con el corazón puro. El hecho de aplazar la realización de la fiesta podría desatar la ira del Santo al que se le celebra; sin embargo, esa tarea ya depende más del mayordomo. Es así como se muestra la importancia del mayordomo, por eso, aquella persona que ha tomado el cargo y ha hecho su obligación con prestancia merece el “respeto” de todos los demás, con lo que obtendrá un rango jerárquico muy alto, que nada tiene que ver con la riqueza.¹²⁰

Pero el paso del tiempo y la incontenible llegada de la influencia externa han propiciado que la concepción original de la mayordomía comience a perderse, tal como lo vemos en las propias palabras de los habitantes:

- Sra. Eufemia Climaco Benito: “A San Mateo se le celebra con mayor suntuosidad porque él es el patrón del pueblo (...) aunque el celebrar a los santos se debe más a intereses de la iglesia.”
- Sra. Filiberta Tetel Ángel: “Se festeja a los santos porque son las tradiciones y porqué San Mateo manda en nuestro pueblo se le festeja a él, porque quién sabe desde cuándo lo pusieron como patrón del pueblo. Por ser patrón del pueblo se adora y venera, además de que se celebra el hecho de que sea su santo.”
- Sr. Epifanio Dionisio Hilario: “La celebración a San Mateo se la hacen porque es día de su santo (...) todos los santos merecen una fiesta aunque sean menores, por eso hay fiestas todo el año, todas llevan procesiones. La procesión es [muy] importante, por eso la de San Mateo es la más larga (que llega más lejos), por eso este señor (San Mateo) es muy importante. Las fiestas que se hacen a los santos es para agradecer los favores que éstos nos hacen, es como un agradecimiento.”

La mayordomía ha cambiado en su concepción original y hasta sus rituales se han visto minados por la intromisión de la ideología mestiza. La cual ha provocado la ignorancia y el desinterés de tales celebraciones rituales por parte de las nuevas generaciones.

¹¹⁹ Por eso mismo se dice que si un hombre rechaza el cargo de mayordomo -que cabe recordar, no era obligatorio- tendrá mala suerte, pues si no se cumple con la obligación de “devolver” los favores que el Santo otorgó a las personas -ya sea con buena salud o cosechas-, éste responderá de la misma manera pues al estar vivos y tener las mismas actitudes que los seres humanos, pueden enojarse. Es por eso que a pesar de que el cargo de mayordomo no es obligatorio, se ve como tal. *Ibidem.* p.26

¹²⁰*Ibidem.*

En muchas ocasiones las mayordomías suelen verse como expresiones de una “religión popular” que generalmente funciona como un mecanismo meramente político.¹²¹ Sin embargo, las mayordomías distan mucho de ser simplemente eso, pues dentro de toda su realización existen una serie de acciones que ponen en contacto directo a los seres humanos con el Santo y que permiten entrever la ideología de los chignautecos, en donde la lucha de contrarios es lo más evidente. Es por estos motivos que todas las acciones llevadas a cabo en una mayordomía son vistas como algo sagrado.

“Día y noche, repetitivos cambios en las estaciones, muerte y renacimiento son términos que ocurren en las celebraciones a las cuales me refiero: Aquellas llevadas a cabo para San Mateo, cuya octava sucede al momento de la caída de equinoccio en septiembre, aquellas llevadas a cabo en *Semana Santa* asociadas con la muerte, el renacimiento y el equinoccio vernal, y aquellas que son llevadas a cabo en honor del Santísimo Sacramento durante la celebración de Corpus Christi en Junio. Cada celebración constituye simbólicamente una octava que comienza y termina con un par de mayordomías, realizando así el significado de balance y reciprocidad articulado estructuralmente en esas presentaciones mientras representan una intensificación de sacrificio.”¹²²

Como podemos observar, detrás de estas tres festividades tan destacadas existe la presencia de eventos fundamentales para la vida de los antiguos nahuas: el solsticio de verano y el de invierno. Cuando el Sol alcanza sus puntos más extremos durante su trayectoria es cuando suceden los solsticios; el de verano (21 de junio) sucede cuando el Sol se encuentra en su punto más alejado al norte y el cual corresponde a la temporada de lluvias, mientras que en el de invierno (21 de diciembre), es cuando el Sol se encuentra más alejado al sur, lo cual corresponde a la temporada de secas.¹²³ (Ver apéndice)

El solsticio de verano coincide con la celebración de Corpus Christi, lo cual es un indicio de que esta fiesta en realidad estaba dedicada al agradecimiento por la llegada de la temporada de lluvias, mientras que para el solsticio de invierno no hay una celebración actual que nos demuestre su importancia, aunque eso no significa que sí haya habido en épocas anteriores.

¹²¹ *Ibidem.*, p.5

¹²² *Ibidem.*, p.67

¹²³ Diana Magaloni Kerpel, “Imágenes de la conquista de México en los códices del siglo XVI. Una lectura de su contenido simbólico”, UNAM. *Anales del instituto de Investigaciones Estéticas*, Núm. 82, 2003, p.7

Las acciones rituales de una mayordomía

Lo primero que se necesita para llevar a cabo una mayordomía es que alguien se ofrezca como patrocinador de la fiesta. Desde este momento comenzarán los actos rituales, pues el individuo que pretende tomar el cargo de mayordomo debe hacer una visita a los *fiscales* con un chiquihuite (una canasta) con refino y varios paquetes de cigarros que les entregará mientras ellos lo reciben respetuosamente. Para hacer el “pedimento” del cargo no puede ir solo, necesita estar acompañado de su esposa y un pariente del más alto rango ritual posible. Los fiscales cuestionarán al individuo si conoce la importancia de tomar el cargo, empero, ellos no darán una respuesta a la primera vista, por lo que el interesado tendrá que hacer otros dos “pedimentos” antes de recibir el “nombramiento”.¹²⁴

Una vez que el interesado ha sido aceptado por los fiscales, el primer acto que debe realizar es el pedir un *diputado mayor*. Para su elección deberá discutir con su esposa sobre los posibles ocupantes del cargo. Una vez que ha elegido a la persona indicada deberá hacerle una visita con una botella de refino y cigarros, así como con un chiquihuite con pan, chocolate, café, carne, azúcar y sal. Si el regalo es aceptado, se toma por hecho que ha admitido el cargo. Una semana después, el mayordomo acompañado del diputado confirma su elección con los fiscales.¹²⁵

Posteriormente el mayordomo y el diputado arreglan con sus esposas la fecha para recibir la “demandita”, esto es la imagen que aún se encuentra en propiedad del

¹²⁴ La respuesta le será enviada a su casa mediante una carta a manos del sacristán o de un *diputado mensajero*. La actitud que toma el interesado en el cargo ante los *fiscales* es muy importante, pues a partir de eso ellos evaluarán si la persona es capaz o no de servir al Santo. Además, los *fiscales* deben conocer de qué familia descende el interesado así como la forma moral en que ha llevado su vida. Doren L. Slade, *Op. cit.*, p.157-158. Sin embargo, algunos cronistas dicen que los *mayordomos* son elegidos por el párroco y el sacristán mayor. *Cfr.* Fortino Ángel León, *Op. cit.*, p.26 Es importante recalcar que los númenes del agua tienen una organización similar a la mayordomía, pues “hay un principal, un conjunto de cuatro o seis ayudantes cardinales, y luego una parvada de asistentes menores, quienes son las almas de los difuntos por rayo o ahogamientos.” Por ejemplo, *Tláloc* comandaba a cuatro *tlaloques* asistidos por un conjunto de *ehecatónin* o almas difuntas convertidas en espíritus del aire. *Cfr.* Diego Méndez Granados, “Percepciones en torno al agua” en *El agua en la cosmovisión y terapéutica de los pueblos indígenas de México*, 1era Ed., México, 1999, I.N.I. pp.15-37., tabs., p.41

¹²⁵ Usualmente las personas que son elegidas como *diputados mayores* deben tener una buena reputación. Raramente se escogerá a un pariente ritual como un compadre, sin embargo, ellos pueden ayudar de manera colectiva con los parientes cercanos del mayordomo. Uno de los requisitos para ser diputado mayor es que la persona elegida sea cabeza de familia y que su ocupación le permita permanecer en el municipio. Tampoco debe tener un rango ritual que sea incompatible con el valor ritual de la mayordomía en cuestión o con su estatus de diputado mayor; además no podrá ocupar el cargo si tiene planes de ser mayordomo en el futuro. *Ibidem.*, p.158

mayordomo saliente. Durante los meses siguientes se eligen a los *diputados menores* a quienes se les hace el debido “pedimento” con chiquihuites, mientras que a los compadres y vecinos cuya ayuda es solicitada no se les dará el mismo regalo.¹²⁶

Una vez hecho lo anterior, se realiza el “recibimiento” del patrocinio proveniente del mayordomo saliente, lo cual constituye el primer evento formal y costoso de una mayordomía. El “recibimiento” envuelve el retiro ceremonial de la “demandita” del altar del mayordomo saliente para luego ser colocado de la misma manera en el nuevo mayordomo. Para ello puede ser requerida la música de viento y la participación de los danzantes.¹²⁷

El día del “recibimiento”, los fiscales y su acompañamiento marchan en procesión de la iglesia a la casa del nuevo mayordomo, quien también asiste a la casa del mayordomo saliente, pero no toma parte de la procesión. Una vez en la casa del mayordomo saliente, se les recibe con cohetes; después, mediante un discurso en náhuatl –el cual está actualmente casi en desuso–, se pide la “demandita.” El respeto hacia el Santo es mostrado mediante reverencias y besos a la “demandita”, mientras las velas y el incienso son quemados. Pétalos de flores son arrojados por el acompañamiento de la mayordomía quienes de rodillas lloran frente al altar por la partida del Santo. Una procesión se forma lentamente afuera para partir a la casa del nuevo mayordomo.¹²⁸

Una vez llegados a la casa del nuevo mayordomo se hace el “encuentro” formal. Durante el “recibimiento”, las mujeres del “acompañamiento” del nuevo mayordomo esperan en la entrada de la casa con incienso, velas y pétalos o confeti a la imagen. Después

¹²⁶ Treinta o más personas contribuyen con dos kilos de cera, para tomar lugar en las *faenas* del mayordomo mandadas por los fiscales. También asisten en la decoración de la casa del mayordomo y la iglesia. Los compadres de fe también contribuyen con el mayordomo pues ellos sienten que eso es un derecho y una obligación. *Ibidem.*

¹²⁷ Por otro lado, los fiscales deben ser formalmente invitados a pesar la cera y ver la cantidad gastada por el mayordomo anterior; el gasto que se haya hecho de la cera debe ser remplazada por el nuevo mayordomo. Los cantos y las plegarias acompañan el acto del pesado de la cera, el cual concluye con la quema de cohetes. *Ibidem.*, p.160

¹²⁸ Esta procesión, como todas las demás, es conformada de acuerdo al rango ritual. Los danzantes con sus estandartes van liderando la procesión mientras bailan en el siguiente orden: Los Santiagos, los Tocatines, los Paxtes, las Guacamayas o Quetzales, los Negritos, los Coreos o Correos, los Toreadores y los Payasos. Los fiscales marchan frente a la cofradía mientras ellos siguen a los danzantes. En caso de que no participen las danzas, los fiscales son quienes lideran la procesión. El fiscal primero porta la “demandita” con el teniente a su derecha y el alguacil a su izquierda quien porta una gran vela encendida. Los cohetes son quemados hasta la mitad del camino hacia la casa del nuevo mayordomo. Los diputados menores detrás de la procesión portan grandes ruedas de cera decoradas. *Ibidem.*, p. 160-161

de besar a la “demandita” y orar con los fiscales, el mayordomo invita a los asistentes a entrar a la casa para colocarla en el altar. Mientras tanto, el piso se cubre de pétalos para darle la bienvenida a la nueva morada. Luego de rezar, los hombres de la cofradía se colocan en una banca larga frente a una mesa.¹²⁹

El siguiente paso consiste en el labrado de la cera de la que se obtendrán las velas que se usarán durante la mayordomía. Las velas deben estar listas dos semanas antes de la misa de la mayordomía. Su elaboración requiere de una ceremonia especial en la casa del mayordomo; durante toda la ceremonia se queman cohetes, mientras los asistentes beben aguardiente. Los fiscales y la cofradía son invitados a comer, a todos ellos se les sirve el *nacatzontet*.¹³⁰

Posteriormente se hace la “entrega de la cera” (velas) en la iglesia. El acto se lleva a cabo antes de la víspera de la fiesta, una noche antes de la misa de la mayordomía. Ello permite a los sacristanes y diputados mensajeros acomodar las velas en el altar principal. Con refino y cigarros, el mayordomo invitará a los fiscales a su casa a donde ellos llegarán una hora o antes de la víspera. Una vez que han llegado a la casa, el mayordomo y la mayordoma los saludan de forma ceremonial mientras les ofrecen refino y cigarros; luego entrarán a la casa para rezarle un poco a la “demandita.” Posteriormente, todos forman una procesión para llevar la “demandita” hacia la iglesia; los cohetes acompañarán a la

¹²⁹ El orden en el que se sientan en la banca es el siguiente: El fiscal primero tiene a su derecha al teniente y a su izquierda al alguacil, los demás se colocan en cualquier forma siempre y cuando estén a lado de los otros tres. El diputado mayor ofrece cigarros y una copa de refino a todos con muchas reverencias, mientras el mayordomo intercambia saludos con los miembros de la cofradía. La bebida continua mientras la comida está siendo servida en la cocina. Cuando se trata de una mayordomía mayor pueden ser cerca de 300 personas a las que se les ofrecerá comida. Cada uno de los tres fiscales y sus esposas reciben el *nacatzontet* que consiste en medio pollo cocido; posteriormente se le sirve a cada uno una porción regular de *xole* (una especie de atole regional), seguido de arroz y mole con puerco o pollo. Todos los asistentes son alimentados aunque en un orden específico. Al final del banquete los fiscales dan un discurso de agradecimiento al mayordomo, mientras los cohetes anuncian la partida de la cofradía. *Ibidem.* p. 161-162

¹³⁰ El mayordomo puede estar ausente en la ceremonia, así el diputado mayor será quien se haga cargo de todo el evento. En ocasiones puede ser necesaria la intervención de una persona especializada en la realización de las velas, sin embargo a ésta persona no se le paga ningún sueldo por su trabajo. Para pedir su ayuda es necesario que se le lleve refino y cigarros, también se le da una comida de mole con una gran proporción de carne, pero que no es un *nacatzontet*. En caso que la cera fuera insuficiente, la contribución hecha por los diputados menores deberá incrementarla. A los diputados menores se les servirá de comer mole con carne una vez que las velas han sido terminadas. La contribución que dan los diputados menores al mayordomo es de más de una manera simbólica que necesaria, pues con ello se demuestra un gesto de respeto hacia el mayordomo. En la actualidad (la autora vivió la realización de las mayordomías del año 1971, aunque su texto se publicó en 1992) las velas de cera blanca son compradas en Teziutlán. Y una vez que las ha bendecido el padre se le entregan al mayordomo. *Ibidem.*, p.162

procesión; las personas que los arrojan se van deteniendo a lo largo del camino para invitar a las personas (con el tronido de los cohetes) a que salgan de sus casa para que demuestren su devoción al Santo, ya sea besando la “demandita” u otorgándole pequeñas cantidades de dinero.¹³¹

