



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

POSGRADO EN ANTROPOLOGÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS

LOS UMBRALES DE LA TIERRA: COSMOVISIÓN Y PERCEPCIÓN DEL ENTORNO BIOFÍSICO DENTRO DE UNA TRADICIÓN RELIGIOSA MESOAMERICANA.

T E S I S

QUE PARA OPTAR AL GRADO DE

MAESTRO EN ANTROPOLOGÍA

P R E S E N T A

JOSÉ ANTONIO SAMPAYO BARRANCO



TUTORA DE TESIS
DRA. JOHANNA BRODA PRUCHA

CIUDAD DE MÉXICO

2012



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

AGRADECIMIENTOS

La cristalización de la presente tesis de maestría ha recorrido un sendero donde muchos pasos han acompañado los mismos de quien escribe, algunas veces a tiempo, otras a ligeros destiemplos, algunas veces en trayectorias paralelas, otras en encuentros transversales. Sería imposible mencionar cada una de las personas que de un modo u otro, me brindaron su apoyo, confianza, experiencia y palabras de aliento como de crítica constructiva. Sin embargo hay otros tantos que sería impensable no mencionar.

En principio dedico este trabajo a mi padre, quien constituye mi más grande apoyo y fortaleza. Así también a la memoria de mi madre, quien hasta su último aliento, mantuvo la confianza en el camino que me ha traído hasta aquí, y cuya tumba marcó la ruta de regreso a casa, a la Sierra Norte de Puebla. A mis hermanos también agradezco y dedico esta obra, por mantener su cálido apoyo y ser comprensivos con las ausencias prolongadas.

Agradezco también a la dra. Johanna Broda por su pertinente instrucción, la pericia de su crítica, su admirable paciencia y aún más, por su calidez humana y fraternal apoyo en los momentos más oscuros del camino. A Carlo Bonfiglioli, maestro y gran amigo, fuente de inspiración cuya inquietud intelectual, me empuja siempre a construir nuevas preguntas. A don José Juan Guadalupe, gran luchador social por los derechos indígenas y ejemplar ser humano, quien me abrió las puertas al mundo nahua de la sierra. A don Juventino de Jesús, quien en cada relato me regalaba una llave para abrir nuevas puertas de la experiencia nahua del mundo. A los tiemperos de San Pedro Nexapa por seguirme brindando su confianza y conocimiento profundo del agua y de la tierra. A Ramses y Mariana por su consejo y compañía, así como a todos los colegas, compañeros y amigos que acompañan mis pasos en el camino.

Asimismo hago explícito mi agradecimiento al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) por la beca brindada durante el transcurso de los dos años de maestría, de igual manera que al Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica de la Universidad Nacional Autónoma de México (PAPIIT), proyecto IN402310, con cuyo apoyo a sido elaborada esta tesis.

ÍNDICE DE CONTENIDO

| | |
|--|-----------|
| Introducción..... | 9 |
| Los objetivos | 11 |
| Método de trabajo | 13 |
| Estructura de trabajo..... | 15 |
| Ritualidad del paisaje | 17 |
| | |
| I. Frente a la nube. La ritualidad del paisaje entre los especialistas de Nexapa | 23 |
| | |
| El trabajo de temporal | 31 |
| Espíritus de tiempo | 37 |
| Templos de la montaña | 45 |
| Los recodos del espiral | 85 |
| | |
| II. Bajo la oscuridad. La ritualidad del pasiaje entre los especialistas de Pochácatl | 89 |
| | |
| El intercambio y la alianza | 106 |
| Los dueños del Monte | 121 |
| Los umbrales del Ixistaco | 132 |

| | |
|--|-----|
| III. Rituales convergentes | 143 |
| Los tres ejes de la convergencia | 145 |
| Las disyuntivas | 161 |
| | |
| IV. Consideraciones finales. | 177 |
| El sustrato conceptual mesoamericano | 178 |
| El macro-tejido de una tradición | 180 |
| La praxis agrícola | 181 |
| Fin del sendero | 183 |
| | |
| Bibliografía | 187 |

Los Umbrales de la Tierra

Cosmovisión y percepción del entorno biofísico en una tradición religiosa nahua



Generación de nubes bajo los pies del volcán Iztaccíhuatl. 2011¹

¹ La totalidad de las fotografías expuestas a lo largo de todo el presente trabajo, son obra del autor a menos que se manifieste lo contrario de manera explícita.

“Sobre el Ser Humano pesa como imposición el pasado y el ambiente, y estos condicionamientos caracterizan su libertad.

...el clima y el paisaje constituyen momentos de la objetivación y autodescubrimiento de la subjetividad humana.”

Tetsuro Watsuji

I. INTRODUCCIÓN

El presente trabajo de investigación continúa una línea de inquietudes sobre la cosmovisión nahua contemporánea, trazo que tuvo su origen durante los primeros pasos de investigación en licenciatura, en los secos meses de febrero a mayo del 2003 cuando realizaba incipientes incursiones en la vertiente occidental y sur occidental de los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl. En busca de la ritualidad que dentro del paisaje llevan a cabo los campesinos de la región, en aquel entonces sólo había tenido noticias en la literatura etnográfica que de los años sesenta hasta ese momento se había elaborado respecto a la zona circundante a estas emblemáticas montañas del centro de México. En aquellos momentos mi inquietud principal estaba determinada por la posibilidad de encontrar en la ejecución ritual, y más aún en los elementos conceptuales que le daban sentido, las vetas de una manera de concebir “la naturaleza” que potencialmente proporcionara un ángulo distinto y quizá contrastante de “nuestras” propias maneras de concebir y aprovechar el entorno biofísico. Así, suponía que de abordar una nueva mirada cultural hacia el paisaje y los elementos del ecosistema, allanaría el camino para un cierto diálogo intercultural que permitiera una reflexión acerca de los procesos que acompañan la urbanización, el desarraigo territorial e identitario y la consecuente desvalorización del entorno ecológico.

Buena parte de aquellos presupuestos, se abandonaron unos y modificaron otros, a veces de manera sutil y otras tantas en forma vertiginosa. Tales cambios de sendero favorecieron la perspectiva histórica de aquella investigación entonces en proceso, así como el abandono de algunos presupuestos conceptuales que, por la incertidumbre

acerca de la pertinencia de su aplicación acrítica y la ambigüedad explicativa de los mismos, fueron a veces sustituidos cuando no se prescindió francamente de ellos. Por otra parte, también se dio comienzo a la exploración de algunas técnicas audiovisuales tales como la fotografía y el video, las que permitieron una rica reflexión al ofrecer la posibilidad del análisis detallado de los procedimientos rituales, así como del sentido otorgado a los mismos por parte de los especialistas que los ejecutan, esto, por medio del registro de entrevistas contextualizadas en los ámbitos de la vida cotidiana de los tiemperos de la región. De esta manera, el producto final de aquel momento fue doble: un video documental que rebasó en buena proporción el ámbito académico al que originalmente estaba destinado, y, por otra parte; la tesis de licenciatura desarrollada a la par del mismo (2007).

La experiencia audiovisual vivida durante la producción del video, desarrolla puntos en común con la elaboración de aquella tesis sin generar ningún tipo de interdependencia, mas proporcionando una nueva y enriquecedora perspectiva de análisis no suficientemente aprovechada en ese momento, permaneciendo junto con el acervo audiovisual excluido, como un recurso latente para un análisis de mayor envergadura. En este sentido, mientras el video documental permaneció en los límites de la divulgación antropológica enfocada a públicos menos familiarizados con dichos temas, el trabajo plasmado en la tesis, pese a haber profundizado más en el tema y corregido graves erratas del primero, pecó de muchas otras faltas influenciadas por el mismo, tales como: una excesiva generalización plasmada sobre todo en la extensa línea temporal a la que se recurrió para la explicación de un fenómeno contemporáneo; una moderada especulación al proponer un modelo de percepción climática y ecológica representada en el calendario mexicana y extrapolado al ciclo ritual contemporáneo; así como un cierto abuso en la paciencia del lector que tuvo la generosidad de revisar dicho trabajo, al someterlo a un capítulo (el mismo que presenta la especulación mencionada) y un apéndice que, si bien a mi parecer fundamentaban ciertos aspectos del discurso total, a la distancia me resulta evidente que requerían de un mayor análisis y desarrollo que en aquel momento rebasaban los límites del trabajo propuesto.