A continuación se anuncia la mayordomía a través de una misa en la víspera. Ese día una banda de música –si es llevada- toca antes de la víspera; los fiscales, el mayordomo, su diputado y algunos miembros seleccionados del “acompañamiento” del mayordomo, rezan frente a la imagen mientras el párroco no oficia misa. El repique de las campanas y el tronar de los cohetes durante 15 minutos, anuncia que la mayordomía culminará al día siguiente. La víspera concluye una vez que los fiscales se han retirado a la fiscalía, en donde hablan y beben aproximadamente durante una hora el aguardiente que les regaló el mayordomo.¹³²

En tiempos anteriores, durante la celebración de la misa “el padre tomaba esta oportunidad para ofrecer un sermón que dura alrededor de veinte minutos, en el cual, él invariablemente condena a los indios por el abierto uso de elementos no católicos en la mayordomía, contribuyendo a que muchos indios piensen que él ignora los verdaderos deseos de los santos. Sin embargo, las advertencias no tienen ningún efecto” sobre los participantes.¹³³

Una vez que la misa ha llagado a su fin, se forma una procesión, mientras el mayordomo reparte velas a los asistentes. Luego se dan dos vueltas dentro del atrio de la

¹³¹ En total la procesión puede durara más de una hora en llegar a la iglesia, en donde las velas y las flores ya fueron acomodadas por los sacristanes. La imagen ha sido removida de si nicho y colocada en una plataforma (la “andita”) para la procesión, ahí seguirá durante toda la misa. La “demandita” es colocada al lado derecho de la imagen. Los veinticuatro floreros del altar principal anteriormente fueron llenados de gladiolas entregadas por el mayordomo. *Ibidem.*, p.163. El mayordomo, acompañado de su comitiva, asisten a la iglesia para bajar la imagen a la “andita” que ya se encuentra decorada con flores; esto se hace acompañado de música de viento y cohetes. Posteriormente se hace una procesión que tiene como destino final una vez más la iglesia. Durante la procesión la gente lleva velas e incienso mientras cantan y rezan. A la llegada de la procesión a la iglesia, las campanas comienzan a repicar, mientras el presbítero espera en la entraba de la iglesia al mayordomo. De siete a nueve de la noche se lleva a cabo una misa. *Cfr.* Fortino Ángel León, *Op. cit.*, p.27

¹³² *Ibidem.*

¹³³ De hecho, el párroco insistirá por un momento a los indios para que eliminen los elementos indígenas de todos los rituales católicos. Sin embargo, los indios saben que la misa es un ritual importante, aunque en realidad ellos no entienden las implicaciones teológicas de ésta. Para ellos la mayordomía es una serie de eventos con significados sagrados y la misa forma parte de ellos. *Ibidem.*, p.163-164 Cabe recalcar, que actualmente esto ya no es así.

iglesia, únicamente deteniéndose en cada esquina para rezar.¹³⁴ Una vez más las campanas y los cohetes acompañan la procesión. El párroco sigue al diputado mensajero, quien porta un incensario detrás de la imagen. Los tres fiscales y la “demandita” siguen al párroco y detrás de ellos caminan todos los demás asistentes.¹³⁵

Una vez concluida la procesión, los fiscales retiran a sus asistentes a la sacristía, mientras ellos se marchan a la fiscalía junto con el mayordomo y su diputado; ahí se juntarán con las esposas de los fiscales y otros miembros de la cofradía. Los fiscales dan su agradecimiento por el sacrificio que ha hecho el mayordomo mientras fuman y beben aguardiente; el mayordomo agradece las palabras de los fiscales diciendo: “Aquí están ustedes, Señores Fiscales, con sus mensajeros y la cofradía, y nos gustaría que nos acompañarán a nuestra casa en honor del Santo y nos favorecieran con su compañía para un taquito.” Los fiscales aceptan con una reverencia y dan comienzo a una discusión que tiene como tema central los asuntos rituales de la mayordomía. Mientras tanto, la demás gente que asiste a la celebración espera afuera de la fiscalía para posteriormente ir a la casa del mayordomo.¹³⁶

Luego de la reunión posterior a la misa, el fiscal primero anuncia que es su deber acompañar al mayordomo y a la “demandita”, así, la comitiva avanza lentamente hacia la casa del mayordomo. Durante el recorrido son quemados varios cohetes mientras los vecinos salen de sus casas para demostrar el respeto que tienen por la cofradía al mismo tiempo que saludan y besan a la “demandita”; también muestran el respeto que tienen por el mayordomo, pues saben que el sacrificio que está haciendo es para beneficio de toda la comunidad.¹³⁷

Luego tiene lugar el encuentro en la casa del mayordomo, el cual tiene el mismo propósito y actividades rituales que el “recibimiento”. Cuando las mujeres escuchan que el sonido de los cohetes se acerca a la casa, encienden velas e incienso para salir a saludar a la cofradía. Una vez que se encuentran, dan la bienvenida a la “demandita” mientras la besan,

¹³⁴ Es muy sugerente el hecho de que se realice esta acción, pues nos remite inmediatamente a la concepción del universo en el antiguo pensamiento nahua, pues el hecho de detenerse en cada una de las cuatro esquinas del atrio nos recuerda a las cuatro esquinas del universo.

¹³⁵ Doren L. Slade, *Op. cit.*, p.164

¹³⁶ *Ibidem.*, p.165

¹³⁷ *Ibidem.*

los demás arrojan confeti o pétalos de flores. Luego el mayordomo invita a la cofradía a entrar al patio de su casa; el fiscal primero coloca la “demandita” en el altar para rezarle un rosario.¹³⁸

Una vez terminando de rezar, se pasa al banquete ceremonial. La *comida* representa uno de los eventos más evocativos de todo el complejo ritual de la mayordomía. Todas las actividades rituales concluyen con un banquete que hace tangible los conceptos de *reciprocidad*, *respeto* y *rango*. Los Chignautecos creen que el sólo ofrecer una misa sin comida (como ocasionalmente ocurre con los mayordomos mestizos) no tiene la cualidad de sacrificio.¹³⁹

La comida es un punto importante dentro de la sacralidad que envuelve a todos los eventos rituales de una mayordomía, ello se refleja en los objetos que se usan durante ella. Con la comida se alcanza a completar el agradecimiento hacia los Santos. El inicio del banquete ritual se da con un orden determinado, por eso, los miembros de la cofradía son quienes toman los asientos de honor, los cuales se hallan a la derecha del altar de la casa. En bancas más pequeñas se colocan el mayordomo, el diputado mayor a su derecha y el padre, mientras que el hermano, el abuelo o el tío del mayordomo se sentarán a su izquierda. Las esposas de los fiscales se sientan frente a sus maridos, y a su derecha se sientan las esposas de los otros miembros importantes de la cofradía. Cigarros y refino le son ofrecidos a todos.¹⁴⁰

La comida comienza a ser traída de la cocina por los diputados menores, las mujeres y asistentes, mientras la mayordoma y la diputada permanecen en la cocina. Lo primero que se sirve es el *nacatzontet* –en la misma proporción, como si se tratará de un *compadrazgo*–

¹³⁸ El altar en el hogar es un portal entre el terreno de la vida diaria y el terreno de lo sagrado, sitios que marcan una fusión de los actos venerativos y sagrados que se encuentran a través del sacrificio tomado por el mayordomo. El altar del hogar sirve como el foco para la trascendencia de lo mundano dentro de lo sagrado. Los altares de los hogares invariablemente apuntan hacia el norte, revelando su asociación con el dios *Tezcatlipoca* a quien se vincula con el sacrificio, la muerte y el *mictlan*. *Ibidem.*, p.166 Cabe afirmar que durante nuestro trabajo de campo pudimos comprobar que esta asociación del altar con el norte ya no existe al menos en la mayoría de los habitantes, pues los altares son colocados de manera variable.

¹³⁹ “Al celebrar a un santo, uno debe alimentar a la gente. Una mayordomía es un sacrificio y el sacrificio es una fiesta. Cuando yo recibí mi nombramiento, en ocasiones comenzaba a llorar. En la noche no podía dormir y estaba preocupado. Una mayordomía es algo que desgasta a un hombre como una parte de su ser. Se marca en su carne y un mayordomo será siempre un mayordomo. Y así esto es como un sacrificio de un santo. Aquellos quienes no hacen su sacrificio no pueden esperar un beneficio por no gastar en una fiesta.” *Ibidem.*, p.167

¹⁴⁰ Independientemente de lo elaborado que sea la comida siempre le llaman *taquito*. *Ibidem.*, p. 168

para los fiscales, el cual es presentado de manera ceremonial y recibido de la misma forma, sin embargo, este no se comerá inmediatamente, pues es mandado de regreso a la cocina con las esposas de los fiscales para que lo lleven a su casa en pequeñas ollas de barro. Posteriormente se comenzará a servir en porciones normales a los demás asistentes.¹⁴¹

Si se trata de una mayordomía que involucró a danzantes y demás personas de alto rango ritual, el banquete da inicio con un xole que es servido en jícaras cuidadosamente decoradas¹⁴² con dos *cacalas*, que son tortillas especialmente preparadas con sal y anís. Luego se da un caldo de borrego (barbacoa) con chile verde junto con grandes cantidades de tortillas.¹⁴³ Finalmente, al terminar la comida el fiscal primero pregunta al mayordomo si desea servir al santo para el año siguiente.

La “despedida” de la cofradía es el evento final. Todos los eventos rituales culminan con una despedida formal, en donde se agradece la presencia de las personas que hicieron ritual y materialmente posible el evento. Luego de una serie de despedidas llenas de respeto y agradecimiento se da por terminada la fiesta. El mayordomo y su diputado agradecen a los fiscales por haber cumplido con sus deberes hacia los Santos y la comunidad, pero especialmente por haber participado en la comida. Los fiscales agradecen al mayordomo por el sacrificio que acaba de hacer y abandonan el lugar.¹⁴⁴

Posteriormente el mayordomo despide a su diputado con una comida par él, su esposa y su “acompañamiento”; se le sirve el nacatzontet generalmente compuesto por un pollo entero cocido, la mitad para el diputado y la otra mitad para su esposa; o bien se les regala

¹⁴¹ “Si el mayordomo falla en el manejo de sus asuntos y no ofrece el nacatzontet a los miembros de la cofradía de acuerdo a su rango, el propósito de la mayordomía no será alcanzado por él mismo y por la comunidad. Cuando estos errores ocurren, ellos deben reconocerlo. El mayordomo irá tan rápido como le sea posible hacía los fiscales con una botella de aguardiente y cigarros e incluso con un chiquihuite para acompañar su petición de perdón. Una vez perdonado, debe corregir sus errores tan rápido como le sea posible.” El nacatzontet es un objeto de respeto, pues se hacen muchas reverencias al entregarlo y recibirlo. Éste nunca es consumido durante el banquete ritual, lo cual deja en claro que tiene más una finalidad simbólica. El nacatzontet es un platillo servido en forma exagerada. *Ibidem.*, p.154-155, 168

¹⁴² “El xole es una bebida de color negro elaborado [a] base de maíz tostado, canela, cacao y azúcar.” Fortino Ángel León, *Op. cit.*, p.27

¹⁴³ Doren L. Slade, *Op. cit.*, p.169 Actualmente el uso de estos platillos se está perdiendo; por ejemplo, los mayordomos coyome (los que se consideran de alto nivel social) suelen dar carnitas, ensaladas, barbacoa, etcétera, mientras que de bebida pueden dar rompope, brandy, cerveza o refrescos. Fortino Ángel León, *Op. cit.*, p.28

¹⁴⁴ *Ibidem.*, p. 170

un guajolote vivo. Después de la comida, el mayordomo despide con un discurso de agradecimiento al diputado y también se queman cohetes para despedirlo.¹⁴⁵

Finalmente, el evento ritual de la mayordomía ha sido llevado a cabo satisfactoriamente ya que se ha cumplido con todos los actos rituales necesarios –en los cuales está implícita la idea de reciprocidad-, para mantener el balance y la armonía del universo. Con la celebración de la mayordomía se ha devuelto el favor que un Santo o una Virgen hizo por la comunidad, y es ahí en donde radica la importancia de llevar a cabo estos eventos rituales. Es por eso que “cuando los chignautecos hablan de una mayordomía, generalmente lo hacen refiriéndose a los propósitos y las deudas del patrocinio” [de la fiesta] con lo que esperan el continuo favor de las fuerzas sobrenaturales,¹⁴⁶ por lo que el no cumplir con la mayordomía de forma correcta representa un gran peligro.¹⁴⁷

Sin embargo, en la actualidad las mayordomías han cambiado sus conceptos y sus rituales. Difícilmente podríamos asegurar que la realización de los actos rituales que acabamos de describir ya no se lleven a cabo de la misma manera que hace tres décadas, empero, lo que sí podemos afirmar es que muy pocos conocen el significado ritual original de una mayordomía; por ejemplo, en la década de los noventa, las mayordomías comenzaron a perder su esencia al integrar elementos totalmente ajenos, y más aún en nuestros días, cuando la fiesta patronal (quizás el ejemplo más claro de este cambio) ha

¹⁴⁵ De manera posterior en caso de haber un nuevo mayordomo, se tendrá que hacer la “entrega” –lo cual para él fue el “recibimiento”- tal como sucedió con él. *Ibidem.* p. 170-171

¹⁴⁶ La idea de la mayordomía se sustenta en que todas las acciones hacia los santos, están hechas con la intención de recibir a cambio beneficios para la vida, por lo tanto, todas las acciones de los seres humanos –incluyendo las de la vida diaria- tienen un significado sagrado. *Ibidem.*, p. 149, 156

¹⁴⁷ La autora relata la siguiente historia que le fue contada por sus informantes acerca de una *mayordomía* realizada de forma incorrecta y sus consecuencias:

En una ocasión su abuelo (el del informante) fue “contratado” para tocar el violín en el atrio de la iglesia en una mayordomía. Después de la misa no hubo banquete ceremonial. Su abuelo comentó al mayordomo que ese no era el modo correcto de celebrar a un santo, porque eso no revelaba su bondad hacia él.

Días después el mayordomo tuvo un sueño, el cual me contó (...) “Soñé que conocía a San Isidro quien me dijo: ‘Tú fuiste ayer mayordomo. ¿Qué hiciste después en tu casa? ¿No hubo una fiesta?’ Yo respondí: ‘Yo no me comprometí.’ Entonces San Isidro me dijo que tomará de nuevo la mayordomía, pero esta vez lo hiciera de manera correcta; con mole (...) Lo hice, y las personas me agradecieron. Después, San Isidro vino a mi y me dijo: ‘Haz hecho tu fiesta y gastaste dinero, pero esto no alcanzó adonde yo estoy, porque lo que tu hiciste (...) [fue] sin un corazón puro (...) tu fiesta no contó con Dios.”
Ibidem., p. 29-30

llegado a convertirse en una “semana cultural” en la cual se aprecian mucho más elementos que están totalmente alejados del concepto de “balance y armonía” del universo.¹⁴⁸

Finalmente, se debe decir que las mayordomías, la celebración de la Santa Cruz, Todos Santos y Día de muertos,¹⁴⁹ a pesar de los notables cambios que han sufrido en las últimas dos décadas, sobretudo en cuanto a la concepción que se tiene de ellas y su elaboración, aún conservan elementos que permiten ver la relación de estas celebraciones con el paisaje ritual, aunque para la mayoría de los chignautecos seña imperceptibles. Es evidente que la celebración de la Santa Cruz guarda una estrecha relación con la petición de lluvias a las fuerzas extrahumanas que se encuentran en ciertos puntos del paisaje ritual, como lo son cuevas, cerros y manantiales, todas ellas consideradas como “puertas” a otra realidad.