En tales circunstancias, y tratando de aprender de los errores, excesos y omisiones del pasado, la presente propuesta intenta recuperar mucha de la información que se empolvaba en el anaquel de lo omitido por la decantación hacia las generalidades, sometiéndola a revisión y reorganización para un estudio ciertamente más amplio que, no obstante, sigue siendo modesto. Esto, ya que se propone una comparación de dos regiones si bien geográficamente distantes, también hasta cierto punto emparentadas (como se verá a lo largo del presente trabajo) lingüística y culturalmente. Asimismo la perspectiva histórica que se utilizará, será meramente contextualizante para dar cuenta de las dos distintas realidades bajo estudio y su integración en los macro-contextos (redes) en donde se desarrollan de manera paralela bajo sus propios procesos.

Los objetivos

El propósito central de esta tesis no es presentar una descripción monográfica y sincrónica de los pormenores culturales entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, ni entre los campesinos de los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl, más aún, ni siquiera pretende hacer una profunda revisión histórica de cada caso, tratando de forzar el encuentro de equivalencias con un pasado colonial o prehispánico. Más allá de esto, lo que se pretende es el análisis inductivo que parta de dos hechos contemporáneos enmarcados en la ritualidad campesina de ambas zonas, entendiéndolos primero dentro de sus propios procesos y sus inmediatas particularidades geográfico-sociales, para después, en un paso siguiente, extraer los elementos más sustanciales que trasciendan dichas particularidades y permitan elaborar modelos de interpretación proclives a la comparación (primer cotejo) para ambas zonas bajo estudio. Una vez cotejados los modelos y extraídos los elementos que resulten más conspicuos e inmanentes en el más amplio marco de la ritualidad nahua, se regresará cada modelo a su contexto abriendo un nuevo marco de análisis que tome en cuenta la vinculación del fenómeno estudiado con los mas distintos factores de su contexto local y macro-contexto regional así como los procesos de cambio en los que se inserta. Esto último para permitir entrever las distintas

maneras de resistencia y los respectivos procesos de adaptación, que en ambos casos de estudio se han presentado frente a los embates externo e internos ante los que se reconfiguran para garantizar su existencia. Una vez captada la “profundidad de campo” de cada caso (valga la analogía con el término fotográfico), se llevará a cabo un segundo cotejo que permita concatenar a los mismos desde una perspectiva diacrónica.

Con base en lo anterior, los objetivos que guiarán la selección de caminos y veredas en el viaje que aquí se emprende pueden ser presentados en tres aspectos generales:

- En primer lugar, el interés fundamental de la presente investigación se enfoca en el estudio de la conceptualización del <<Paisaje/Entorno Biofísico>>¹ en su compleja interacción con la ritualidad y el trabajo agrícola, ámbitos en los cuales se expresa de manera muy particular y con los cuales se retroalimenta. La selección de los mismos es completamente arbitraria y basada en los intereses personales de la investigación, esto ya que existen otros ámbitos en los que dicha percepción también se expresa, algunos de los cuales serán revisados someramente en este trabajo. Ejemplo de lo anterior puede ser la compleja concepción del cuerpo humano en el ámbito terapéutico (salud/enfermedad), la cacería y la recolección, entre algunos otros que serán francamente dejados fuera por limitaciones de tiempo y espacio.
- Se considera necesario poner especial atención a la interrelación del trinomio anterior (*conceptualización, ritualidad y trabajo agrícola*) con el contexto en el que se circunscribe de manera local, poniendo de relieve algunas de las interconexiones más notables, por ejemplo en los ámbitos político, religioso, educativo y social. De esta manera se puede obtener una mejor perspectiva sobre el peso que tiene el fenómeno bajo estudio dentro de las localidades en donde se lleva a cabo. Asimismo, dicha contextualización será fundamental para un posterior ejercicio comparativo.

¹ Este binomio conceptual y otros conceptos fundamentales como el de cosmovisión, serán discutidos con mayor profundidad al final del presente apartado.

- La comparación de dos estudios de caso como procesos independientes (Volcanes – Sierra Norte de Puebla), cuyo devenir histórico relativamente común visto desde un panorama general mesoamericano y post-mesoamericano, ofrece elementos potenciales para un fructífero análisis comparativo donde la extracción de elementos rituales comunes reconfigurados en contextos disímiles y paralelos, permite una apreciación más holística de las percepciones culturales nahuas, así como de las estrategias de resistencia y adaptación de que se echa mano ante los embates de la aculturación globalizada.

Método de trabajo

El método de investigación seguido se puede plantear básicamente en tres etapas: la primera, dedicada a la organización del material recopilado de la zona de los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl así como su enriquecimiento por medio de posteriores visitas a la zona, del mismo modo que por la ayuda de algunos colegas que han continuado pesquisas acerca del culto a la montaña en dicha región y que amablemente me han compartido algunos de sus datos y experiencias y a quienes estoy ampliamente agradecido.² En este periodo, se revisaron muchas páginas del material transcrito de entrevistas realizadas a tiemporos de la región y otro tanto sin transcribir en formato de audio y video, así dentro de este último se pueden incluir más 50 horas de grabación en video que en su momento fue la materia prima para el video documental “Allende los Volcanes”,³ pero que en el filtro de la edición del mismo, únicamente recuperó una hora de dicho acervo dejando fuera una cantidad impresionante de valioso material, que sólo hasta este momento se recuperó. A partir de toda esta reorganización de datos, se realizó la construcción de un modelo interpretativo de integración <<ser humano – entorno biofísico>> para la zona de los volcanes, el cual posteriormente sería confrontado con el producto de la investigación en la Sierra Norte de Puebla.

² En particular Ramsés Hernández y Mariana Rivera.

³ Sampayo, Hernandez y Zafra, 2005.

La segunda etapa se enfocó en el trabajo de campo con los nahuas de Ahuacatlán en la Sierra Norte de Puebla, de tal manera que la pesquisa siguió tres ejes conductores esenciales: la *ritualidad del paisaje*; la *prosopopeya*⁴ del mismo plasmada en las narrativas locales, en la que a través de sueños, relatos míticos fundacionales o de encuentros entre humanos y no-humanos se expresa la agencia inmanente al entorno y los fenómenos que lo dinamizan; así como los distintos *ámbitos de praxis*, particularmente el trabajo agrícola, en el que se integran los perceptos básicos del entorno, las concepciones heredadas culturalmente y actualizadas a partir de la interacción con este último, así como las representaciones manifiestas tanto en el ritual como en la narrativa.

Al mismo tiempo que se hacia esta búsqueda, se llevaba a cabo un levantamiento y registro de imágenes (fotografía y video) con miras a un ejercicio de interpretación colectivo de dichas representaciones en el que participen activamente los mismos actores sociales involucrados, y que además incrementara el acervo ya recopilado para la elaboración de nuevas cápsulas audiovisuales como herramienta gráfica para la presentación de los resultados obtenidos, así como la de un nuevo proyecto documental que permitiera rebasar los límites académicos para la divulgación del trabajo, especialmente en las comunidades involucradas cerrando así el círculo de intercambio entre la comunidad y el antropólogo. Sin embargo esta parte quedará pendiente esta vez para los siguientes pasos que vendrán con el cierre de este trabajo de investigación.

Una vez recopilado el conjunto de datos de campo, sobrevino una tercera etapa de repliegue, en la que se procedió a la organización de los datos y la construcción de un modelo interpretativo para dar cuenta de la interacción ritual entre el ser humano y su entorno biofísico, la narrativa y el trabajo agrícola, para el caso específico de los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Una vez terminada la construcción se hizo un primer cotejo de los dos modelos, confrontando los elementos comunes entre un caso y otro, así como sus características de interacción con los elementos disimiles propios de cada contexto particular. Después de este primer cotejo los modelos fueron reinsertados en su contexto

⁴ f. *Ret.* Figura que consiste en atribuir a las cosas inanimadas o abstractas, acciones y cualidades propias de seres animados, o a los seres irracionales las del hombre. R.A.E. Vigésimo segunda edición.

local con el fin de establecer los vínculos necesarios de interacción con el conjunto de la sociedad en donde se insertan, donde se dan a través de distintos ámbitos tales como el económico, el religioso, el político, etcétera, siendo el objetivo de esta reinscripción, ver la ritualidad resistiendo de esta forma los embates externos propios de la injerencia que desde distintos sectores interviene en los procesos rituales de cada caso de estudio. Terminada esta contextualización a nivel local se procede a un segundo cotejo de ambos modelos ahora contextualizados.

Así, desde una perspectiva amplia y en esta ocasión diacrónica a corto plazo (pues se sujetará a la historia oral), se pueden obtener del ejercicio comparativo datos importantes sobre los procesos de cambio de la ritualidad, el trabajo agrícola y la narrativa como representaciones en que se manifiesta de manera más nítida la percepción del ser humano y el entorno biofísico entre dos tradiciones si bien paralelas, no obstante con elementos medulares convergentes.

Estructura de trabajo

En la segunda parte del presente apartado se presenta una breve introducción sobre los conceptos clave que nos permitan entender la ritualidad del paisaje en su conjunto, así como del enfoque utilizado para la descripción y análisis de los datos etnográficos. Para esto es precisa una revisión del trabajo de otros autores sin el cual ningún avance de la presente investigación podría haber sido posible. Al respecto cabe decir que el presente estudio parte de la validez del concepto de Mesoamérica (tomando en cuenta la unidad y diversidad del mismo) y pretende hacer un balance de las diferencias y similitudes (por medio de un doble análisis comparativo) de dos contextos cultural y lingüísticamente emparentados, aunque bajo dos realidades históricas y geográficas distintas. Así, se presenta el caso de los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl, con campesinos y especialistas rituales si bien ya no hablantes del náhuatl, resultan los herederos de una cultura indígena no olvidada, sino actualizada a través del ritual. Por otra parte se aborda

el caso de los nahuas de Ahuacatlán (Sierra Norte de Puebla) en quienes se presentan de manera especular datos proclives a la comparación de ambos casos de estudio. Considero que el estudio comparativo de los elementos más relevantes dentro de la cosmovisión y percepción del entorno en ambas sociedades, resulta pertinente y aportaría elementos para la reflexión acerca del concepto de Mesoamérica y su aplicación en la etnografía contemporánea.

A partir de los datos obtenidos en pasadas temporadas de campo, en el segundo apartado: *“Frente a la nube”*; se presenta un breve análisis de la concepción entre especialistas litúrgicos de los volcanes (*tiemperos*, *graniceros* o *tlatlazquis*⁵) respecto a dos distintos ámbitos del mundo (ecúmene/anecúmene)⁶, los umbrales que interconectan a éstos y los seres que fluctúan y transitan a través de los mismos. Partiendo de un recorrido a través de aspectos generales de las dinámicas de *interacción* y *tránsito* dentro del ritual de petición de lluvias, al mismo tiempo que revisando elementos de la narrativa local donde emergen las prosopopeyas que otorgan agencia y volición a los elementos del entorno biofísico, se presenta la elaboración de un modelo sintético que dé cuenta de la concepción patente del entorno biofísico (paisaje y fenómenos meteorológicos), del ser humano, y de la manera en que ambos aspectos se integran dentro de distintos ciclos complementarios (vida/muerte, lluvias/secas, etc.). De esta manera, la exposición se organiza siguiendo tres ejes: a) *el trabajo de temporal*, en donde se exponen los elementos fundamentales de la ritualidad local llevada a cabo en el paisaje, así como las características de la interacción ritual que se manifiesta en la celebración de “las floreadas de mayo”; b) *tiemperos y espíritus de tiempo*, en donde se presenta la compleja interacción que el grupo de especialistas locales realiza con entidades no-humanas, relaciones de alianza imprescindibles y sin las cuales resultaría impensable el *trabajo de temporal*; y c) *templos de la montaña*, sección en la que se presentan las características

⁵ “Aquel o aquella que arroja” (Siméon, 2002).

⁶ Términos adoptados de Alfredo López Austin, seminario “La construcción de una visión del mundo I y II” IIA-UNAM, 2009.

geomorfológicas de una selección de espacios rituales insertos en la montaña, en donde adquiere vida la ritualidad del paisaje entre los tiemporos de San Pedro Nexapa.

Siguiendo los mismos ejes conductores (ritualidad, prosopopeya y praxis) los cuales guiaron las pesquisas en campo, en el tercer apartado: “*Bajo la oscuridad*”, se presentarán si bien bajo distintos títulos, pero siguiendo una estructura similar de exposición, los aspectos que envuelven la ritualidad del paisaje entre los nahuas de Pochácatl en la Sierra Norte de Puebla. De tal manera, la exposición se organiza de la siguiente manera: a) *El intercambio y la alianza*, que cubre los aspectos relacionales de la ritualidad del paisaje llevada a cabo a través de las mayordomías de la Sta. Cruz; b) *Los dueños del monte*, en donde nuevamente la prosopopeya emerge de la narrativa local estableciendo las distintas subjetividades que entrarán en juego dentro de los rituales de *tipetlapaloliz*, estableciendo también los ejes de intercambio ritual; y c) *Los umbrales del Ixistaco*, en donde se llevará a cabo una revisión en términos detallados de los espacios rituales insertos en el paisaje circundante de Pochácatl.

En esta estructura de exposición, ambos apartados proporcionan las bases para que en el cuarto apartado: “*Ritualidades convergentes*”, se lleve a cabo respectivamente el ejercicio comparativo de las convergencias en los ámbitos de la ritualidad, la prosopopeya y los umbrales de la tierra, entendidos estos últimos como elementos del entorno biofísico que dinamizan la conceptualización en torno a la ritualidad. Asimismo, aparte de la comparación de las convergencias, se hace un cotejo de las disyuntivas, producto de las dinámicas internas que cada caso de estudio presenta en relación a su contexto sociocultural particular.

La ritualidad del paisaje

Desde una mirada retrospectiva, las últimas décadas de la etnografía mexicana han estado notablemente marcadas por el concepto de “cosmovisión”, plataforma de gran amplitud explicativa sobre la cual se han construido profundas hipótesis a su vez

interrelacionadas con resultados de disciplinas diversas como la Historia, la Etnohistoria, la Arqueoastronomía, etcétera. En este sentido, el desarrollo del concepto de “cosmovisión” a lo largo de la etnografía mexicana, ha tenido ciertos vaivenes y tomado diversos cursos en la última mitad del siglo XX y principios del XXI, tal como refleja la exhaustiva revisión que hace Andrés Medina del concepto (2001). De acuerdo con el autor, las tendencias principales lo han estudiado a través de las *concepciones* del cuerpo humano (nahualismo), de los rituales agrícolas y de la estructura del universo. Así, entre las aportaciones más significativas sobre el concepto de cosmovisión, tenemos por una parte aquella que lo identifica como “un sistema de representación simbólica” (Broda, 2001b:17) a partir del cual se construye “una visión estructurada 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” (Ídem: 16). A decir de Johanna Broda, dicho sistema de representación simbólica se circunscribe al concepto más amplio de la religión en donde constituye “el ámbito de las ideas”.

Otra de las aportaciones más relevantes en esta corriente es aquella que concibe a la cosmovisión como el “conjunto articulado de sistemas ideológicos relacionados entre sí en forma relativamente congruente, con el que un individuo o un grupo social, en un momento histórico pretende aprehender el universo” (López Austin 2004:20), en donde “un sistema ideológico se caracteriza como un conjunto articulado de elementos ideológicos delimitados por particulares formas de acción sobre un particular ámbito del universo” (Ídem:18). Cabe destacar que desde esta perspectiva, es la cosmovisión la que funge como marco general en el cual se circunscriben ámbitos como el de la religión, la magia y la mitología, mientras que en la perspectiva anterior es la religión la que funciona como categoría global que abarca ámbitos tan distintos como el de las instituciones, los actos, las creencias y las ideas (cosmovisión). No obstante la categórica diferencia entre una perspectiva y otra, el carácter de ambas coincide en la explícita referencia que se hace a los aspectos intelectuales e intangibles del ser humano, a los cuales el investigador en la práctica, sólo puede tener acceso por medio de *representaciones* plasmadas de manera concreta en los vestigios materiales, documentos, ejecuciones rituales (actos) o incluso en

la narrativa misma de los interlocutores del etnógrafo. De tal manera podemos encontrar en los autores antes mencionados (cf. Broda y Lopez Austin) a quienes debemos las formulaciones conceptuales más consistentes dentro de esta corriente teórica, interesantes propuestas en donde la “agricultura” y “los ciclos de la naturaleza” (en tanto condiciones materiales) se sitúan como eje rector que da pauta a la conformación de la cosmovisión mesoamericana, teniendo en los trabajos de ambos investigadores, trazos de la dialéctica inherente a los procesos de conceptualización que componen la dimensión ontológica de las sociedades que estudiamos, en interrelación con las condiciones materiales en las que éstas construyen su historia a través de la praxis.