En el caso de la celebración de Todos Santos y Día de Muertos se agradece a las fuerzas extrahumanas por su intervención en apoyo al cumplimiento del ciclo agrícola que es fundamental en la vida del indígena. A pesar de que esta celebración no tiene una aparente

¹⁴⁸ En la semana cultural que se realiza durante el periodo de la fiesta patronal, se aprecia claramente la influencia del exterior, pues ya no sólo se aprecia la misa, la procesión y la comida ritual, ahora es posible ver obras de teatro, encuentros de danzas, conciertos de rondallas, etcétera. En esencia se trata de una celebración más popular que tradicional, en donde la influencia mestiza queda demostrada por encima de la indígena –a pesar de hacer eventos en los que se revalora el pasado indígena- puesto que los antiguos conceptos que envolvía y, quizás, aún envuelven en menor medida, ya no son comprendidos e inclusive llegan a ser totalmente desconocidos. (Ver las entrevistas en el primer apartado de este capítulo)

¹⁴⁹ También se podría hacer mención de una celebración más a la cual se le denomina *altepehuítl*. De esta celebración se dice que *en el décimo tercer mes [del calendario mexica] llamada Tepeilhuitl hacían imágenes de montes con amaranto. De esta manera honraban a los montes altos donde se juntan las nubes y a la memoria de los que habían muerto en el agua o heridos de rayo, y de los que no queman su cuerpo sino que los enterraban. Cfr. Silvia Trejo, Op. cit., p. 155. En el pueblo de Santiago Matamoros en Yancuictlalpan en el estado de Puebla, un día después de que se inicia la celebración a su santo patrono (25 de julio) se celebra el altepehuítl (la fiesta de la aldea), lo interesante aquí es que los gastos de ésta fiesta corren a cargo de las autoridades civiles. Pagan tanto la misa como la comida que se ofrecerá ese día a la población. El significado de la palabra nahua indica con precisión que este es el día en que la aldea se festeja así misma poniendo en escena los valores y las modalidades que constituyen las coordinadas ideales de las relaciones entre la colectividad y los que tienen el poder político, se reafirman los principios que sostienen la organización social. El día de la fiesta de la aldea es, pues, el que marca la vuelta a la dimensión ordinaria, cotidiana de la vida social: las imágenes del santo vuelven a sus sitios de siempre y este retorno cierra simbólicamente y, una vez más, el primer ciclo ritual. Cfr. Patrizia Burdi, Op. cit., p.195-196. Por otra parte López Austin dice que la fiesta estaba dedicada a los Tlaloque en donde los fieles daban forma con etzalli (amaranto) a las imágenes de los cerros. Hacían serpientes de palo o de raíces de árbol y les ponían dos cabezas, una de persona y otra de serpiente. Con estas figuras representaban a los muertos por agua, llamándolos ecatotonin. Frente a ellos colocaban, también de masa de tzoalli, unas figurillas alargadas que representaban sus huesos. En la misma veintena mataban hombres y mujeres que eran las imágenes de los cerros y que llevaban sus nombres. Uno de los sacrificados llamado Milnáhuatl, era imagen de las serpientes (...) Se bailaba en honor a los Tlaloque con unas mantas blancas en las que aparecían pintadas y labradas palmas de manos y corazones. Durán interpreta estos dibujos diciendo que significaban la petición que con manos y corazón se hacía de una buena cosecha. Cfr. Alfredo López Austin, Op. cit., p. 198, 201. En la actualidad durante esta celebración que se lleva a cabo en el mes de octubre, se da la despedida de las danzas.*

relación directa con el paisaje ritual, está en constante contacto con él ya sea a través del altar y la ofrenda o con los caminos de flor de sempoaxochitl que conectan al camposanto –un lugar sagrado para los chignautecos- con el altar del hogar.

Por otro lado, en la celebración de una mayordomía en honor de un Santo o una Virgen, es claro que el contacto es directamente con un ser sobrenatural a quien se le agradece el haber recibido su ayuda divina para el mantenimiento de la vida. A pesar de que tampoco parece tener un contacto directo con el paisaje ritual, si lo hay, pues por un lado la procesión –ya sea en el atrio de la iglesia o en las calles e inclusive algunas veces en manantiales- pone en contacto a los asistentes con el ser sobrenatural en un lugar sagrado como la iglesia, los cruces de caminos o alguna fuente de agua. Mientras que en el banquete lo estará siempre cuando la “demandita” es puesta en el altar.

4.3 El ritual privado

De manera contraria a lo que sucede en la vida ritual pública, la vida ritual privada es el plano en donde la cosmovisión de las personas queda demostrada en todo su esplendor. En ella, los nahuas “casi nunca [necesitan de la] mediación de los sacerdotes católicos,” ya que se basan más en los conocimientos que cada uno de ellos posee, de hecho, sólo cuando es muy necesario asisten con los curanderos para solicitar su ayuda.¹⁵⁰

A pesar de los cambios que ha sufrido el municipio, la vida ritual privada de los chignautecos aún mantiene sus concepciones originales, aunque quizá, no todos las entienden. En la actualidad, hay personas que aún mantienen la idea de que en la vida cotidiana ciertos rituales son necesarios para llevarla por buen camino.

Así se muestra la idea de que casi todas las acciones de la vida cotidiana, por mínimas que sean, merecen un acto ritual; por ejemplo, caminar, comer, acostarse, e inclusive acciones productivas como colocar huevos para el empolle, el almacenamiento del maíz, en la vida de una persona las diferentes etapas de ésta, e inclusive en la vida social, como el

¹⁵⁰ Alessandro Luppo, *Op. cit.*, p. 367

establecer compadrazgos y, las más conocidas, como son las situaciones de enfermedad, muerte y calamidades naturales.¹⁵¹

Con los rituales privados –de la misma manera que con los públicos- los nahuas se sienten capaces de influir sobre las fuerzas extrahumanas: “si se cree que el ordenado curso del cosmos se erige por precisos y a la vez delicados equilibrios, el hombre posee la facultad de vigilarlos y contribuir a su preservación, estableciendo con las fuerzas mayores que él una constante relación de intercambio, basado en un verdadero principio de **dotes**.”¹⁵² Al no tener las fuerzas extrahumanas un poder ilimitado con lo cual alimentar al cosmos constantemente, la única forma de lograr que ese poder no se agote es manteniéndolo en constante circulación.

Así, el ritual “induce a los nahuas a devolver, a través de variadas ofrendas rituales, las fuerzas de las que se consideran beneficiarios. La responsabilidad del hombre a la hora de preservar la armonía entre los componentes del cosmos no consiste sólo (...) en respetar las normas morales del comportamiento, (...) se traduce sobretodo en la acción esencial (...) de satisfacer las necesidades y compensar las carencias que han de afrontar estos seres [extrahumanos] en su incansable obra de sustento de las más variadas formas de vida.”¹⁵³

Dentro de los rituales del tipo privado, los más comunes son aquellos que se realizan a causa de una enfermedad que necesita de la intervención de una acción ritual para su curación. Esto se sabe cuando hay “un debilitamiento del individuo en el plano anímico, e igualmente en el orgánico, en concomitancia con la intervención más o menos voluntaria y hostil de fuerzas míticas.”¹⁵⁴

¹⁵¹ Dice Alessandro Lupo: “En estas como en otras tantas circunstancias la acción ritual de los nahuas va dirigida a conocer, prevenir, conjurar, contrastar, secundar, solicitar o directamente controlar la voluntad y la iniciativa de las fuerzas y entidades extrahumanas.” *Ibidem*.

¹⁵² *Ibidem*, p.368

¹⁵³ Esta es la razón por la cual existen diversos rituales dirigidos hacia la tierra, ya que ésta al ser la gran generadora de bienes es finita y, por lo tanto, necesita constantemente regenerar sus energías, por lo que en ocasiones se ve en la necesidad, sin miramientos éticos, de “tragar” todo aquello que tenga a su alcance; por ejemplo, los cadáveres de las plantas, animales y seres humanos. *Ibidem*, p.369

¹⁵⁴ *Ibidem*, p.371

4.3.1 Enfermedad y curación

El concepto de *enfermedad* entre los nahuas de la Sierra Norte aún conserva mucho de su visión antigua, en donde se decía que una persona puede caer enferma a causa de la intervención de alguna fuerza extrahumana en su cuerpo, lo cual provocaba un desequilibrio dentro de la víctima trayendo como resultado la enfermedad.¹⁵⁵

Entre los antiguos nahuas existían algunas enfermedades destacadas como aquella que era producida por un torbellino¹⁵⁶ o la herida hecha por un rayo que se relacionaba directamente con Tláloc. El hecho de que estas enfermedades se atribuyeran al agua, no era porque éstas estuvieran insalubres, sino que al agua se le concebía como un agente enfermante, puesto que en ella existen diversos entes de calidad fría “con voluntad propia, espectros o dioses que se valían de las diferentes formas en que se presenta el líquido, ya sea por lluvia, granizo o aguas que viajan en el viento.”¹⁵⁷

Así que cuando una persona caía enferma, la mejor solución era visitar a un curandero o hechicero especialista que los aliviaría con diversas pócimas medicinales, en donde el pulque era uno de los más destacados entre otros.¹⁵⁸ En la actualidad esto no varía mucho en Chignautla. Los habitantes –si bien no todos, sí la mayoría- aún conservan la creencia de que los seres sobrenaturales tienen la capacidad de afectar el estado anímico de las

¹⁵⁵ Para ver de una forma más detallada el concepto de enfermedad ver el capítulo III en el apartado sobre las enfermedades atribuidas al agua.

¹⁵⁶ Antes del crecimiento de la influencia mestiza en el municipio, los indígenas tenían la costumbre de persignarse y hacer tres cruces en el suelo cuando veían un remolino. Hugo Nutini, *Los pueblos de habla náhuatl de la región de Tlaxcala y Puebla*, Tr. Antonieta S.M. de Hope., México, Instituto Nacional Indigenista, Secretaría de Educación Pública. 1974, pp. 192-196 ils, grafs. p.195

¹⁵⁷ Escribe Armando Sánchez Reyes: “Por su parte los españoles, enarbolando una vieja concepción hipocrática, las atribuían al producto de emanaciones pútridas, sin volición, mismas que surgían de lagos y pantanos en el valle de México, así como de la transición del periodo de lluvias a secas, y al desagüe de la cuenca del valle de México, que de alguna manera afectó el ambiente y la infraestructura de canales y vías pluviales prehispánicas.” “Enfermedades atribuidas al agua y las deidades acuáticas” en *El agua en la cosmovisión y la terapéutica de los pueblos indígenas de México*. Prólogo de Carlos Zorrilla. 1ra Edición, México, 1999. I.N.I. pp. 89-101., tabs., p. 98

¹⁵⁸ *Ibidem*. Los curanderos y los brujos, son personas especializadas en el manejo de las ceremonias rituales para curaciones o embrujos, según sea el caso. Estas personas “adquieren sus conocimientos en un largo proceso de adiestramiento: ‘Aprenden las oraciones en náhuatl y el ritual requerido para cada tipo de ceremonia, como los encaminados a curar el ‘mal aire’, el ‘aire negro’, ‘el frío’ y el ‘espanto’. Son gente predestinada que en sus sueños tienen revelaciones o son tocados por el rayo”. Cfr. Johanna Broda, *Op. cit.*, p.192. Quizá esta sea la razón por la cual, uno de mis informantes al cuestionarlo sobre los curanderos, dijo que ellos eran como compañeros o como rayos. *Vid. supra*. Entrevistas en el apartado “Los rayos y las centellas.”

personas, por lo que necesitará ser solucionado mediante un ritual que puede ser realizado por un curandero o no, pues a veces las personas mismas hacen sus curaciones, sobre todo cuando tienen una enfermedad que no se considera peligrosa.

i) El *susto*

Una de las enfermedades más comunes en Chignautla es la del llamado *susto*, la cual generalmente es provocada por difuntos, dueños de lugares o seres sobrenaturales y los brujos.¹⁵⁹ El hecho de caer enfermo por el “susto” representa un gran peligro, ya que si no se atiende a tiempo y de la forma correcta puede llevar al enfermo a la muerte.

Una persona puede enfermarse de “susto” por eventos de la naturaleza,¹⁶⁰ aunque los agentes más comunes que causan el “susto” son los seres extrahumanos, como los duendes, la Llorona, el Diablo, el fraile y demás apariciones. Todos ellos denominados de forma genérica como *amokualli*.

El “susto” consiste en la pérdida del *ecahuil*,¹⁶¹(sombra) que cae a la tierra para perderse en ella. La tierra siempre está dispuesta a tragarla debido que al ser ella la gran generadora de bienes, necesita regenerar su energías de forma constante, por lo que procura “tragar” todo lo que tenga a su alcance.¹⁶² Lo primero que sentirá la persona que haya

¹⁵⁹ Segre Enzo, *Op. cit.*, p. 219 Al *susto* también se le conoce como *espanto* o *limoxtli*. Este puede ser causado por aparecidos o ruidos extraños e inexplicables. En el municipio de Hueyapan en la Sierra Norte de Puebla se dice algo similar, pues de la misma manera que en Chignautla, el *susto* puede ser causado por ver a un aparecido o escuchar ruidos extraños. Hugo Nutini, *Op. cit.*, p. 196, 189 Algunos otros autores escriben de manera diferente los nombres de las enfermedades en mexicano; por ejemplo, el *susto* es *nemuhltli*, el aire es *ehecat* y el mal de ojo es *quioxoque*. Cfr. Alessandro Luppo, *Op. cit.*, p. 371 En el siguiente relato podremos observar cómo se enferma una persona de *susto* por escuchar “ruidos extraños”: “Hace muchos años yo sufría por el abatimiento de hechos muy extravagantes; todo era terror. Llegaba la noche y no podía salir, pues aquel miedo era sumamente fuerte; sentía que alguien me seguía, incluso a las doce de la noche me iban a tocar la puerta.” Cfr. Inocencio Andrés Olivares, “Medicina natural en Chignautla. Un misterio de la medicina natural.” en *Tanauatiani el mensajero en Chignautla*, Noviembre 2006, p. 13

¹⁶⁰ Dice un relato chignauteco sobre las curaciones en las cuevas: “Todo estaba oscuro sólo teníamos las luz de las velas; entre nosotros habían algunos [enfermos] que se habían **espantado** por un rayo y se sentían enfermos...” María del carmen Camacho Espinoza de los Montero, “Las prácticas curativas en el cerro” en *Tanauatiani el mensajero en Chignautla*, Diciembre 2006, p. 10 Las negritas son nuestras.

¹⁶¹ Existe diferentes versiones acerca de las consecuencias que acarrea el sufrir un “susto”; por ejemplo, el sufrir un “susto” es peligroso porque se pierde el *tonal* que es el equivalente al alma. Segre Enzo, *Op. cit.*, p. 219 Por otro lado, se dice que el “susto” provoca la caída del *ecahuil* o sombra. Cfr. Alessandro Luppo, *Op. cit.*, p. 371 El “susto” consiste en la pérdida del *ecahuil* que cae sobre la tierra y se pierde. Cfr. Alfonso Reynoso Rábago *El cielo estrellado...* Vol II., p.126

¹⁶² *Vid. supra.*, nota 151

quedado enferma a causa del “susto” será un dolor de cabeza intenso y fiebre,¹⁶³ para posteriormente sufrir un debilitamiento en el plano espiritual pero con las consecuencias en el plano corporal; por ejemplo, la sangre se vuelve más aguada, el organismo se enfría o la campanilla y el recto sufren el “volteo.”¹⁶⁴ Si el espacio dejado por el *ecahuil* es ocupado por un espíritu o “mal aire”, la situación del enfermo se torna muy grave.¹⁶⁵

La mejor forma de aliviar a una persona que ha perdido su *ecahuil* por causas de un “susto”, es mediante un ritual de curación. Los rituales consisten en oraciones, limpiezas con hierbas y todo tipo de sortilegios que sirven para levantar el *acahuil* caído. Sin embargo, la realización de estos rituales no puede correr a cargo de cualquier persona, sino que se necesita de un médico especializado o curandero.

En apariencia el trabajo del curandero sólo consiste en ponerle remedio a un mal mediante oraciones, pócimas, hierbas y masajes (sobadas). Sin embargo, su trabajo va más allá de sólo realizar estos actos, pues detrás de todas estas acciones existe la idea de una interacción con el mundo sobrenatural y las fuerzas extrahumanas.

En primer lugar, el curandero “intenta persuadir directamente a las entidades responsables del mal de lo injustificado de éste desde el punto de vista moral, esperando convencerles de que anulen los efectos de sus acciones...” En segundo lugar intentará y tratará de “congraciarse con las figuras más importantes del ‘panteón’ católico cuya suprema intervención puede derrotar a cualquier voluntad malévol.”¹⁶⁶

Las ofrendas de comida, flores, oraciones e incienso, tienen como finalidad obtener una considerable cantidad de energía “con la cual se pretende ‘saciar’ a los antagonistas extrahumanos –en este caso a la tierra-, distrayéndoles y haciendo que se desembarquen de sus presas humanas; paralelamente, mediante una especie de carambola intentan que esa misma energía alcance y fortalezca a la víctimas, que quedaron gravemente mermadas por el ataque místico; además de ello tienden a expeler las esencias patógenas que hubieran penetrado en el cuerpo del enfermo; y, por último, no desdeñan tratar en el plano de la

¹⁶³ Segre Enzo, *Op. cit.*, p. 219

¹⁶⁴ Alessandro Luppo, *Op. cit.*, p. 371

¹⁶⁵ Alfonso Reynoso Rábago *El cielo estrellado...* Vol II., p.127

¹⁶⁶ Alessandro Luppo, *Op. cit.*, p. 371-372

farmacología y el manual (con pociones, supositorios, masajes, etc.) los efectos más estrictamente ‘orgánicos’ de la pérdida o intrusión anímica.¹⁶⁷

El enfermo de “susto” deberá acudir con el curandero, quien le suministrará diferentes pociones de hierbas o supositorios, para posteriormente enderezar manualmente la campanilla y, finalmente, hacer el *tanotzaliz* (llamada) de la entidad perdida – en este caso es la sombra- ya sea golpeando la tierra o soplando un recipiente lleno de agua, para finalmente dar una ofrenda al ser sobrenatural que está causando el daño –aquí sería la tierra-, a cambio de la entidad anímica que tiene en su poder. Todo este acto debe ir acompañado de muchas oraciones.¹⁶⁸

Como lo habíamos mencionado anteriormente, el “susto” también puede ser causado por una persona con poderes sobrenaturales. Generalmente, a estas personas se les llama brujos. La principal función de la brujería es causar la enfermedad de una persona para quitarle su *ecahuil* y provocarle así la enfermedad del susto.¹⁶⁹ La figura del brujo –al cual se conoce también como *nagual*- tiene su contraparte en el curandero, también llamado

¹⁶⁷ *Ibidem.*, p.372

¹⁶⁸ *Ibidem.* Se dice que cuando la tierra es quien se ha quedado con el *ecahuil* del enfermo y el curandero tiene que ir en su búsqueda, éste deberá rezar 25 veces el Padre Nuestro, el Salve, el Señor mío Jesucristo y el Yo pecador; cada una de estas oraciones debe repetirse 25 veces. Esto se lleva toda la noche porque en total se tarda como ocho horas. Sin embargo, cuando la sombra se ha perdido en el agua, se necesita enterrar ajo, palma bendita y semillas de arco (todas ellas calientes en cuanto a su calidad); también se debe rezar para poder liberar a la entidad anímica. Segre Enzo, *Op. cit.*, p. 225 En Chignautla todavía se tiene la costumbre de “levantar” al *ecahuil* dándole golpes a la tierra. Durante mi estancia en el municipio me comentaron el método para curar a alguien que se “quedó” –lo que interpreto como la pérdida de una entidad anímica- en un lugar determinado como puede ser: los cerros, barrancas o manantiales, lugares sagrados por naturaleza. Cuando una persona está en contacto con un lugar sagrado como estos, corre el peligro de que una de sus entidades anímicas se “quede”. A pesar de que no me indicaron qué es lo que provocaba que se quedará ahí la entidad anímica, supongo que es la tierra quien se encarga de arrebatarla, pues dicen que con el simple hecho de permanecer sentado y luego retirarse, uno comienza a sentirse mal.

Cuando alguien se “queda” comienza a sentirse mal, con mucha debilidad, por lo que es necesario ir a donde se supone se ha “quedado” –seguramente el *ecahuil*- para regresarle su entidad anímica perdida. El ritual de curación consiste en ir al lugar en donde ocurrió la pérdida y darle de golpes con una vara a la tierra mientras se grita el nombre del enfermo como si se le estuviera buscando. Una vez hecho esto, la persona comenzará a sentir una mejora en su ánimo que antes estaba decaído. Por eso es importante que cuando uno va a un lugar sagrado como estos, al retirarse grite su nombre en varias ocasiones para que no se vaya a “quedar.” Información proporcionada por la Sra. Rodolfa Bautista Perfecto de 50 años de edad.

¹⁶⁹ Los niños recién nacidos suelen ser los más vulnerables a los ataques de los brujos. En San Miguel Tzinacanpan, se tiene la creencia de que la intromisión de personas extrañas a la casa durante la noche puede dañar a sus hijos. Si salen con el niño de su casa, regresan exactamente por el mismo camino con la finalidad de recoger los elementos de energía espiritual que el niño pudo perder en el encamino de ida. Por esta misma situación, no gustan de tener gatos cerca de los niños pequeños pues ellos pueden capturar y devorar la energía espiritual del niño. Alfonso Reynoso Rábago *El cielo estrellado...* Vol II., p.122, 26

tapaltikej. El curandero tiene la tarea de recuperar el *ecahuil* perdido de las personas embrujadas.¹⁷⁰

En este caso el método de curación es distinto al primero, pues se lleva a cabo durante el sueño, cuando el *ecahuil* se desprende del durmiente –en este caso, el curandero- para ir en busca de aquel que se halla perdido, o sea que todo sucede en el plano espiritual.¹⁷¹

ii) El *mal aire*

El contraer un “mal aire” provoca un desequilibrio dentro del organismo. Al causante de esta enfermedad también se le conoce como *amcualli ehécatl*, y puede ser encontrado en un cruce de caminos, en los barrancos o manantiales, aunque también puede ser causado por seres extrahumanos como las apariciones, los duendes, los difuntos, la llorona y demás seres sobrenaturales o por medio de brujería. El “mal aire” se introduce al cuerpo de la víctima, da escalofrío y en ocasiones causa hemiplejía o parálisis en los miembros y con frecuencia la torcedura de la boca,¹⁷² lo cual indica que los causantes de la enfermedad son agentes de calidad fría como la tierra o el agua.¹⁷³

Para aliviar la enfermedad de la víctima se “contempla (...) calentar con pociones y friegas con sustancia muy ‘calientes’ el cuerpo ‘helado’ del enfermo, la ejecución de un rito (limpia) consiste en tratar de expulsar mecánicamente el fluido patógeno (que se realiza utilizando sustancia repelentes o “contrarías” por su naturaleza a los espíritus agresores, como humo, huevos, ajos y otras sustancias ‘calientes’) acompañada y propiciada por la

¹⁷⁰ *Ibidem.*, p.123 Los nahuas de San Miguel Tzinacanpan, creen que tanto los brujos como los curanderos son capaces de convertirse en animales, sin embargo, en Chignautla no es igual, ya que precisamente aquél que se transforma en animal es al que se le denomina *nagual*, y por lo general suelen dedicarse hacer daño a las personas, sobretodo en la noche.

¹⁷¹ La manera en que esto se hace es la siguiente: El curandero hace un diagnóstico del enfermo; al saber que se trata de un robo de *acahuil*, en su casa, antes de dormir realiza una serie de oraciones para posteriormente irse a dormir. Una vez dormido debe comenzar a moverse en el plano onírico, en donde a través de un sueño deberá encontrar el *ecahuil* del enfermo, por lo tanto, debe de soñar alguna situación en donde esté el *ecahuil*, para luego de estudiarla, tratar de recuperarlo durante varios sueños más. *Ibidem.*, p.124

¹⁷² Hugo Nutini, *Op. cit.*, p. 188,196

¹⁷³ Con respecto al agua, se dice que es peligroso cruzar un río o manantial si se siente el espíritu débil, ya que “el alma se sale del cuerpo y se mete al agua.” En tal situación “el curandero llena un silbato de barro o madera con esa agua y comienza a soplar produciendo gorgoritos agudos. Al cesar el ruido se establece contacto con el alma perdida. En seguida se prende una vela y se coloca un ramo de flores a orillas del agua. El curandero regresa a casa del paciente y enciende otra vela para hacer con ella movimientos rituales. Hace que el enfermo beba agua que ha traído del lugar donde se perdió el alma, y ordena al alma que regrese a su dueño.” *Ibidem.*, p.188

invocación a Cristo y los principales santos que se enfrentaron victoriosamente al demonio.” Además de las ofrendas y oraciones, se utiliza como arma principal el “credo”, del cual se dice que contiene más fuerza mística.¹⁷⁴

Sin embargo, la enfermedad del “mal aire” es al que pueda evitarse, pues existen una serie de amuletos o rituales que sirven para prevenir la enfermedad. Por ejemplo, para evitar caer enfermo al pasar en un cruce de caminos, el caminante debe persignarse con las cruces que se colocan ahí, de manera similar se hace cuando se encuentra en un manantial o un cerro.

Entre los chignautecos existen un sin fin de historias que relatan el encuentro entre humanos con seres sobrenaturales como los duendes o la llorona. En la mayoría de ellos, los protagonistas se encuentran en lugares “sólidos” (solitarios) o con poca luz. Es ahí donde tiene lugar el encuentro con alguno de estos seres sobrenaturales y la única salida que tiene una persona es abrazarse a la cruz –en caso de haber una-, o huir. Cuando esto no es posible, lo más probable es que la víctima caiga enferma de “mal aire.”

Las diferencias entre el día y la noche también son tomadas en cuenta para evitar encontrarse con algún ser sobrenatural. Ambos, día y noche, son contrarios entre sí, pues mientras uno es “caliente y seco” (el día y el Sol) el otro es “húmedo y frío” (la noche y la Luna). Por eso es que salir de noche representa un gran peligro, ya que durante ese período –sobre todo a la media noche, considerada como la “hora pesada”- es más factible encontrarse con seres extrahumanos que son fríos y húmedos, como la tierra y el agua.¹⁷⁵

Es por eso que en Chignautla los habitantes –aunque ya no todos- tienen la costumbre de fumar cuando salen de sus casas durante la noche, pues se cree que el humo del cigarro “tiene un carácter mágico [que] provoca la huída de los duendes y otros espíritus.” Esto se entiende porque la luz de los cerillos, el tabaco y el humo son de carácter “caliente” y se opone a la naturaleza “fría” de los seres sobrenaturales, como los duendes –quienes pertenecen a la tierra, que es fría-, y a las enfermedades que ellos provocan.¹⁷⁶

¹⁷⁴ Alessandro Luppo, *Op. cit.*, p. 372

¹⁷⁵ Alfonso Reynoso Rábago *El cielo estrellado...* Vol II., p.128

¹⁷⁶ *Ibidem.*, p.24 Algunas enfermedades como el “susto” pueden ser curadas con el humo del cigarro o hierbas vendidas por un curandero. *Cfr.* Hugo Nutini, *Op. cit.*, p. 196. Durante mi trabajo de campo, en varias

Existe otra enfermedad que es mucho menos peligrosa que las otras dos, se trata del “mal de ojo.” Esta enfermedad es más común en los niños, aunque también puede afectar a los adultos, al ganado o a los cultivos.¹⁷⁷ La enfermedad consiste en la penetración del fluido patógeno de una persona hacia otra a través de la mirada, sobre todo de aquellas personas que poseen una mirada fuerte y agresiva. El resultado es la alteración de las funciones anímicas de la víctima.¹⁷⁸ Para aliviar el “mal de ojo”, de igual manera que con el “mal aire” se hace una “limpia” mientras “se reza una breve formula que no prevé la invocación directa de coadjutores extrahumanos ni el rezo de oraciones católicas.”¹⁷⁹

iii) El ritual de curación

Ya hemos expuesto de una manera un tanto resumida la forma en que se llevan a cabo los rituales de curación de cada una de las enfermedades anteriormente descritas, sin embargo, en la siguiente descripción de los rituales de curación quedará demostrado de una manera más explícita la interacción que se tiene en estas situaciones con el paisaje ritual.

Cuando se lleva a un enfermo con un curandero, en una primera instancia él debe saber quién o qué está causando la enfermedad. Y con el fin de saberlo toma 14 granos de maíz – que es múltiplo de 7-¹⁸⁰ y los coloca sobre su puño hueco; después de agitarlos los tirará dentro de su cuartillo (un cubo con capacidad para de 5 litros de maíz) mientras lo cubre

ocasiones los habitantes me dijeron que al caminar de noche debería encender un cigarro aunque no fumara para que no me encontrara con un “mal aire.”