Como ya se ha mencionado líneas arriba, en las vertientes de los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl y en la Sierra Norte de Puebla como en muchas otras regiones indígenas del país, se ha mantenido hasta nuestros días pese a los tortuosos procesos históricos, una compleja ritualidad de evidente referencia agrícola, en la que se integran las nociones que sobre el paisaje y los ciclos de renovación de la vida, se tienen entre algunos grupos campesinos de la región.

Los especialistas que ejecutan dicha ritualidad, conocidos en los volcanes como “*tiemperos*” o “*graniceros*”, son personas a quienes se atribuye la capacidad de control y propiciación de los fenómenos meteorológicos, principalmente aquellos relacionados con el bienestar de los campos de cultivo. Asimismo son los encargados de llevar a cabo cada año “*las floreadas*”, rituales cuya finalidad última es la de propiciar temporales benéficos para el cultivo agrícola en los campos de labor, así como la renovación vegetativa extensiva a los montes que circundan los poblados, y de los cuales, se obtienen insumos para la vida cotidiana como la leña, los hongos alimenticios y plantas medicinales, entre muchos otros. Asimismo, los nahuas de Ahuacatlán en la Sierra Norte de Puebla organizados en mayordomías y por medio de especialistas conocidos como *tlamat* o *tlatoskaltametl*, se llevan a cabo rituales en los que se propicia la fertilidad de las sementeras para el correcto desarrollo de las labores agrícolas.

Las actividades de estos personajes *sui generis* se concentran en lo que aquí llamaremos *ritualidad del paisaje* y que a su vez, para fines de análisis, se pueden dividir en tres conjuntos intrínsecamente relacionados entre sí, a) rituales de propiciación de lluvias y fertilidad, así como de agradecimiento de temporal y cosechas; b) curación/adivinación, y c) propiciación y control de meteoros. Si bien buena parte de estos conjuntos de actividades tiene expresión en el ámbito de la ritualidad doméstica, es en el paisaje y en los eventos meteorológicos (como se irá viendo a lo largo de este trabajo) de donde obtiene sus principales referentes conceptuales. Al hablar de *la ritualidad del paisaje* no se pretende de ninguna manera una innovación conceptual de tipo alguno, con este término nos referimos concretamente a la *ejecución práctica* de rituales en locaciones insertas en el paisaje circundante de las comunidades indígenas y campesinas que se abordarán a lo largo de este trabajo. Dicha ritualidad puede ser mejor entendida en su plenitud, si la ubicamos dentro de un conjunto más amplio de estudios sobre el “paisaje ritual”, cuya investigación ha concentrado el esfuerzo interdisciplinario de notables investigadores, principalmente en las dos últimas décadas. De los estudios mencionados, sobresale la corriente impulsada originalmente por Johanna Broda, David Carrasco, Anthony Aveni y Philip Arnold⁷ quienes a través del método interdisciplinario abordaban desde la historia, la etnohistoria, la arqueología, la arqueoastronomía y la historia de las religiones fundamentalmente, el estudio del paisaje ritual referente a las sociedades indígenas prehispánicas y coloniales. De manera complementaria, otros investigadores se fueron sumando a este esfuerzo colectivo cubriendo la parte contemporánea de la ritualidad inherente al paisaje en las actuales sociedades indígenas y campesinas de México, entre ellos podemos mencionar a Catharine Good, Lourdez Báez, Beatriz Albores y Julio Glockner⁸ por citar solo algunos ejemplos.

Siguiendo a Johanna Broda (1997:130), entendemos el “paisaje ritual o ceremonial” como el “paisaje culturalmente transformado” dentro del que se encuentran lugares de culto en donde se reflejan ideas de la cosmovisión indígena y campesina local, y donde a

⁷ Cfr. Broda 1987, 1991a,b, 1993, 1996, 1997, 2003; Carrasco 1991; Aveni 1991; Arnold 1986,1991,1999.

⁸ Cfr. Good 2001a, 2001b; Báez 2004; Albores 2003; Glockner 1996, 2000, 2001a, 2001b, 2003.

su vez, se plasman tales conceptos en el entorno biofísico, lugares a partir de los cuales se interactúa directamente con los fenómenos del medio ambiente. Cabe agregar que dicha transformación cultural del paisaje se lleva a cabo en términos tanto materiales como simbólicos, y es a través del ritual en que se establecen las fronteras de interacción entre el ser humano y su entorno biofísico ya que como dice la autora en otra parte, “los ritos llenan el paisaje de vida y definen los límites de los espacios culturales” constituyendo así el *paisaje ritual* (Broda 2001a:322).

Estos sitios de la naturaleza se convirtieron en lugares de refugio en donde se han conservado importantes elementos de identidad colectiva a través del tiempo. [Sin embargo] ...no se trata de remanentes congelados en el pasado sino de elementos que se encuentran en un continuo proceso de reelaboración simbólica y que hoy en día forman parte orgánica de la religiosidad popular indígena. El vínculo entre la cosmovisión, el ritual, la observación de la naturaleza y las condiciones del medio ambiente continua vigente en la actualidad dentro de un accidentado territorio marcado por infinidad de montañas y por condiciones climáticas contrastantes (Ibídem).

De esta manera podemos entender mejor la ritualidad del paisaje como práctica concreta y (en nuestro caso) etnográficamente verificable, en la cual, los conceptos más profundos de la cosmovisión encuentran referentes tácitos en el entorno biofísico.

Una vez aclaradas tales premisas conceptuales y de enfoque, podemos emprender el recorrido etnográfico entre nubes y montañas que nos inserta en las complejas dinámicas de la ritualidad, a través de la cual, se mantienen el orden del cosmos y los ciclos estacionales en los cuales se desarrolla la vida de los pueblos, de aquellas sociedades que conocen el lenguaje de la tierra expresado a través de su agencia⁹. Donde las cruces, los

⁹ Con este término entiendo la parte activa de un ser (existente) en el mundo. Facultad volitiva que en muchas sociedades indígenas de Mesoamérica y del orbe entero, a diferencia de los postulados comunes de

nubarrones y los relámpagos constituyen una expresión metonímica de la fuerza espiritual que sostiene el mundo.

la ciencia y de las epistemologías que sostienen la cosmovisión de las sociedades modernas; no solamente es atribuible a los seres animados, (humanos, animales e incluso vegetales) sino también a los sucesos meteorológicos, a los instrumentos de trabajo o de uso doméstico, la parafernalia litúrgica, los elementos del paisaje o formaciones geomorfológicas específicas dentro de los espacios rituales. La agencia en este sentido, se extiende a prácticamente todo el mundo conocido y conceptualizado dentro de las ontologías indígenas, a través de la praxis.

I. FRENTE A LA NUBE.

La ritualidad del paisaje entre los especialistas de Nexapa



Foto 1. Estribación del volcán Iztaccíhuatl, 2010.

“Y para que no granice, para que no sea granizada, para que no sea muerta por el granizo la mata de maíz, entonces empujan [las nubes], las ahuyentan los arrojadores del granizo, los arrojadores de la lluvia.”

Códice Florentino, L. VII, cap. VI¹⁰

¹⁰ Extraído de Bonfil Batalla (1995:239)

Gran parte de la República Mexicana está surcada por distintos sistemas montañosos que le otorgan una rica diversidad biológica, climática y en cierto sentido también cultural, ya que los relieves orográficos han determinado a lo largo de la historia humana las rutas de contacto interétnico entre regiones culturales vecinas. Uno de los sistemas montañosos más emblemáticos es el denominado Sistema (o Eje) Volcánico Transversal, que divide el territorio nacional trazando una línea longitudinal desde Nayarit y principalmente de los grandes volcanes del occidental estado de Colima, hasta el Pico de Orizaba en el oriental estado de Veracruz. En su interior se encuentra una cordillera volcánica alguna vez denominada como Sierra Nevada y que, trazando de norte a sur la geografía del altiplano central se extiende desde el monte Tláloc en el norte, hasta llegar al volcán Popocatepetl en el extremo sur, pasando por los volcanes Telapón, Papayo y el edificio volcánico conocido como Iztaccíhuatl. Esta sierra montañosa funge como frontera natural de los estados de México, Tlaxcala, Morelos y Puebla en el centro de la República Mexicana, y es a su vez, una de las mayores fuentes de agua dulce en la región, y una de sus más importantes reservas ecológicas, ya que de ella se derivan invaluable servicios ambientales en beneficio directo de las sociedades humanas circundantes.

En sus elevadas cimas, esta sierra captura y condensa los vientos húmedos provenientes principalmente del Golfo de México, generando los densos nubarrones del periodo de lluvias (mayo-octubre) que a su vez, nutren los cada vez más amenazados (cuando no francamente extintos) glaciares de las cumbres del Iztaccíhuatl y del Popocatepetl. De esta manera la infiltración del líquido en las porosidades de las rocas y arenales en la zona alpina de estas montañas, permiten la proliferación de ricos y diversificados ecosistemas en los distintos rincones y altitudes de la sierra, a través de una extensa red de manantiales y arroyos que surcan cañadas y barrancas y a su vez apuntalan la exuberancia de la vegetación y la rica fauna de la región.

La región que aquí se presenta como primer espacio de nuestra investigación se ubica en la zona occidental y sur occidental de los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl principalmente en el municipio mexiquense de Amecameca.

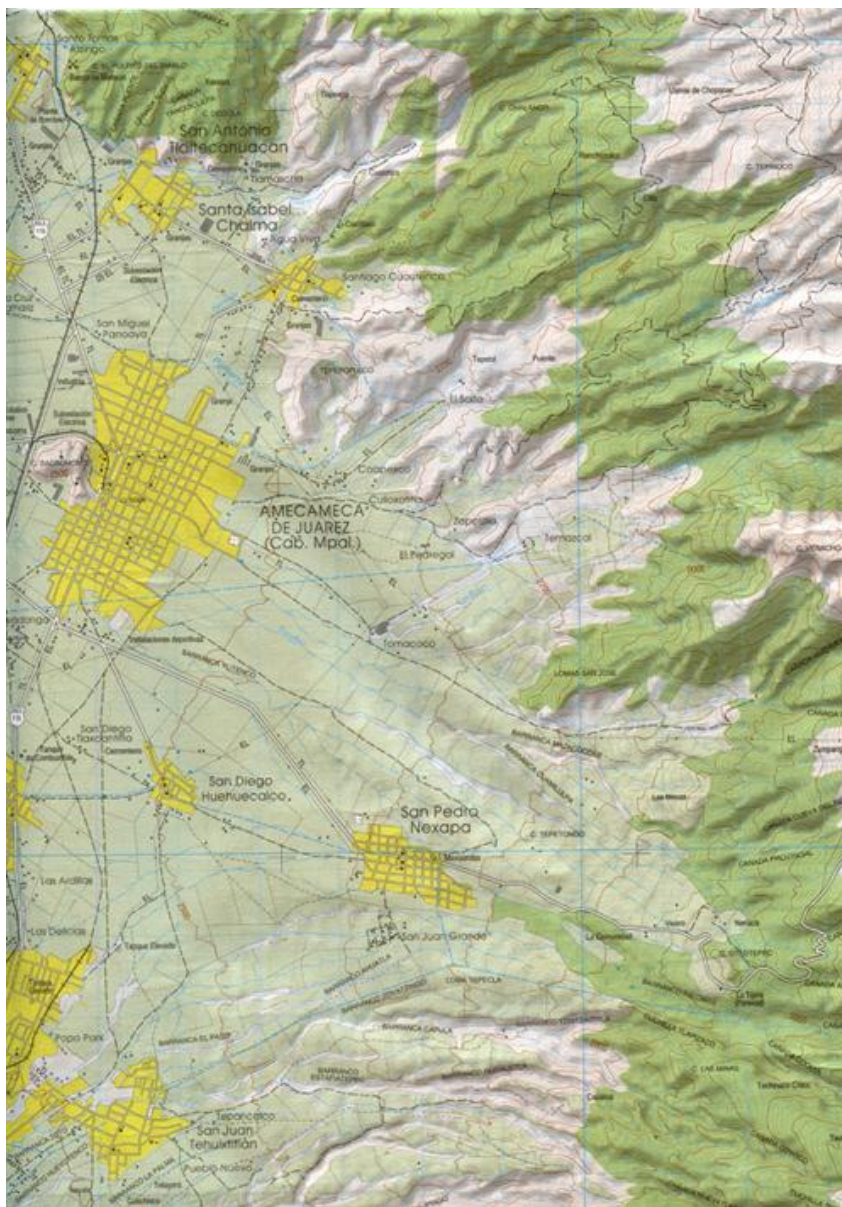
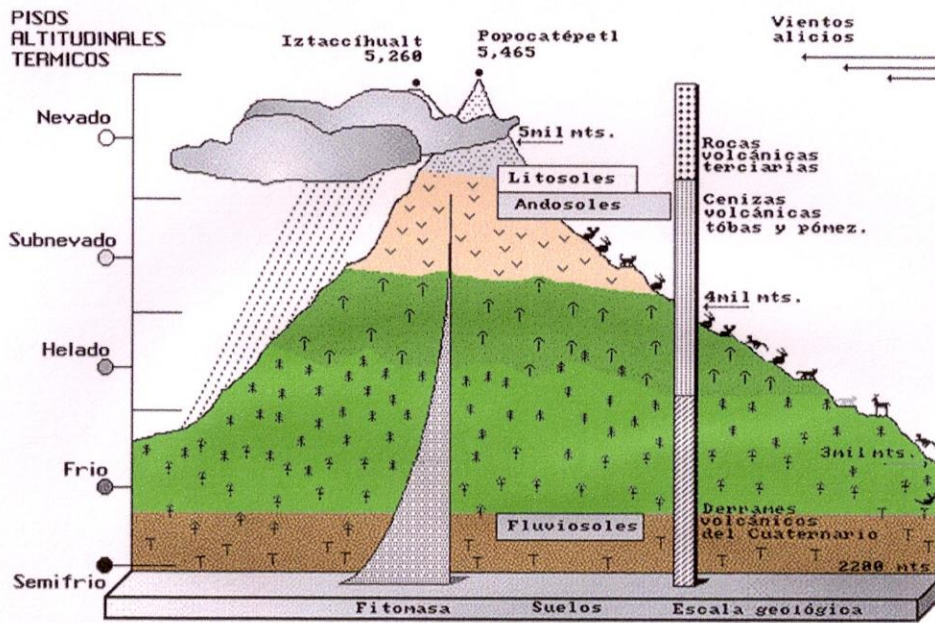


Figura 1. Amecameca y San Pedro Nexapa. Carta topográfica INEGI

Hoy en día, la zona de estudio comprendida en la región occidental de los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl cuenta con variados ecosistemas que sustentan una rica

diversidad biológica, así como un amplio abanico de recursos materiales dispuestos para el aprovechamiento diario de las comunidades aledañas a los volcanes. Además de esto también genera una variada cantidad de servicios ambientales cuyo beneficio rebasa las comunidades locales y se extiende hasta los valles circundantes con una mucho mayor urbanización. Tales servicios ambientales son la captura de carbono por parte de las masas forestales, la recarga de acuíferos, o la generación y retención de suelos ricos en materia orgánica, entre otros.