¹⁷⁷ *Ibidem.*, p.127

¹⁷⁸ Alessandro Luppo, *Op. cit.*, p. 371

¹⁷⁹ *Ibidem.*, p.373

¹⁸⁰ Durante la realización del trabajo de campo tuvimos la oportunidad de conocer al curandero Victoriano Díaz Hipólito, quien dentro de sus narraciones acerca de rituales de curación, hacía mención constante del número 7; por ejemplo, nos comentó que una de las formas más efectivas para dejar de fumar, es tomando un té preparado con el tabaco de un cigarro y *siete huesos de aguacate*. Otro ejemplo sucede cuando un persona queda a la intemperie en una noche sin refugio alguno, lo que Don Victoriano nos recomendó fue conseguir 7 *hojas de distintos árboles* y colocarlas alrededor del ombligo, con lo cual obtendremos el calor suficiente para no sentir frío, ya que el ombligo es uno de los puntos principales en donde se concentra la energía del cuerpo. En otros pueblos el número 7 está presente en la mayoría de las cosas, ya que según los nahuas el número 7 “es un milagro, porque con él se obtienen buenos resultados en las curaciones. Además, el número siete es bueno para Dios, ya que cuando se colocan siete ofrendas Dios las acepta mejor.” El día de Xantolo “frente al altar están las personas. Mientras, el curandero les hace una la limpia y realiza una ceremonia. Al mismo tiempo pide a los difuntos que les dejen vivir y que no se los lleven todavía. Mientras dice una oración le va echando copal [al enfermo], en seguida les pone la mano sobre la cabeza mientras sigue rezando, luego les coloca dos collares de cepoaxochitl, cruzados sobre el pecho. Después hace buchec de aguardiente en una copa y lo vierte en la tierra, repitiendo esta acción siete veces.” *Cfr. Tradiciones, cuentos, ritos y creencias nahuas...* p.169, 55

con un paliacate. Si a la primera vez no ve nada claro, lo repetirá por segunda ocasión y, de ser necesario, una más.¹⁸¹

Antes de arrojar los granos de maíz, el curandero debe decir una serie de oraciones en donde, además de hablar de Dios y los santos, se hacen mención del “señor y la señora” de la tierra, la que da los sustentos, lo que sin duda alguna nos indica que se dirige al *Talokan*.

Después arroja los maíces para saber quién o qué es lo que causa la enfermedad; si en los granos arrojados alguno queda debajo de otro, se interpreta que el primero es el enfermo, mientras que el que se encuentra encima es el causante de la enfermedad. Si se llega a formar un triángulo, significa un cerro muy alto o un pozo.

Ello significa que el enfermo se encuentra embrujado por causa de un dibujo que hicieron de él mismo, y que se encuentra agujereado con muchas espinas, un huevo echado a perder y una vela de cebo dejada en su milpa. Uno de los primeros remedios que se mencionan para este caso es dejar de ir a la iglesia, ya que en ella sólo se recuerdan “a los que están en el cielo y se olvidan de la tierra: no le ofrecen nada. La tierra también tiene hambre y por eso pide de comer. Esta es la causa de que nos enfermemos; pisamos la tierra, la ensuciamos y nos olvidamos de darle de comer.”¹⁸²

Luego, el curandero pedirá ciertos objetos para llevar a cabo el ritual de curación. Entre las cosas que éste puede pedir están el *ixpepech* (tamal de tamaño grande), tamalitos,

¹⁸¹ Alessandro Luppo informa que en la Sierra Norte de Puebla existen prácticas antiquísimas para conocer las causas de las enfermedades, robos o ataques de magia. Ello consiste en verter granos de maíz en una jícara de la cual surgirá el resultado. *Op. cit.*, p.368 Hace algunos años atrás en el municipio de Chignautla, existía – aunque no se sabe con certeza si aún se da- una enfermedad conocida como *hábito o mal de corazón*, la cual sólo afectaba a los niños. Cuando un niño se enfermaba de esto, se ponía “triste”, y le daba un desguance.

Para remediarlo, se tenía que elegir a un padrino para que “vistiera al niño” y lo llevara a la parroquia de Atempan –municipio vecino de Chignautla- en donde se haría una serie de rituales que consistían en limpiar al niño con hierbas y veladoras mientras se oraba. El padrino o madrina, tenía la obligación de vestir al niño con colores “alegres” como una antítesis de la “tristeza” que sufre.

Cuando el niño tiene la edad suficiente para hablar, él mismo es quien elige a su padrino o madrina, pero cuando esto no es así, se realiza un ritual para saber quién es el indicado para ello. Primero se hace una lista de los candidatos para ser el padrino del enfermo; posteriormente en una jícara con agua se arrojan granos de maíz mientras se dice el nombre de una de las personas en la lista. Si el maíz se hunde o flota pero de manera plana (de lado) significa que esa persona no es la indicada para apadrinar al enfermo, sin embargo, si los maíces quedan flotando pero de manera vertical, es indicio de que esa es la persona indicada.

Agradezco esta información al Ingeniero Faustino García Rodrigo.

¹⁸²*Tradiciones, cuentos, ritos y creencias nahuas...* p.69

cruces, velas, aguardiente, tabaco, cigarros, café, pan, en algunas ocasiones la ropa del enfermo, collares de flores, cervezas, refrescos, dinero, huevos crudos y por supuesto, el dinero con el que se le va a pagar.

Todo ello es para saludar a los santos de la tierra. El número o la variabilidad de los objetos que se presentarán a la tierra, dependerán del lugar en donde se haga la curación, ya sea en el cerro, la milpa, el pozo o en la casa. Inclusive se pueden llevar otras cosas como figuras de papel, gallinas vivas, mudas de ropa para el enfermo, tazas, platos nuevos, etcétera.

Posteriormente comienza a hacer una limpia al individuo con el huevo, hierbas e inclusive con el tamal,¹⁸³ todo ello acompañado de oraciones en donde se invoca a los señores y señoras de la tierra. Al final de este acto, se procede a una comida ritual con lo que pidió el curandero y se comparte la comida con él. Si esto se hizo en el cerro se le conoce como *quintepetlazquiltia*, lo que significa “ir a comer al cerro ritualmente.”¹⁸⁴

Así podríamos citar muchísimos ejemplos de rituales de curación, que al ser de carácter privado, dejan ver de una manera más clara que los rituales públicos la cosmovisión que tienen los chignautecos, y en donde su relación con el *paisaje ritual* queda demostrada a cada momento.

Tuvimos la oportunidad de comprobar que hasta el día de hoy, la presencia de seres o fuerzas extrahumanas sigue influyendo –si bien en menor medida- en la vida de los chignautecos. Pues a pesar de los grandes cambios ocurridos en el municipio, la gente sigue creyendo en la existencia de *duendes*, de la *llorona*, del *charro*, del *Diablo*, de los *nahuales*, etcétera. Aún hoy es muy común que la gente pueda enfermarse a causa de un *mal aire* obtenido en una barranca, un manantial, o por tener un encuentro con algún ser sobrenatural.

¹⁸³ El hecho de usar animales o alimento con los cuales se limpia a las personas, tiene la finalidad de que éste objeto o animal reciban la enfermedad de la persona, tal como se describe aquí: “Al lado izquierdo del arco debe haber colgada una cesta con una gallina, si las personas a las que van a curar son hombres y si son mujeres debe haber un gallo, para que las enfermedades de las personas que han ido a curarse no les peguen a los que van a ir a la fiesta, sino que la gallina las recoja.” *Ibidem.*, p.55

¹⁸⁴ *Ibidem.*, p.67-73, 75-75 Dentro de los relatos que tenemos acerca de rituales de curación en Chignautla, se describe que al final de la curación se lleva a cabo una comida ritual: “Ya afuera subimos por el cerro donde la curandera cortó tomatillo y con unas hierbas hizo una salsa en el molcajete que ahí había; también se encontraba en el sitio una piedra redonda grande como una mesa y varias piedras alrededor donde uno se sienta y en ese lugar comimos.” *Cfr.* María del carmen Camacho Espinoza de los Montero, *Op. cit.*, p.10

Los chignautecos guardan un especial cuidado cuando van a ciertos lugares y a determinadas horas; por ejemplo, es común que la llorona o los duendes se aparezcan a las personas –sobre todo a los borrachos- en los lavaderos cercanos a los manantiales, en un puente, o en el camino. De igual manera, procuran no ir a los barrancos o entrar a las cuevas de los cerros (en donde hay toda una serie de elementos rituales utilizados por los curanderos), pues ahí se pueden encontrar con un mal aire.

Los cerros como el Chignautla –símbolo inequívoco del antiguo *Tlalocan*- son lugares peligrosos, pues en él suelen perderse las personas por entrar a sus “encantos”, lugar que goza de una descripción paradisíaca. Ahí es posible encontrarse con los rayos o con las centellas, quienes se encargan de cuidar el tesoro que se halla dentro de una de las cuevas o la figura de San Mateo –el patrón del pueblo- que no tiene cabeza, la cual se robaron los rayos de Cuetzalan, los “gringos” o los españoles, según la persona que lo relate.

También se dice que el tesoro del cerro está resguardado por una serpiente de gran tamaño, cuya principal característica es que tiene alas y puede hablar. Cuentan que este guardián es capaz de matar a las personas con tal de defender el tesoro y que se le ve salir al medio día. En este contexto de fuerzas mágicas, los curanderos son las únicas personas que tienen la posibilidad de entrar a los “encantos”, pues tienen el permiso de los dueños del lugar.

Es así como el chignauteco habita en un mundo rodeado por fuerzas sobrenaturales que son capaces de dañarlo o ayudarlo. Hay lugares en donde es posible encontrarlas con mayor facilidad. Se trata de los sitios donde se llevan a cabo los rituales de curación o los de pedimentos de lluvias, con lo cual queda demostrado que, aunque no todas las personas conocen el significado de los objetos utilizados en estos rituales, la idea les es heredada como una mera tradición.¹⁸⁵

¹⁸⁵ Agradezco a todas las personas que se tomaron la molestia de explicarme el porqué de algunos actos rituales que a primera vista parecen insignificantes. Gracias a sus comentarios muchas dudas fueron aclaradas y por ello, pude darme cuenta de qué modo los chignautecos se comportan con su *paisaje ritual* en la actualidad.

CONCLUSIONES

Como pudimos observar a lo largo de esta tesis, Chignautla es un pueblo que posee un paisaje lleno de lugares sagrados con los que los chignautecos interactúan constantemente. Es cierto que en el transcurso de las últimas dos décadas la visión que los chignautecos tienen de su *paisaje ritual* ha cambiado sobremanera por el crecimiento de la población mestiza, pero sobre todo, por la influencia externa que llega al municipio. Sin embargo, aún mantienen aspectos que les fueron heredados por las generaciones pasadas y que generalmente no son entendidos o se les comprende de mala manera.

Lo mismo sucede con la historia del municipio. Existe un desconocimiento general de la historia chignauteca, no sólo por la falta de interés de muchos de sus habitantes, sino también porque no existen trabajos que puedan servir como punto de partida para una investigación posterior.

Durante la elaboración de este trabajo, resultó que era imperante crear un marco histórico del municipio para poder explicar el paisaje ritual chignauteco y los cambios que debió tener con el paso de los años. Al realizar dicha tarea, se llegó a una hipótesis distinta de la que se ha seguido durante muchos años. En ella se propone que el asentamiento original de Chignautla no es el que hoy tiene, como lo creen los habitantes, sino que debió estar más hacia el sur del territorio del actual municipio. Sin embargo, como se mencionó a lo largo de los dos primeros capítulos, lo que se espera con la creación de esa nueva hipótesis acerca de la historia de Chignautla, es que sirva como punto de partida para investigaciones posteriores.

Hemos visto cómo el paso del tiempo ha afectado a Chignautla. Ha habido grandes cambios en su territorio, y también en la forma de pensar de sus habitantes, y en su manera de ver y comprender el mundo que los rodea.

Hoy la mayoría de los barrios tienen alumbrado público; del mismo modo, casi todos los hogares cuentan con electricidad, por lo que el uso de aparatos modernos como la televisión, el teléfono, las computadoras y el internet ya no son algo extraño, como sucedía en el pasado. La facilidad que hoy existe para transportarse del municipio a los pueblos vecinos, ha propiciado que los chignautecos reciban nuevas ideas y valores,

sobre todo de Teziutlán, que es una de las ciudades más sobresalientes de la Sierra Norte de Puebla. Los niños y jóvenes de Chignautla, en su mayoría prefieren estudiar en Teziutlán, mientras que la mayor parte de los adultos trabaja en los municipios vecinos.

Es verdad que aún hay personas dentro del municipio de Chignautla dedicadas a la actividad agrícola; no obstante, su número cada vez es menor. Sin lugar a dudas, esto se debe al desinterés de las nuevas generaciones por el trabajo en el campo. De manera similar sucede con los indígenas, ya que además de su desinterés por el campo, tampoco les interesa preservar su lengua y sus costumbres más antiguas.

Sin embargo, a pesar de todos estos cambios, los chignautecos conservan muchas de sus antiguas creencias. Aún hoy podemos ver cómo tanto los adultos como los jóvenes se siguen fascinando con los relatos acerca de los duendes, de la llorona, del fraile y demás entes extrahumanos. Todavía hoy en día, la gente teme andar de noche por la calle o cerca de los lavaderos por el miedo a encontrarse con la Llorona o con los duendes, y por sufrir las terribles consecuencias que ello conlleva. La creencia sobre las enfermedades del tipo espiritual también sigue estando muy presente en el imaginario colectivo de los chignautecos.

Sin embargo, el hecho de que las nuevas generaciones aún conserven muchas de sus antiguas creencias no significa que las entiendan del todo. Generalmente se tiene la idea de que todo lo relacionado con el *paisaje ritual* pertenece a un mundo esotérico, del cual sólo pocos saben. La mayoría de los chignautecos no tienen el conocimiento de que todo este tipo de ideas y conceptos vienen de un pasado muy remoto, y quienes desean saber de ello ven minado su intento por las carencias que hay dentro del mismo municipio en cuanto a educación y material para trabajarlo.

Empero, el cambio que se ha dado en cuanto a la concepción del *paisaje ritual*, en la actualidad ya forma parte de una nueva cosmovisión, y como tal debe ser entendida y estudiada más a fondo. En todo caso, lo que se pretendió hacer con esta investigación es demostrar que la relación que hoy tienen los chignautecos con su paisaje ritual no es algo para nada nuevo, pues tiene un pasado muy remoto y desconocido para la mayoría de los chignautecos.

Los habitantes siguen creyendo que se puede obtener el *mal aire* en los cruces de caminos, que una persona se puede quedar “encantada” en las cuevas de los cerros, que los naguales pueden hacer daño a las personas o que el encontrarse con un ser sobrenatural traerá malas consecuencias, y que todo esto puede ser contrarrestado con la ayuda de “limpias” o una serie de amuletos o acciones rituales que van desde lo más simple a lo más complejo.

Fumar si se camina de noche, soplar tres veces el agua de una fuente antes de beberla, pedir permiso al cerro y a sus dueños antes de entrar a una cueva, persignarse en los cruces de caminos para no enfermarse por un *mail aire*, son algunas de las acciones rituales sencillas que llevan a cabo los chignautecos, aunque cada vez son menos las personas que lo hacen.

Celebrar a la Santa Cruz, la elaboración de las mayordomías en honor a los Santos o a las Vírgenes, la elaboración de ofrendas para los muertos en el día de Todos Santos y el día de muertos, la participación en las danzas, el bailar el *xochitpitsuak* cuando se hace un compadrazgo, el asistir a “limpias”, sobadas o baños rituales de curación en las aguas del cerro, son algunos de los rituales más complejos que aún llevan a cabo los chignautecos.

Todo ello demuestra que los chignautecos se ven a sí mismos como seres humanos que habitan en un lugar lleno de fuerzas sobrenaturales (en el caso de las limpias), aunque de la misma forma en que sucede con la percepción que se tiene de los seres extrahumanos, todo está relacionado con el mundo de lo esotérico, y hasta con el de la hechicería y del mal. Mientras que en el caso de las acciones rituales públicas, parece que son tomadas más como tradiciones apegadas al catolicismo ortodoxo que a su verdadero significado, que consistía en unir a los seres mundanos con los seres extrahumanos.