Entre los distintos ecosistemas que podemos encontrar en la región, es pertinente enumerar de abajo hacia arriba (conforme al nivel de altura) los siguientes: *bosques mixtos de pino-encino* que alguna vez proliferaron entre los 2350-2600 msnm y que tienen la característica de ser bosques bajos, en la actualidad se encuentran fuertemente castigados por la tala furtiva y el desmonte para la agricultura y la ganadería. Encontramos también los ya mencionados *bosques mesófilos de montaña*, entre los 2500 – 2800 msnm ubicados en las profundas cañadas que atraviesan los bosques bajos de la región y donde se combinan especies neoárticas y tropicales. *Bosques de encino*, distribuidos entre los 2500 – 3100 msnm con características de suelos ricos en materia orgánica y asociados con trepadoras, epifitas, musgos y helechos. *Bosques de oyamel*, distribuidos entre 2700-3500 msnm y en cañadas de altitudes mayores, son bosques densos y altos que tienen cuatro estratos: árboles, arbustos, pastos y musgo. Los *bosques de pino* se distribuyen entre los 2500 – 4000 msnm y son bosques abiertos, siempre verdes con pocos arbustos y resistentes a heladas, sequías, incendios y pastoreo. Entre los 2500 y 3000msnm predominan las especies *Pinus pseudostrabus*, *Pinus ayacahuite leiophila*, *Teocote* y *Montezumae*. Entre los 2600 y los 3000msnm encontramos también especies más bajas como *Pinus rudis* y en pendientes arriba de los 3350msnm predominan los *bosques de pino hartweggi*. Más arriba de la zona boscosa, a los 4000msnm aproximadamente, encontramos la zona de *pastizales alpinos* y arenales, por último tenemos la *zona de glaciares* con nieves perpetuas e intermitentes (Sampayo 2007).



| Distribución de la vegetación. | Distribución animal. |
|---|--|
| ❖ Tierra Nevada. | 🐾 <i>Lynx rufus</i> (gato montes) |
| ∨ Zacatonales. | 🐇 <i>Odocoileus virginianus</i> (venado) |
| ↑ Bosque de <i>Pinus Hartwegii</i> . | 🐱 <i>Felis concolor azteca</i> (puma). |
| # Bosque de coníferas de alta montaña subhúmedo (<i>Abies</i> , <i>Pinus</i> , <i>Cupressus</i> , <i>Quercus</i> , <i>Alnus</i>). | 🐀 <i>Neotomodon</i> y <i>Neotoma</i> (rata) -varias especies- (ratón). |
| † Bosque <i>Pinus</i> y <i>Quercus</i> (subhúmedo) <i>Abies</i> , y <i>Cupressus</i> | 🐰 <i>Sylvilagus</i> -varias especies- (conejo). |
| ‡ Bosque de <i>Pinus</i> y <i>Quercus</i> (semihúmedo) altiplanicie y piedemonte. | 🐶 <i>Canis latrans</i> (coyote). |
| | 🐿 <i>Sciurus</i> -varias especies- (Ardilla). |

Medio Ambiente de los Volcanes de México.

Figura 2. Pisos altitudinales térmicos. Tomado de Montero (2004:10).

Además de esta diversidad de ecosistemas, la variabilidad extrema del comportamiento meteorológico también se encuentra fuertemente ligada a las características orográficas de la región que, al poseer prominentes alturas por encima de los 5000 msnm no solamente condensa la humedad de los vientos húmedos provenientes de golfo de México, sino que además contribuye a una dinámica meteorológica particularizada en distintos puntos de la sierra que pueden resultar independientes respecto de otras ubicaciones cercanas inclusive en el mismo edificio volcánico. Es decir, mientras en algún lomerío en las laderas de Iztaccihuatl puede predominar un cielo soleado y medianamente despejado, en alguna cañada relativamente cercana, al haber una alta condensación de humedad se generan nubarrones que devienen en lluvias de intensidad variable. Este tipo

de eventos meteorológicos tan particularizados se presentan principalmente en la temporada de lluvias comprendido regularmente entre los meses de mayo y octubre.



Foto 2. Nacimiento de nubes por condensación de humedad. “La Joya”, volcán Iztaccíhuatl, 2010.

Tales circunstancias meteorológicas constituyen un recurso fundamental en la percepción que nutre el imaginario colectivo de los campesinos de la región y que otorga coherencia empírica a muchos de los aspectos conceptuales que devienen en la *ritualidad del paisaje* llevada a cabo por especialistas de las regiones circundantes a los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl, la que se irá abordando poco a poco en la extensión de este capítulo.



Figura 3. Amecameca y San Pedro Nexapa al pie de los volcanes. Google Earth.

Dentro de la vida religiosa de los habitantes de la región y en particular de quienes profesan la religión católica, no existen fronteras claramente marcadas entre el catolicismo oficial o hegemónico y la religiosidad popular, en la cual, confluyen elementos del catolicismo oficial con otros de ascendencia mesoamericana que reconfigurados de manera conjunta en el decurso de la época colonial hasta nuestros días. Religiosidad viva y dinámica vinculada a un cotidiano regido por las relaciones sociales locales (mayordomías, corporaciones y cofradías) y la interacción “cuerpo a cuerpo”¹¹ con el entorno biofísico basada principalmente por el trabajo agrícola (fiestas patronales y ciclo agrícola). Así, la religiosidad oficial está claramente representada por la jerarquía establecida en los principales recintos católicos de la región, tales como el ex convento y parroquia de la Asunción así como el santuario del Señor del Sacromonte (ambos situados en Amecameca) y es ésta la que preside las celebraciones más grandes a nivel regional, como las llevadas a cabo el miércoles de ceniza (movible) y el 15 de Agosto, día de la Virgen de la Asunción, principales festividades en cada recinto respectivamente. No obstante lo

¹¹ Parafraseando a Julio Glockner.

anterior, la religiosidad popular se vive en el día a día del campesino devoto, donde obtiene una locación más tangible e interiorizada y donde es recreada ante las adversidades del día a día. Este tipo de religiosidad encuentra su nicho en las rutas que traza el labrador en su andar, en los anhelos, angustias y pasiones que expresan una fe encarnada en las necesidades más básicas de su existencia. Así mismo hunde sus raíces en los estratos más profundos de una larga tradición cultural y religiosa vinculada con el trabajo agrícola. Expresión por demás interesante de esta religiosidad popular la tenemos en el trabajo de los especialistas rituales de la región, quienes con muchos elementos simbólicos tomados del catolicismo oficial mantienen viva una práctica ritual y una cosmovisión de marcada tendencia animista.

A la ausencia de fronteras claramente definidas la religiosidad popular del campesino al pie de los volcanes se entrecruza con el catolicismo oficial, en los ámbitos de la práctica, especialmente en los tres recintos mencionados y en las festividades de mayor convergencia poblacional, muchas de las cuales conllevan una clara sincronía con eventos claves del ciclo agrícola.

El trabajo de Temporal

En una compleja y original conceptualización del entorno biofísico y la dinámica que rige sus ciclos, algunos campesinos de la región de los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl conciben el devenir de su propia existencia como parte de una concatenación de eventos que trascienden la vida individual y comunitaria, dentro de una vinculación estrecha con los ciclos estacionales del entorno, principalmente aquellos de los cuales depende el trabajo agrícola, el cual a su vez sustenta alimenticia e identitariamente la vida cotidiana de los pueblos volcaneros. Se trata de especialistas rituales a quienes se atribuyen diversos nombres tales como *tiemperos*, *graniceros*, *agoreros*, *trabajadores de temporal*, *tlatlasquiz*, entre otros, y cuya labor más representativa es la de propiciación de las lluvias benéficas para los campos de cultivo, así como el control y alejamiento de otros

fenómenos meteorológicos de carácter más pernicioso para la milpa. No obstante el carácter evidentemente meteorológico que conlleva la actividad de estos especialistas, el contexto ritual en el que se desempeñan es un tanto más extenso e involucra distintos ámbitos de la vida social tales como la salud/enfermedad o la ética de la vida cotidiana, alcanzando aspectos de carácter exterior a la religiosidad en sí misma, tales como la organización del trabajo colectivo e incluso la política local.¹²

Como un necesario esfuerzo de delimitación de nuestro objeto de estudio, cerramos el marco de investigación dentro de este apartado a lo que aquí podemos comenzar por definir como “*trabajo de temporal*”, y que se refiere al entramado complejo de interacciones que el *tiempero* establece con entidades espirituales (*espíritus de tiempo*) que subyacen en la tierra como en distintos cuerpos acuáticos (ríos, lagunas y mares), y que fluctúan en la atmósfera constituyendo la esencia volitiva que da cauce y sentido a los distintos tipos de meteoros que intervienen en el devenir agrícola. Tales interacciones se presentan de manera cíclica en los rituales de petición de lluvias durante el mes de mayo, ciclo ritual denominado localmente como “*floreadas*” durante el cual se visita un conjunto de “*templos*”¹³ en la montaña, se acude con una ofrenda de “alimento, vestido y aroma”, y se perpetúa la alianza entre *tiemperos* y “*espíritus de tiempo*”. También se presentan estas interacciones de manera emergente cuando algún meteoro nocivo amenaza o entra directamente en las milpas del pueblo, dentro de la zona de influencia del *tiempero*, quien se ve obligado a interferir en defensa de los campos de cultivo llevando a cabo necesarios procedimientos rituales frente al altar doméstico o directamente frente a la nube, exhortando la voluntad de los *espíritus de temporal* para obtener su ayuda a favor de ahuyentar la fuente de peligro. Otra manera en que se interactúa con estos espíritus es a través del sueño, siendo que en la mayoría de los casos es en la dimensión onírica en

¹² En relación con estos dos aspectos se puede mencionar a manera de ejemplo el hecho de que uno de los *tiemperos* que preside la corporación de San Pedro Nexapa, también ocupa el cargo de comisariado ejidal de San Pedro.

¹³ Espacios de culto insertos en las estribaciones montañas del paisaje circundante a San Pedro Nexapa, principalmente en el pie de monte de los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl, aunque también se dan algunos casos ubicados en los límites de la alta montaña, por arriba de los 3800msnm en la zona de pastizales alpinos y arenales, y el emblemático caso de un pequeño cerro inserto en la zona urbana de Amecameca. Acerca de estos espacios profundizaremos más adelante.

donde se consultan las pautas que debe llevar la ofrenda y la liturgia de cada floreada, así como los deseos y peticiones contingentes de dichas entidades.



Foto 3. Templo de “Rosita” (altar doméstico), 2005.

La ritualidad de paisaje es uno de los aspectos fundamentales y que definen el trabajo de temporal, sin embargo aquella se empalma a manera de dualidad con el trabajo ritual doméstico y las antípodas de la vivencia onírica, en tal circunstancia cabe mencionar la concurrencia de hierofanías vívidas durante el sueño que, si bien son posteriormente socializadas en el relato, constituyen parte de la experiencia íntima y subjetiva de cada *tiempo* como agente individual. Asimismo, el trabajo ritual realizado desde el altar doméstico constituye la otra parte que interconecta ese otro mundo subyacente a la física del entorno (aunque manifiesto en sus dinámicas), con el espacio íntimo de la vida doméstica bajo el cual también se extienden las vetas de lo sagrado y se entrecruza el recuerdo de los antepasados con la reproducción simbólica y práctica del día a día. Así, el altar doméstico, es el espacio ritual levantado en casa bajo el mismo arquetipo de los *templos* de la montaña e interconectados con los mismos, dónde en palabras locales tanto unos como otros, constituyen “las puntas del ramal” en el trabajo de temporal.

- Senderos y andanzas entre *templos* y altares.

Durante el mes de mayo en el marco de la festividad católica de la Sta. Cruz, las fiestas dedicadas a esta sagrada imagen se extienden desde la iglesia católica y los altares domésticos, hasta las estribaciones montañosas, donde se atavían aquellas cruces que demarcan los puntos neurálgicos de un paisaje ritual, que se proyecta hacia el entorno biofísico de las comunidades. Se trata de sitios de interconexión (en un trazo vertical) entre el mundo humano y las antípodas espirituales de los seres que manifiestan la volición de los sucesos meteorológicos. En tal sentido, nuestra atención se centra principalmente en estos espacios de culto en el paisaje, donde se encuentran las cruces que son visitadas así como vestidas de flor y papel, por los *tiemperos* en el ciclo ritual de las *floreadas*.¹⁴

De este modo, durante el mes de mayo se extiende la visita a los *templos de la montaña*, dispersos en su mayoría sobre el pie de monte de los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl. El ciclo comienza regularmente desde el día primero del mes, algunas de las veces, en el más importante espacio ritual de la zona occidental de los volcanes, el templo de nombre “Alcalican” o “Alcaleca”, situado en las faldas del volcán Iztaccíhuatl sobre la línea equinoccial, al oriente del poblado de Amecameca. No obstante la intención, no siempre se puede comenzar ahí el ciclo de las *floreadas* pues esto depende de la disponibilidad económica y de tiempo por parte de los integrantes de la corporación y hasta hace pocos años de un tenso convenio con *tiemperos* de Amecameca, quienes anteriormente detentaban el control de acceso sobre dicho templo.¹⁵

Para el día 3 de mayo en la fiesta de la Sta. Cruz, se visita una cruz de la corporación situada en la sierra de Chalma en el estado de México, a la que se acude en una

¹⁴ Para revisar más a fondo los detalles de ciclo ritual de las *floreadas* de mayo llevadas a cabo por los *tiemperos* de San Pedro Nexapa, se puede consultar el trabajo titulado *El sueño y el relámpago* (Sampayo, 2007). Asimismo también se pueden consultar los trabajos de otros colegas (Hernández y Loera, 2008; Rivera García, 2009 y King, 2010) para consultar algunos otros aspectos de las actividades de la corporación de San Pedro Nexapa.

¹⁵ En necesario mencionar acerca de este punto, que algunas décadas atrás según nos refiere Bonfil Batalla (1995:251), era una corporación en conjunto compuesta por *tiemperos* tanto de San Pedro como de Amecameca, la que detentaba el control del templo de “Alcalecatzingo” (Alcalican).

peregrinación que se prepara desde el día previo. A partir de ese momento la corporación regresa a San Pedro Nexapa, desde donde a lo largo del mes se irán visitando los distintos *templos* de la montaña. La interconexión entre estos *templos* de montaña se hace manifiesta en primera instancia dentro de la invocación ritual ya que en cada floreada llevada a cabo en cada uno de los *templos*, se hace una mención a todos los demás espacios de culto incluso refiriendo la dirección hacia la que se ubican. Tal conexión entre los *templos* al igual que entre los trabajadores del temporal, se manifiesta en la expresión local que se refiere a unos y otros en conjunto como un “ramal”, el cual deriva de un tronco común representado por el “sagrado templo de Alcalican”,¹⁶ para el caso de los *templos*; así como el espíritu de “la estaca Damiana”, que refiere al conjunto de los trabajadores de temporal.

Las *floreadas* del mes de mayo tienen el propósito de propiciar la llegada de una buena temporada de lluvias en beneficio de los campos de cultivo, sin embargo, en un sentido meta-funcional, el propósito es mantener vigente la alianza del *tiempero* con los seres espirituales que animan los fenómenos meteorológicos, del mismo modo que fortalecer la alianza entre los *tiemporos*, las familias de los mismos, así como visitantes oriundos y externos a la comunidad de San Pedro que apoyan las tareas de los especialistas. Es a través de esta alianza en términos sociales y rituales, que se busca mantener vigorosa la tradición a través de la cual se atiende las “necesidades” de quienes ya no pueden obtener el aroma del copal y de los alimentos por sí mismos, de quienes pese a tener la facultad de generar nubarrones, lluvias, vientos o granizos; necesitan del recuerdo y favor de quienes permanecen aún sobre la tierra, en el espacio y tiempo humanos, para degustar aún algunos de los frutos de la tierra que alguna vez habitaron.

Si bien las *floreadas* pudiesen presentarse como la apoteosis de las celebraciones rituales en lo que a la ritualidad del paisaje se refiere, existe un cúmulo más de

¹⁶ Considero importante señalar desde aquí que, según la argumentación que se irá exponiendo poco a poco a lo largo de este apartado, tanto el templo de Alcalican como lo que es hoy el Santuario del Señor del Sacromonte, conforman una dualidad que delinea un conjunto de características comunes que tendrán eco en los demás *templos* de la montaña, constituyendo (según se irá argumentando) una imagen arquetípica de los espacios sagrados sobre los que se desarrolla la ritualidad del paisaje.

celebraciones que siguiendo una pauta ritual similar, conllevan fines y periodicidades distintas o aleatorias a las primeras. Estos eventos alternos se pueden manifestar en la visita a un templo como agradecimiento del temporal, más que como propiciación del mismo, o también en aquellos casos cuando algún espíritu guardián de uno de los *templos* de la montaña se presenta en el sueño de un *tiempero*, lo cual en muchos casos, una vez descifrado el sueño, deriva en la necesidad de acudir al templo donde el espíritu reside para hacer el pago de algún favor o petición específica. Otro caso es cuando se lleva a cabo el recibimiento de un nuevo *trabajador de temporal*, la presentación ante el templo que le será asignado a su custodia y la consecuente entrega de herramientas para el trabajo de tiempo.