Es verdad que el presente trabajo hace más referencia a un *paisaje mítico* que a uno *ritual*, puesto que el estudio de los rituales es muy pequeño y es más bien utilizado como un medio para demostrar una parte de la concepción que los chignautecos tienen de su paisaje. En un estudio próximo espero abordar más ampliamente los rituales, con el fin de entender mejor la cosmovisión de los chignautecos. Y ahora que esta tesis concluye, también es conveniente apuntar a continuación algunas sugerencias que recibí

de mis sinodales y que tomo en cuenta para la siguiente etapa de mi investigación en un posgrado:

- a) La elaboración de una investigación que esté más enfocada al análisis de los diferentes rituales que llevan a cabo los chignautecos, con la finalidad de comprender de una manera más clara, la visión que tienen los chignautecos sobre su paisaje mítico.
- b) Realizar un trabajo de campo mucho más amplio, de manera que pueda obtener mejores resultados en cuanto al modo de vida de los chignautecos en su entorno paisajístico.
- c) Usar un mejor método de trabajo en cuanto a la obtención de datos sobre los chignautecos y su modo de vida. Tratar de comprender la cosmovisión de los chignautecos desde la perspectiva de ellos mismos, sin necesidad de recurrir a cuestionarios que pudieran predisponerlos a dar ciertas respuestas.

Espero que esta tesis me sirva de base para trabajos posteriores sobre el mismo municipio o algún pueblo vecino; pero sobre todo, que sea de utilidad para la misma gente del municipio, para que se den cuenta de la trascendencia histórica que tiene su pueblo. Ojalá contribuya a despertar el interés de nuevas generaciones para que sigan manteniendo viva su identidad y no se pierda con el paso de los años.

APÉNDICE 1

El siguiente texto transcrito literalmente, fue tomado de la obra del autor chignauteco Fortino Ángel León, quien la publicó en su texto titulado: Tradiciones y costumbres de Chignautla.

CHIGNAUTZIN

La leyenda del Chignautla

Por las faldas del cerro que entonces no estaba coronado por las figuras humanas que hoy presenta, en las que los zacatones colosales se erguían como tremendas saetas que intentaban herir el cielo, en los trechos en que dejaban las milenarias encinas y los no menos arcaicos pinos, cuyo acoxalli formaba una mullida alfombra que durante siglos había caído, librándose de los caniculares rayos del sol de mayo, bajo la pomposa sombra de los ilites verdinegros; Chignautzin, la hija del tecuhtli de Teziuyupetlanzingo, buscaba las dulces y sabrosas zarzamoras con cuyos frutos teñía sus lindos y provocativos labios, y las fresas silvestres que perfumaban su aliento ya de suyo embriagador.

Distraída estaba en su ocupación favorita cuando se acercaron a ella Ixtazilihuitl, la de los ojos de colibrí y cabellera de ébano y Xochipatli, la de los cabellos crespos como los retoños de la cuapexma y mirada como estrella de la tarde, hijas de nobles y distinguidos yeoyízquiz jefes de Calpulli; ellas también gustaban de ir a las faldas floridas en busca de las rosas blancas de los rosales enredados, para agregarlas a sus tocados en los cuales morían dejando su perfume celestial.

Las tres jóvenes bellas y seductoras, intimaron y recorrieron la llanura inclinada en que hoy se asienta la perla de la Sierra (Teziutlán) cubierta siempre de frondosos bosques; y después de ver desde la cumbre hundirse en la hoguera de la tarde a tonatiuh y ver espléndido y seductor a Quetzalcoatl, regresaron al pueblo tomadas de la mano y entonando los cánticos del templo, cuando el cielo era un jardín de rosas y jacintos.

Apenas habían llegado a sus casas cuando sonó lúgubre el teponaxtli y el amenazador y sombrío caracol guerrero. Salieron todos a la plaza del pueblo, donde sábado a sábado tenía lugar el tianquixtli; allí supo la tribu –los hombres con alegría y las mujeres con pavor- que el rey iría a castigar numeroso vasallos que se habían sustraído a su autoridad, así que llamaba los púgiles yeoyízquiz, a los cucuhtli-océlotl y caballeros leones, todo ellos acompañados de sus legiones para que fueran asombro de los aliados y pavor de los contrarios.

Se escuchó la arenga de tecuhtli con recogimiento y cuando hubo terminado, con voz enérgica dispuso la salida de la expedición para las primeras luces del Nanacátzin. Las mujeres corrieron a preparar el itacatl de sus maridos y de sus hijos, mientras las doncellas comprometidas para el matrimonio, iban a llorar y a formular votos por la vida de sus prometidos. Chignautzin que estaba inconsolable por la partida de Tonacátl, al llegar su padre le dijo:

-Padre y señor, ¿Deben partir todos los caballeros leones?, ¿Todos los yeoyízquiz?

-Sí, luz de mis ojos; sí, encanto de mi vida, todos debemos partir. Yo mismo no puedo eximirme, por que soy el jefe. ¿Por qué? ¿Temes por tu padre a quien consideras viejo e incapaz de manejar el macuahuitl y el tlahuitoli?

-No señor y padre mío, no; mi padre tienen aún la garra del león e sus nervudos brazos, la pupila de águila, la viveza y astucia del océlotl; es fuerte como el ixcaláhuatl añoso, duro como el iztli. Y sus contrarios han temblado siempre al verlo; cuando sobresale el airón de sus guerreros es indicio de triunfo. Siento la ida de mi padre, pero...

-¿Sientes más la de Tonacátl?

-No puedo negártelo padre.

-No temas, él es fuerte y valeroso. En la contienda es ágil como el océlotl y perspicaz como nuestro coatl, nunca le he visto temblar ni volver la cara. Debe ser así porque él ha de sucederme en el grado, y éste sólo se concede a los más distinguidos.

-Es verdad padre, por eso lo quiero; pero tú que todo lo puedes dile que no vaya, que se quede.

-Ni quiero, ni él lo aceptaría.

-¡Pues entonces iré con él!

-Tampoco; la hija de un tecuhtli no puede ir siguiendo al ejército.

-Entonces, ¿Al menos me tendrás al tanto del combate?

-Sí.

-¡Júramelo por Texcatlipoca!

-Por él te lo juro.

-Entonces que tu enviado me busque en el cerro de las tres cumbres.

-Te buscaré. Adiós, tengo que arreglar la marcha y no es hora de sentir ni de llorar.

-¡Adiós!

La noche envolvió la aldea con su gasa de sombras impalpables, en lo alto, la pedrería simulaba un reguero de diamantes herido por la luz. Entre la sombra a la luz del ocotl, los guerreros componían sus armas. Las mujeres sudorosas y fatigadas junto al tecuile, preparaban el pinolli, el totopo y el atolli; éste último para que los tomaran sus hombres al partir, mientras que lo demás, era para ponerlo en el tenatl. ¿Quiénes de todos esos esforzados guerreros quedarían tendidos en el campo? ¿Quiénes serían prisioneros? ¿Quiénes volverían a la aldea del cerro de las faldas floridas?

Acongojada Chignautzin, mandó llamar a Tonacátl y para suplicarle que no fuera y se quedara a su lado, así, ella le daría el almíbar de sus labios y el perfume de su corazón; pero el púgil, insensible a las lágrimas de su prometida le dijo:

-No temas, los dioses me protegerán, me darán el triunfo y dejarán caer sobre mi frente el derecho de suceder a tu padre, que lo es ya también mío en su elevado cargo; no temas, volveré.

Y temiendo ablandarse porque el dolor de Chignautzin era sincero y sus manifestaciones de cariño muy grande, se alejó violentamente pensando cubrirse de gloria en el combate. Ixtazilihuitl y Xochipatli no tuvieron mejor éxito en sus ruegos a sus prometidos, pues aquéllos hombres no conocían más que el deber.

Apenas salieron los guerreros, Chignautzin se dirigió en compañía de sus dos amigas al cerro, en aquéllos instantes en que el sol surgiendo del océano, teñía de rojo los impalpables velos que cubrían el horizonte y la exuberante fronda de la selva. Vio aquélla hoguera y se dio cuenta que las hojas de las flores de la mosqueta silvestre, al impulso del céfiro de la mañana, caían simulando una lluvia de sangre en la dirección en que se dirigían los guerreros; Chignautzin, palideció y dijo a sus compañeras:

-Malos augurios; nuestros hombres serán vencidos, El sol simula una hoguera y parece que incendia las flores de las mosquetas cuyos pétalos caen al impulso del viento. ¡Así caerán nuestros hermanos!

-No temas, ellos son esforzados, siempre han vencido.

-Siempre... ¿Quién sabe ahora?

-No pronostiques mal; ¡mejor subamos hasta la cumbre y veamos si podemos distinguirlos!

Al subir, el bosque ocultaba la vereda que seguían; el paisaje mitigó un poco la pena de las doncellas. Al norte se extendían las estribaciones de la Sierra de los Coetzalines, al oriente la Magdalena rivalizando en altura con el Naucampatépetl que erguía su testa descomunal hacia el infinito. Las doncellas se entregaron a su ocupación favorita de recoger flores y hacer guirnaldas.

El sol ya pasaba el cenit y casi estaba ala mitad de su carrera dirigiéndose hacia las azules y lejanas montañas del oeste donde está el Mictlán, cuando observaron a un hombre que corría por las faldas del cerro.

-¡Nuevas de ellos hermanas!- gritó Xochipatli

Corrieron al encuentro del correo y anhelantes preguntaron:

-¿Qué nuevas traes?

-Me manda tu padre a decirte que tu prometido ha muerto combatiendo como un león, causando pavor y asombro a los contrarios.

-¿Y nuestros caballeros leones?- preguntaron ansiosas las otras dos doncellas

-También ha muerto como verdaderos océlotl, pero hemos vencido.

Después de haber contado lo ocurrido, el enviado bajó a llevar la nueva de la victoria al pueblo. Mientras, las tres doncellas silenciosas se apartaron y cada una ocupó una de las tres cumbres. Y allí, alejada una de la otra con su dolor, que se hacía más profundo por la soledad, se pusieron a llorar a sus muertos; lloraron tanto que sus lágrimas empaparon la tierra de la cumbre, atravesaron las capas y formaron corrientes subterráneas que aparecieron más tarde en forma de nueve manantiales, los cuales formaron un río. Débiles y cobardes, se recostaron sobre las cumbre desnuda para quedar allí inmóviles después de morir; mientras la madre Tierra, amorosa y pródiga, fue cubriéndoles con impalpables capas hasta dejarlas sepultadas.

Por eso el cerro presenta tres cumbres con forma de mujer, cuyas cabezas ven al sur y los pies al norte. Y así concluye la poética leyenda de Chignautzin.

Esta leyenda es una transcripción hecha por la profesora Elena Molina de un manuscrito rescatado por don Luis Audirac Gálvez de la biblioteca de su padre, el profesor Antonio Audirac. Fue parte de la publicidad de 3ra feria regional de Teziutlán.

El siguiente texto es una transcripción hecha a partir del texto publicado en la revista regional de Chignautla llamada "Tanauatiani el mensajero en Chignautla" y que publicó la Dra. María Camacho Espinoza de los Monteros.

LA LEYENDA DEL CHIGNAUTLA

“CHIGNAUTL”

(ALMA DE ÁGUILA)

Que el dios de mis ancestros Tonatiuh y su divina consorte Tláloc, a su paso por la tierra de los Teziuitl (granizos) donde ella se prendó del joven y apuesto Chignautl, me permitan describir en breves frases la leyenda del Chignautla que hace muchos años escuché de los labios del viejo cacique chignauteco don José de Rodrigo, digno descendiente del generoso e inmortal príncipe...

Hace mucho años, pero tantos que la noche de los tiempos ha olvidado; ni siquiera sabemos si ocurrió en algunos de los ciclos Acatl (caña), Tecpatl (Cuchillo de pedernal), Calli (casa) o Tochtli (conejo), o si fue durante algunos de los soles (edades cosmogónicas de los cuauhtli) Atltonatiuh (Sol de agua), en el que el mundo fue destruido por las inundaciones, Ocelotonatiuh (Sol de tierra o tigre) en que los tigres acabaron con el género humano, Quiauhtonatiuh (Sol de lluvia) en que una lluvia de fuego acabó con el universo, Ehecatonatiuh (Sol de movimiento) en que los huracanes acabaron con el mundo. En tanto que los seres humanos quedaron trocados en monos durante el ciclo que vivimos, que es el quinto sol, Ollintonatuih (Sol de movimiento) que nació en la hoguera divina de Teotihuacán, y el cual, culminará con los sismos que acarrearán la muerte de la especie humana según los viejos códices de los Tenoch. No sabemos en cuál de esas edades ocurrió lo que voy a relatar.

En estas tierras cuajadas de praderas color esmeralda, se asentaba la ciudad de los Teziuitl, en donde los dioses de la mitología náhuatl Tonatiuh y Tláloc, combinaban las fuerzas cósmicas de calor y frío cuajando las nubes con lluvias de perlas que caían convertidas en granizos sobre el pequeño cerro, en donde se alzaba el teocalli erigido en honor a la máxima divinidad Tonatiuh. De ahí recibió su nombre de Teziuyotepetzintlan (lugar al pie del cerro del granizo o pequeño cerrito donde graniza).

En ese lugar, gobernaba un poderoso y noble señor de sangre real, el cual, tenía como familia a las bellas princesitas Chignautzin (águila del cielo) Ixtlazilihuitl (ojos de colibrí y cabellos de ébano), Xochilpatli (flor de cabellera de maíz) y como único descendiente varón, el aguerrido y noble príncipe Chignautl (alma de águila).

Era diversión de las bellas y gentiles princesas bañarse en el ojo de agua Teziuhthanapan (dulce manantial), en el que alternaban con millares de golondrinas, colibríes, quetzales y cenizales de maravillosos colores y cantarinas voces. Fue precisamente ahí, donde al pasar un viajero de la tierra dominada por los Tonacátl, allá donde las aguas de los mares se recreaban azotando sus costas. El viajero las sorprendió, pero más sorprendido quedó él

al ver su regia belleza, pero sobretodo con la de Chignautzin, por lo que al llegar a los dominios de su también poderoso señor, le relató que allá en las tierras dominadas por los teziuitl, allá donde graniza, habitaba la más hermosa de las mujeres, única digna de ocupar el trono a lado de tan rico y majestuoso señor.

Tanto ponderó la hermosura de la princesa, así como la belleza de estas tierras que despertó en Tonacátl no sólo el amor y el deseo de poseer a Chignautzin, sino también la ambición de extender sus vastos dominios con otras ricas tierras; preparó a sus guerreros para la gran incursión y tratar de conquistar las maravillosas tierras de los teziuitl. Así, en una hermosa mañana sonaron los caracoles de guerra y el lúgubre tam-tam del teponaxtle, convocando a los Teziuitl a la pelea por la libertad de sus tierras y de sus mujeres.

En ese momento, la diosa Tláloc vagaba por el vasto imperio de los mexicas y de los toltecas, llegando hasta donde el granizo caía sobre el pequeño cerro; al visitar éstos parajes no sólo se prendó del paraíso que a su vista de ofrecía sino también del joven y apuesto príncipe Chignautl, quedando prendada de su arrogancia y su porte casi divino por lo que nació un amor encendido en el pecho de la diosa.

El sonar del teponaxtle, despertó de su contemplación a la deidad que fijó sus divinos ojos en lo que pasaba, y al momento, por su naturaleza divina, supo de los aviesos propósitos de Tonacátl, por lo que tomando la forma de caballero león en su categoría masculina de Cuauhtliceotl, ofreció sus servicios al arrogante príncipe bajo la condición de que éste aceptara partir en su compañía a sus siderales dominios. Ante la inminencia del peligro y el numeroso ejército que sitiaba la tierra de sus mayores, no tuvo mayor opción que aceptar. Una vez sabiéndose protegido por su diosa, convocó a la más sangrienta de las batallas que presenciaron esas tierras, favoreciendo la victoria a las tropas de Chignautl, mientras las de Tonacátl se retiraba sumisas y derrotadas dejando numerosos prisioneros y armas.

Aún se escuchaban en el templo mayor las ceremonias con que se celebraba la victoria, en las calles de la majestuosa ciudad se escuchaban los gritos de triunfo y alegría de los vencedores, mientras una figura silenciosa y triste caminaba rumbo al premonitorio que se levantaba allá por el oeste; era Chignautl, que fiel a su promesa partía a buscar a su diosa. Se alejaba de las recias puertas de la ciudad, cuando fue de repente alcanzado por Chignautzin, que sabiendo de la partida de su noble y generoso hermano, corría a pedirle que desistiera de su acción, diciéndole la falta que le hacía a su anciano padre y a ellas, que siendo mujeres y quedando solas, estaban a merced de nuevos y voraces invasores.

Chignautl se detuvo para escuchar a su hermana, pero sereno, firme y estoico como su raza, contestó que la diosa había cumplido su palabra y ahora tocaba su turno para cumplir la suya; así, besó la frente de Chignautzin y siguió su marcha. Al separar los pies Chignautl de la tierra de sus mayores para emprender el camino celestial, la princesa acudió al templo de Tonatiuh, en donde rogó, lloró e imploró al dios de su raza y su pueblo que no dejara partir a su hermano, y tanto fue el ruego de la princesa que apiadado Tonatiuh, ordenó a su consorte que dejara en paz a Chignautl. Tláloc aceptó, pero encolerizada, dictó dura sentencia:

-¡Tecuhtli-tetiaxca, de rodillas! Mientras vida, amor, y corazón tengas, alma de águila, serena será tu altiva y morena frente, tus ojos penetrarán los rayos del sol. Tonatiuh, te ha dado fuerza, audacia, entereza y en toda lid saliste triunfador; mío eres, de piedra prevalecerás; que los siglos te vean regio, colosal, potente cual dios...

Chignautl, cabizbajo contestó:

-Sea soberana de las aguas, como quieras quiero, soy tuyo, tuya es mi razón.

Tláloc, complacida hizo que lloviera, que tronaran los cielos, cayera granizo y centelleara sobre Chignautl, petrificándolo. Así quedó el regio príncipe convertido en coloso de piedra; a su lado, brotaron nueve ojos de agua de sus tres hermanas las princesas que lloran de júbilo al ver que su hermano de quedó con ellas, y que desde esa atalaya

vigila a la distancia, previsor del ataque enemigo; cuida atento la tierra de sus mayores noble y altivo. Alma de águila mira al cielo, contempla a su diosa Tláloc que a su vez lo mira cariñosa y le da frescura, vigor y belleza; lo que ha hecho que a ésta maravillosa montaña, le canten poetas, le admiren los suyos, le recuerden los viejos como testimonio de tiempos idos, al igual que sirve de guía a toda la región.

Ahí estás, príncipe noble altivo y bueno; cumpliste tu promesa tanto a Tláloc como a Chignautzin. Ella besa sus manos con sus ojos de agua y tú sigues cobijándola como lo haces con esta tierra mía, la tierra que fuera tuya y sigue siéndolo.

El siguiente texto es una transcripción literal del que se encuentra en la obra regional llamada: Tradiciones y costumbres, del autor Rogelio Ventura.

Olintetl

Gran Señor de la Comarca

Amanecía el 14 de agosto de 1519; Olintetl, había ordenado a sus guerreros la caminata hacia el Chignautla. Se desplazaban por montañas, llanuras, barrancas y colinas; esas eran las andadas del Gran Señor de la Comarca Olintetl, mientras sus hombres se turnaban para cargarle porque lo amaban como a su dios. Alguien irrumpió en el majestuoso escenario; se trataba de un mensajero, como muchos otros habían ido a implorar al Rey Indio, pero ¿Qué pedían ahora?

-Gran señor de la comarca, el hombre barbado y rubio que dice llamarse Hernando de Cortés, solicita provisiones, animales de pluma y caza, además de oro, mucho oro.

-Dile al señor rubio que dice llamarse Hernando de Cortés, que Olintetl señor de la comarca y rey de Teziuhyotepexpan, no envía nada para él; que vaya y pida esos víveres a quien lo mandó pisar estas tierras.

-Gran señor de la comarca, Hernando de Cortés puede morir con toda su gente; además si tú no le das víveres y todo lo que pide, puede acabar con toda tu gente y tu sangre, porque él tiene rayos que sacrificarían hasta la muerte.

- Ya que te ocupas de servir al hombre blanco, dile a él y a su gente que Olintetl y los mexicas nunca tiemblan, ni de frío, ni de hambre, ni de miedo; dile que pasarán siglos y siglos y que los que vengan a nosotros indios sin miedo serán. Dile que si quiere comer, que venga y me lo pida de rodillas y besando el piso. ¡ Anda esclavo del hombre rubio, y que al paso que te hagas por el Chignautla, tus hermanos te den comida pero sólo para ti, tameme del hombre blanco.

Así el tameme montó en su bestia que vuela y llevó el mensaje airoso del señor de la comarca. Ya han pasado los siglos y sus palabras quedaron grabadas en cada uno de sus hijos y de los hijos de éstos, esas palabras se quedaron para orgullo y tradición como recio Teocalli de fuerza y poder. Sus palabras fueron de honor y orgullo, la cuales quedaron grabadas como tatuaje en cada uno de sus hijos. “Los indios nunca tiemblan, ni de frío, ni de hambre, ni de miedo.”

El gran señor de la comarca ordenó:

-Sigamos adelante, que pronto bajaran a unírseos Mexcalcuautla, Xiutetelco, Chignautla y Acateno.

Así mandó esconder el oro y los tesoros debajo de la cima de Ozoma el Grande y del Ozoma el Chico, como fuego eterno, indestructible e inmortal; así quedó el tesoro de los Tlateles de Chignautla. En esa primera noche, también quedaron sepultados para siempre artefactos de oro y plata, lo cuales, formaron una fuente en el interior del cerrito, así como también quedó sepultado el becerro de oro. Por eso, en los cerro del Guadalupe y El encanto se halla un templo embeleso, por lo que en algunas silenciosas noches, se escucha en el interior de éste monumento el tañer de las campanas.

Llegaron el dios Sol, alumbrando su camino, y la diosa Luna seguida por estrellas, así, desde la altura del Chignautla, Olintetl dio encuentro a don Hernando de Cortés. Olintetl tenía la personalidad de rey indio, sofocante y recio; Cortés se detuvo. Frente a sus ojos cubierto por el casco de acero, vio otros dos de águila en vuelo a la montaña, eran los de Olintetl, cuya cabeza era cubierta por un rico penacho de plumas de ave fina, en su cuerpo

tostado por el sol, se embarraban pectorales de jade, onix, chalchihuite, esmeraldas, rubíes, oro y plata; sus brazos aprisionados por regios brazaletes de oro y pedrería, semejaban para Hernando de Cortés un tigre encadenado o un feroz león inmortal.

Asombrado, Cortés comprendió que el rey que tenía ahora enfrente era invencible. Inicio su caminar hacia Olintetl de una manera lenta, mientras el rey indio dijo:

-Adelante, no temáis, mis ojos no me engañan, mi corazón no palpita temeroso, ni mi sangre se detiene acongojada. ¡Adelante! Que mi ver es más fuerte y poderoso que el del hombre blanco, mi corazón se hincha de valor para saber a qué vienes, mientras mi sangre se agolpa a borbotones para seguir como un río violento y desbordado.

En ese instante, Cortés se detuvo a pensar que el sólo era un mercader que se sentía rey, mientras estaba frente a un hombre que se sentía rey. Polvo, sudor y hierro secaron su garganta, la neblina opacó su vista hasta perderla; mojó su frente y bañó de sudor su cara, mientras la tierra de Chignautla se abría a sus pies para tragar junto con él su ambición de poderío, pues él sabía que en las Indias -como llamaron a éstas tierras- había indiciado su piratería. Bosques, minas, esclavos todo sería par él, sin embargo, no sabía que ésta tierras brutales de Tenoxtitlan tenían su dueños nacidos entre selvas, montañas y llanuras desde hace siglos.

-¡Atrás, atrás! El indios es un rey, yo soy un hombre que quiere ser rey.

-¡Adelante! No temáis, Olintetl viene al frente

Pero Cortés no quiso dar la espalda, dejó cabalgadura y acero; pisó la tierra de Chignautla mientras sus fuerzas parecían consumirse por la fatiga del temor. Mientras, Olintetl se levantó en su propio trono, pero no bajó, pues era un dios indio por eso era orgulloso y digno. Si Cortés se sentía poderoso, Olintetl sí lo era y aún más. Junto a Cortés su emisario esperaba la orden.

-Di al gran señor de la comarca que deseo víveres, oro, animales de pluma y caza.

Pero Olintetl interrumpió antes que su emisario dijera una palabra

-No digas nada que traicione tu raza, esclavo del hombre blanco, no hablo su palabra pero la he entendido por que la sentí. Que sepa que no le doy nada, porque el oro de mi tierra y de mi suelo es de mis hijos y de los hijos de mis hijos; las aves que cruzan mis montañas son de mi cielo, y los animales que atraviesan nuestras flechas, son de mis dioses. Que caiga a mis pies para que me pida, porque yo soy el rey de esta comarca.

Y en cada paso de Olintetl, fue grabándose una historia, una leyenda, una tradición. Así como Hernando de Cortés vinieron muchos europeos, ya fuera en canto de paz con cristiana misión, o en son de guerra. Unos amando a México se quedaron, mientras que otros supieron de la defensa digna con que lucharon los guerreros indios con sus flechas, o bien, probaron la derrota como el usurpador francés.

Aún se escuchan en el infinito suelo mexicano la percusión del teponaxtli, el ulular del cuerno y la dulce voz de la chirimía que lloró el eterno martirio de Cuauhtémoc, que aún quema nuestra entraña, joven abuelo, héroe de altura. Después, nuestros padres murieron en la lucha contra el invasor, y así fueron cada uno haciendo la historia y un blasón, así nacieron los cuatro señoríos que son poesía, arte, heroísmo y tradición. Los cuatro señoríos, Mexcalcuautla, Xiutetelco, Chignautla y Acateno son fieles testigos de la leyenda, la tradición y las guerras en defensa del honor y de las sangre. Mezcla de español e indio, haciendo una sola raza, la mexicana.

Este texto fue leído por Manuel Bernal, el declamador de América y locutor de la XEW en el estadio municipal de Teziutlán, durante la inauguración de la vigésimo segunda feria el 14 de agosto de 1955.

En el siguiente cuadro de autoría propia, se hace una comparación entre las celebraciones prehispánicas según el inicio de los meses en la obra de Sahagún, las celebraciones del santoral católico más importantes en Chignautla, así como los eventos que marcan una pauta para el cumplimiento del ciclo agrícola chignauteco. Algunas celebraciones llegan a darse casi al mismo tiempo, lo cual indica la clara relación entre los rituales prehispánicos y los actuales.

MES	DÍA	03/10/2009CELEBRACIÓN	CELEBRACIONES QUE CONSTITUYEN UN MARCO FUNDAMENTAL PARA LA CELEBRACIÓN DE RITOS AGRÍCOLAS ACTUALES	MESES ANTIGUOS Y CEREMONIAS PREHISPÁNICAS SEGÚN FRAY BERNARDINO DE SAHAGÚN
ENERO	1	Cambio de <i>fiscales</i> , misa a San Mateo.	Primera procesión para recibir el año nuevo.	Iniciaba el dieciocho mes llamado <i>Izcalli</i> . Se hacía fiesta al dios del fuego <i>Xiutecuhtli</i> .
	7	San Raimundo.		
	6	Santos Reyes.		
	17	San Antonio Abad.		
FEBRERO	2	Virgen de la Candelaria.	Se realiza la bendición de las semillas. Inicio de año según el calendario Juliano.	Inicia el primer mes del año llamado <i>Atlcahualo</i> o <i>cuahuitehua</i> , en el se realizan ceremonias en honor a los <i>tlaloque</i> , o <i>Chlachihuitlicue</i> , o <i>Quetzalcóatl</i> . Se hacían sacrificios de niños en los montes.
	12	Santo Jubileo (carnaval litúrgico)		
	Varía	Miércoles de Ceniza.		
	Varía	Santa Irene.		
	21	San Matías Apóstol.		Inicia el segundo mes llamado Tlacaxipehualiztli. El primer día de este mes se celebraba a Xipe Totec con los desollados.
	24			
MARZO	13	San Rorigo.	Equinoccio de verano.	Inicia el tercer mes llamado <i>Tozoztontli</i> . El primer día se celebraba a <i>Tlálo</i> con sacrificios de niños en los montes.
	19	San José.		
	Varía	Virgen de los Dolores (antes de la Semana Santa).		
	Varía	Viernes de Lazaro (Santo Entierro).		
	Varía	Domingo de Ramos.		
	Varía	Domingo de Pascua. (Resurreccion del Señor)		
	21			
ABRIL	2	San Francisco de Paula.	Algunos pueblos inician desde este día la celebración a la Santa Cruz para el pedimento de lluvias.	Inicia el cuarto mes llamado <i>Hueitozotli</i> . El primer día de este mes se celebraba a <i>Cinteotl</i> y a <i>Chicomecóatl</i> , a quienes daban ofrendas de comida y mazorcas del año anterior, con la finalidad de regresar luego las mazorcas a la casa para revolverlas con las demás.
	Varía	Virgen de la soledad		
	22			
	25	San Marcos Evangelista.		Inicia el quinto mes llamado <i>Tóxcatl</i> en el que se honra al dios <i>Titlacahua</i> o <i>Tezcatlipoca</i> . Se pedía la llegada de las lluvias.
MAYO	3	Santa Cruz.	Celebración a la Santa Cruz. Pedimentos de lluvias.	Inicia el sexto mes llamado <i>etzalcualiztli</i> . El primer día se celebraba a los <i>tlaloque</i> . Para estas fechas ya comenzaba a haber mazorcas y frijol.
	10	Día de las madres.		
	13	San Aquileo.		
	15	San Isidro Labrador.		
	16	San Juan Nepomuceno.		
	Varía	Ascencion del señor.		
Varía	Pentecostes, venida del Espíritu Santo.			
	31	Coronación de María Santísima (5 señoritas).		
JUNIO	1	San justino.		Inicia el séptimo mes llamado <i>Teuhilhuitontli</i> . El primer día se celebraba a la diosa <i>Huixtocihuatl</i> .
	Varía	Santísima Trinidad.		
	Varía	Corpus Crhisti.		

	21 24 Varia 29	San Luis Gonzaga. San Juan Bautista. Sagrado Corazón de Jesús. San Pedro y San Pablo.	Solsticio de verano. Inicia temporada de lluvias.	Inicia el octavo mes llamado <i>hueitecuhli</i> . El primer día se celebraba a la diosa <i>Xilolen</i> en una fiesta en donde se le debía de dar de comer a todos.
JULIO	1 9 11 15 16 22 31	La preciosa Sangre de Nuestro Señor Jesucristo. Virgen de Ocotlán. San Benito. Virgen del Carmen (Imagen pequeña). Virgen del Carmen (Imagen pequeña). Santa María Magdalena. San Ignacio de Loyola.		Inicia el noveno mes llamado <i>Tlaxochimaco</i> . El primer día de este mes se celebraba a <i>Huitzilopochtli</i> con ofrendas de flores. Inicia el décimo mes llamado <i>xocothuetzin</i> . El primer día de este mes se celebraba al dios <i>Xiuhtecuhtli</i> . Se le ofrendaban sacrificios humanos que primeramente eran quemados vivos y antes de muertos se les extraía el corazón.
AGOSTO	6 14 15 20	La transfiguración del Señor. Virgen del Tránsito. Virgen de la Asunción. San Bernardo.		Inicia el onceavo mes llamado <i>ochpaniztli</i> . El primer día de este mes se celebraba a la diosa <i>Toci</i> .
SEPTIEMBRE	1 al 4 9 8 12 17 21, 22, 23 y 28 29	Jubileo de las 40 horas. San Doroteo. Virgen de la Natividad. El Dulce nombre de María. Santa Teodora. San Mateo Apóstol (Santo Patrón). San Miguel Arcángel.	En Chignautla ya hay elotes. Comienza la participación de las danzas. 21 de Septiembre equinoccio de otoño. En algunos pueblos como Aljojuca, esta celebración marca el tiempo para empezar la cosecha. Se acerca el tiempo de heladas.	Inicia el duodécimo mes llamado <i>Teuteco</i> . Se celebraba la llegada de los dioses que se habían marchado. Inicia el treceavo mes llamado <i>Tepelihuítli</i> . En este mes se honraba a los montes prominentes en donde se forman las nubes.
OCTUBRE	7 19 24 30	Virgen del Rosario. San Pedro de A. San Rafael Arcángel.	30 de octubre marca el fin del ciclo agrícola y el inicio de la cosecha en Chignautla. Anuncia la temporada de secas.	Inicia el catorceavo mes llamado <i>Quechullí</i> . Celebraban al dios Mixcóatl a quien le ofrendaban muchos esclavos muertos y la elaboración de armas.
NOVIEMBRE	1 2 8 11 Varia 22 28 30	Todos Santos. Día de las ánimas benditas. San Victorino. San Martín Caballero. San Judas Tadeo. Santa Cecilia. San Esteban. Concluye el mes de las Ánimas benditas.		Inicia el quinceavo mes llamado <i>Panquetzaliztli</i> . Se celebraba al dios Huitzilopochtli. Inicia el dieciséisavo mes llamado <i>Atemoztli</i> . Se celebraba a los dioses de la lluvia porque en este mes ya se comenzaba a dar muestras de la lluvia. Se hacía penitencia a los <i>tlaloque</i> .
DICIEMBRE	8 12 18 21 24 Varia 25 26	Inmaculada Concepción. Virgen de Guadalupe. San Ausencio. San Severino. Nacimiento de Nuestro Señor Jesucristo. Niño de la Cruzada (Catequistas). Niño de la Cruzada (Catequistas). Virgen del Rosario.	Solsticio de invierno.	Inicia el diecisieteavo mes llamado <i>Tititli</i> . Se celebraba a <i>Imalatecuhtli</i> .

BIBLIOGRAFÍA

“Matrícula de tributos” comentarios, paleografía y versión de Víctor M. Castillo Ferreras en *Historia de México*, Tomo II, Ed, Salvat, México, 1974, p.523-588 ils.

Aparicio Gozález, Camerino, *De campesino a campesino, un método para cultivar la vida y la esperanza desde la visión y experiencia indígena totonaca náhuatl*. 1era Edición, México, SEDEPAC (Servicio, Desarrollo y Paz A.C.) p.33. ils.

Báez Cubero, Lourdes, “*Mo’patla intlacawalle*: El banquete en Todos Santos. Formas de reciprocidad y redistribución entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla” en *Procesos de escenificación y contextos rituales*, México, UIA, P y V, 1996, p.255-269

Báez, Lourdes, *Nahuas de la Sierra Norte de Puebla*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, México, 2004, 39p., mapas. Ils., tabs. (Pueblos Indígenas del México Contemporáneo)

Broda, Johanna “La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica” en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, coord.,Johanna Broda y Félix Báez –Jorge., 1era Ed., México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 165-237, ils.

Broda, Johanna y Félix Báez –Jorge, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México.*, Introducción de J. Broda,1era Ed., México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, 2001.

Burdi, Patrizia, “Los tiempos de la fiesta. Estructura ritual y valencias simbólicas del culto a Santiago Matamoros (Sierra Norte de Puebla)” en *Procesos de escenificación y contextos rituales*. Coord. Ingrid Gaust, U.I.A., P v V., 1996, pp. 174-204. tabs.

Camacho Espinoza de los Montero, María del Carmen “La prácticas curativas en el cerro” en *Tanauatiani. El mensajero en Chignautla*, Diciembre 2006, p.9-10

Méndez Granados, Diego “Percepciones en torno al agua” en *El agua en la cosmovisión y terapéutica de los pueblos indígenas de México*, 1era Edición, México, 1999 I. N. I., ils. p. 15-37

Castro Pérez, Francisco y Ligia Rivera Domínguez, *Atlxoxouhquican. La tierra de los axalapascos encantados*, México, 2006, SEDESOL, BUAP, p.X., p. 102., ils., tabs.

De Wolf, Paul *Diccionario español-náhuatl*, UNAM, México, 2003, 841pp.

Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Carmelo

Díaz, Augusto “Chignautla y [el] Día de Muertos” en *Tanauatiani. El mensajero en Chignautla*, Noviembre 2006, p.13

Durán, Fray Diego de, *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme*. 2vol. Ed. CONICULTA, México, 2002, 293 pp. ils. (cien de México)

Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, tr., Luis Gil Fernández, Ramón Alfonso Díaz Aragón, México, Editorial Paidós, 1998, p. 185. (Paidós orientalia; 57)

Eliade, Mircea, *Tratado de historia de las religiones*, tr., Tomás Segovia, México, Era, 1972, p.462

Epistolario de la Nueva España, 1505-1518. Recopilado por Francisco del Paso y Troncoso, México, Antigua librería Robredo, Tomo VIII, p. 152-153 (Biblioteca histórica mexicana de obras inéditas, segunda serie, 16)

Eroza Solana, Enrique “El agua en los mitos de origen y en los mitos del diluvio” en *El agua en la cosmovisión y terapéutica de los pueblos indígenas de México*, 1era Ed., México, 1999, I.N.I. pp.39-66.

Espinosa de los Monteros, María del Carmen Camacho, “Leyenda del Chignautla” en *Tanauatiani el mensajero en Chignautla*, Diciembre 2006, p.4-6

Fernández, Adela, *Diccionario ritual de voces nahuas. definiciones de palabras que expresan el pensamiento mítico y religioso de los nahuas prehispánicos*. Ed. Panorama, México,, 1985, 182 pp.

Fortino, Ángel León, *Tradiciones y costumbres de Chignautla*, s.p.i. 86p., ils., mapas.

García Martínez, Bernardo, “La creación de Nueva España” en *Historia General de México*, México, El Colegio de México, 2002, p.235-308

García Martínez, Bernardo, *Los pueblos de la Sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, El Colegio de México, Centro de estudios Históricos, México, 1987, 424p., mapas, ils., Tabs.

García Rodrigo, Faustino, “Chignautla, el origen de su nombre” en *Tanauatiani el mensajero en Chignautla*, Noviembre 2006, p.3-6

Gerhard, Peter, *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*, México, 2000, 495 pp. ils. mapas.

Good Eshelman, Catharine, “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*. 1ra Ed., México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, 2001, p.239-297., ils., mapas.,

Gurría Lacroix, Jorge, “La conquista de México” en *Historia de México*, Tomo V, Ed, Salvat, México, 1974, p.953-976, p.964.

Lenkesrdorf, Gudrun, *República de Indios: Pueblos mayas en Chiapas siglo XVI*, 1era ed., México, UNAM, IIF, 2001, 321p., Mapas, tabs. p.

León-Portilla, Miguel, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, Prólogo de Ángel María Garibay K., 10ª. edición., México, 2006, UNAM., Instituto de Investigaciones Históricas, 461p. ils.

Lombardo Toledano, Vicente, *Geografía de las lenguas de la Sierra de Puebla, con algunas observaciones de sus antiguos y actuales pobladores*, UNAM, México, 1931, 47p. ils., mapas, tabs.

López Austin, Alfredo, *Tamoanchan y Tlalocan*, 1era ed., México, 1994, 261p., ils., (Sección de obras antropológicas)

Luppo, Alessandro “La cosmovisión de los nahuas de la Sierra de Puebla” en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, 1ra Ed., México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 335-389. ils. tabs. (Biblioteca mexicana. Serie historia y antropología)

Magaloni Kerpel, Diana, “Imágenes de la conquista de México en los códices del siglo XVI. Una lectura de su contenido simbólico”, UNAM. *Anales del instituto de Investigaciones Estéticas*, Núm. 82, 2003, p.5-45

Mendoza M., Alejandro, *Historia de un pueblo. Tlatlauquitepec*, México, Secretaría de Cultura de Puebla, CONACULTA, 2005, 271p. ils., tabs.

Molina, Alonso fray, *Vocabulario En lengua astellana y mexicana y mexicana y castellana*. Ed. Facsimile. Estudio preliminar de Miguel León-Portilla. 3ra. Ed. Porrúa, México, 1992, 162ff. (Biblioteca Porrúa)

Muñoz Camargo, Diego, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, Edición de René Acuña, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, Gobierno del Estado de Tlaxcala, 2000, 337p. ils.

Nutini, Hugo G. y Barry L. Isaac, *Los pueblos de habla náhuatl de la región de Tlaxcala y Puebla*. Tr. Antonieta S.M. Hope, Instituto Nacional Indigenista y Secretaría de Educación Publica, México, 1974. p. 463 ils. mapas.

Olazo García, José Luis, *Teziutlán. Historia y tragedia*, México, Ed. Ducere Secretaría de Cultura, Puebla, BUAP, 2000, 261p., ils. tabs.

Olivares, Inocencio Andrés, “Medicina natural en Chignautla. Un misterio de la medicina natural” en *Tanauatiani, el mensajero en Chignautla*, Noviembre, 2006, p.15-16

Palacios, Enrique Juan, *Cultura Totonaca. El Totonacapan y sus culturas precolombinas*. Ediciones Encuadernables, México, El Nacional, 1942, 196 p., mapas. Ils., (Serie Culturas Precortesianas)

Peñañiel, Antonio, *Nombres geográficos de México*, 2ª. Ed., Cosmos, México, 1977, 261pp. ils

Ramírez Ruiz, Marcelo y Federico Fernández Christlieb, “La policía de los indios y la urbanización del altepetl” en *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI*, México, FCE, Instituto de Investigaciones Geográficas e la UNAM, p114-167 ils.

Ramírez Ruiz, Marcelo, “Ñuundaá-Texupan: lugar del azul” en *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, Instituto de Geografía de la UNAM, p.350-421, ils., mapas.

Ramírez Ruiz, Marcelo, “Territorialidad, pintura y paisaje del pueblo de indios” en *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, Instituto de Geografía de la UNAM, p.168-227, p.204., ils.

Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala. “Relación de Xonotla y Tetela” Vol. II, Edición y Prólogo de René Acuña, UNAM, México, 1985, p. 484 (serie antropológicas, 59)

Reyes García, Cayetano, *El altepetl, origen y desarrollo. Construcción de la identidad regional náhuatl*, El Colegio de Michoacán, México, 2000, 269p. ils.

Reynoso Rábago, Alfonso y Taller de Tradición Oral del CEPEC, *El cielo estrellado de los mitos maceuales. La cosmovisión en la mitología de los nahuas de Cuetzalan, Puebla*. Prólogo de Pierre Baceugue, Vol. I, México, Universidad de Guadalajara, 238p., mapas.

Reynoso Rábago, Alfonso y Taller de Tradición Oral del CEPEC, *El cielo estrellado de los mitos maceuales. La cosmovisión en la mitología de los nahuas de Cuetzalan, Puebla*. Prólogo de Pierre Baceugue, Vol. II, México, Universidad de Guadalajara, 300p., mapas.

Robelo, Cecilio A. *Diccionario de Mitología Náhuatl*, Ed. Innovación, Vol. I, México, 1980, 147 pp.

Sáenz de Santa María, ed. México, Alianza, 1991, 971p. (Clásicos mexicanos)

Sahagún, Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España. Primera versión integra del texto castellano conocido como Códice Florentino*. Introducción, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, México, 1989, CONACULTA, Alianza, 2 vol.

Sánchez Reyes, Alfredo Armando “Enfermedades atribuidas al agua y las deidades acuáticas” en *El agua en la cosmovisión y la terapéutica de los pueblos indígenas de México*. 1ra Edición, México, 1999. I.N.I. pp. 89-101., tabs.

Secretaría de Gobernación y Gobierno del Estado de Puebla, *Los municipios de Puebla*, México, 1988, 1178 p., ils., mapas, graf. (Enciclopedia de los Municipios de México)

Segre, Enzo, *Metamorfosis de lo sagrado y lo profano. Narrativa náhuatl de la Sierra Norte de Puebla*, Compilador, Enzo Segre. 1era. Edición, México, Edición de Beatriz Quintanar y Daniel Díaz, INAH, 508 p., (Colección Divulgación)

Slade, Doren L., *Making the World safe for existence. Celebrations of the saints among the Sierra Nahua of Chignautla, México*, Ann Arbor The university of Michigan Press, 1992, 271p. ils., tabs., grafos., Mapas.

Tradiciones, cuentos, ritos y creencias nahuas. Compilador. José Barón Larios. México, Edición de David Maawad, Gobierno del Estado de Hidalgo, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Hidalgo. p.173 (Biblioteca hidalguense Arturo Herrera Cabañas. Serie Narrativa)

Trejo, Silvia *Dioses mitos y ritos del México antiguo*. 2da Ed. Secretaría de Relaciones Exteriores, Instituto Mexicano de Cooperación Internacional, Porrúa, 2004, 256p. ils.

Ventura Rodríguez, Rogelio, *Costumbres y tradiciones. Fiesta patronal de Chignautla, Puebla*, s.p.i. 32f., ils., mapas.

-Documentos de Archivo

1886, Archivo Municipal de Chignautla, Puebla, Exp. 23. ff.2-4

-Informantes nativos de Chignautla

Natividad Benito, 20 años.

Sr. Augusto Díaz, 31 años.

Sr. Epifanio Dionisio Hilario, 80 años.

Sr. Faustino García Rodrigo, 36 años.

Sr. Victoriano Díaz Hipólito, 69 años.

Sra. Eufemia Climaco Benito, 44 años.

Sra. Filiberta Tetel Ángel, 68 años.

Sra. María del Carmen Camacho Espinoza de los Monteros, 47 años.

Sra. Rodolfa Bautista Perfecto, 50 años.