Al interior de la casa del especialista, desde el altar doméstico, también se trazan rutas de comunicación ritual con las entidades espirituales que rigen el tiempo meteorológico, esto, a través de las cruces que funcionan como umbrales de tránsito por medio de las cuales, los espíritus pueden arribar desde la región anecuménica que subyace a lo extenso del paisaje, donde se distribuyen los *templos* de montaña, hasta el interior del espacio doméstico del *tiempero*. En este caso los especialistas pueden intervenir desde el altar en casa, sobre el flujo de entidades espirituales enlazadas a la meteorología local, con el fin de repeler granizos o vendavales sobre las sementeras del poblado. Asimismo, las acciones rituales destinadas a la curación como las limpias o la adivinación también se llevan a cabo en este sitio. En un ejemplo particular de lo anterior, doña Silvestra, quien preside la corporación de San Pedro, presta su cuerpo como médium para que a través de éste puedan comunicarse los “espíritus de temporal”¹⁷ a quien así lo requiere, se trate de algún enfermo que busca curación, de otros especialistas de la corporación o de personas comunes que solicitan saber algún tipo de información en particular.

¹⁷ De esta manera se utiliza localmente la conjunción “de” y no “del” en asociaciones que refieren tanto a los *tiemporos*, a las entidades anímicas o espirituales a los que se invoca, así como a la práctica ritual de los primeros.

Tiemperos y espíritus de tiempo

Para poder entender con mayor precisión aspectos constitutivos de la interacción entre los especialistas rituales y los espíritus de temporal, es necesario hacer resaltar algunos de los trazos en que se unen ambas polaridades complementarias en el trabajo del temporal. Uno de estos ejes (quizá el fundamental), es el ciclo del origen y destino del cargo de *tiempero*, estrechamente vinculado con el ciclo de vida y muerte que cumplen estos especialistas.

- Origen y destino: el ciclo de la vida y la muerte en el “trabajo de temporal”¹⁸

En la vida de un campesino el comienzo del oficio como *trabajador de temporal*, debe ser concebido a partir del “llamado divino”,¹⁹ momento en el que la persona es elegida por la volición de algún espíritu de temporal para ejercer el cargo de *tiempero* en su comunidad y de esta manera, constituirse como intermediario entre los seres humanos y los espíritus que subyacen en la tierra y controlan las fuerzas meteorológicas de cuya relativa armonía dependen los campos de cultivo. Este llamado se puede manifestar de distintas maneras, una de ellas y quizá la más representativa sería la descarga eléctrica de un relámpago, tras cuyo golpe sobre el individuo deja a éste dos opciones posibles: asumir el cargo y convertirse en *trabajador de temporal* al servicio de los *espíritus de tiempo* (cuando la víctima de la descarga sobrevive a ésta), y de tal manera, llevar la perpetua obligación de vestir las cruces de la montaña cada mes de mayo; o en el otro caso, cuando la víctima no logra despertar después de la descarga, se asume que ésta tiene que trabajar

¹⁸ La mayor parte de los datos vertidos a lo largo de este apartado, fueron recopilados de manera directa en campo con la corporación de *tiemperos* de San Pedro Nexapa, así como con especialistas rituales de otras comunidades aledañas desde el 2003 hasta a la fecha. Mucho de este material se puede consultar en el trabajo que antecede la presente obra (Sampayo, 2007). Asimismo, para una revisión más amplia se puede consultar una excelente compilación y sistematización de los elementos componentes de la meteorología indígena y campesina en Juárez Becerril (2010b).

¹⁹ El llamado divino se refiere al momento en que la persona que, tiempo después asumirá o rechazará el cargo de *tiempero*, padece alguno de los infortunios atribuidos a este primer llamado, estos pueden manifestarse de diversas maneras como, en golpe directo de un relámpago o el “susto” provocado por el mismo al caer muy cercanamente a la persona; padecimientos o “aires” a los que se les atribuye una naturaleza fría y que generalmente están relacionadas a las articulaciones o al sistema respiratorio; o incluso y de modo muy frecuente en mensajes y llamados a través de la dimensión onírica.

también pero desde otro plano, al interior de la tierra o en lo alto de las nubes a la par de los espíritus que le han llamado y cuya esencia subyace al interior de los *templos*.

Otro tipo de llamado es el que se manifiesta a través de una serie de padecimientos algunas veces también derivado del golpe del rayo aunque en muchas otras no, y que aqueja al individuo elegido; enfermedad vinculada a elementos fríos y acuáticos, con una sintomatología manifiesta en muchos casos como dolores en la parte torácica o en las articulaciones del cuerpo, así como en un estado anímico depresivo y taciturno. Tal sintomatología algunas veces incluye también manifestaciones meta-corporales como la aparición y padecimiento de descargas eléctricas en algunas partes del cuerpo, particularmente para quienes han sido elegidos por rayo.

La revelación onírica resulta fundamental en cualquiera de los dos casos mencionados en que se manifiesta el llamado, pues es a través de esta dimensión fundamentalmente que los *espíritus de tiempo* comunican al *tiempero* el origen del llamado y el procedimiento que ha de realizarse para la curación y el recibimiento del nuevo *trabajador de temporal*. De esta manera se determina de qué templo vino el llamado, y en algunos casos incluso, qué *espíritu de tiempo* fue el que lo llevó a cabo. Asimismo, hay casos en los que el llamado sólo se da a través de la revelación onírica, prescindiendo del rayo y la enfermedad como manifestaciones de que marcan al individuo seleccionado. Tal revelación puede presentarse en los sueños de un *tiempero* a quien se le avisa sobre una persona cercana que es solicitada desde “lo alto”, o en los sueños de quién en un futuro asumirá dicho cargo y dónde tal revelación onírica marca un primer aviso, el cual de no ser atendido a tiempo puede ir derivando en los padecimientos ya mencionados. Así, en muchos casos se tiene el recibimiento de un nuevo *tiempero* a través de una sucesión directa del cargo entre familiares cercanos.

No obstante las variables anteriores, el origen mismo del llamado va mas allá de su manifestación y se concibe que en cualquiera de los anteriores casos, la determinación de que un *tiempero* ejerza el cargo, así en la tierra como en el cielo, proviene de los *templos*

de la montaña y más concretamente, de los espíritus de temporal que subyacen en dichos *templos*.

Al hablar de los *espíritus de tiempo*, en la mayoría de los casos se trata de aquellos *tiemperos* fallecidos tiempo atrás en los que al haber finalizado su ciclo de vida sobre la tierra, su esencia se reintegra espiritualmente a la montaña para seguir trabajando con el temporal aunque desde una dimensión anecuménica, en la que participarán de las fuerzas que animan los meteoros:

“...cuando se muere uno, dice uno, pues ya se murió, ya fue a dar cuenta al creador, va uno pasando una apariencia de que hay un delegado, un presidente municipal [...] y cuando se llega a la presencia de nuestro padre ya va uno purificado [...] vuelve uno pues a trabajar, y ya tiene uno otro mando, ya no como aquí, sino que ya es otro...”²⁰

De este modo los *tiemperos* fallecidos o “espíritus de tiempo”, son los encargados de generar y conducir los vientos y nubes para la distribución de lluvias, granizos y tempestades sobre la tierra, son también quienes resguardan las aguas y la fertilidad de la tierra al interior de los *templos*, así como quienes aconsejan en el sueño las acciones de los *tiemperos* vivos, tales como algunos componentes variables de la parafernalia dentro de las *floreadas*; el origen de enfermedades y tratamientos de las mismas que aquejan tanto a *tiemperos* como a personas cercanas a éstos; o incluso pueden aconsejar sobre aspectos más concretos de la vida comunitaria tales como, envidias, problemas económicos y asuntos de la vida política local.²¹ En este sentido, cuando muere un *tiempereo* se concibe que su espíritu no tiene el destino de un ser humano común, siendo que éste retorna en su calidad de trabajador del temporal al templo desde el cual fue

²⁰ Relato de don Vicente, *tiempereo* de Nexapa.

²¹ Otras menciones acerca de los *tiemperos* fallecidos fue registrada por Pablo King (en prensa) entre los *tiemperos* que asisten al *templo* de Canaltitla.

elegido y donde en vida llevaba a cabo el trabajo litúrgico²² de la petición de lluvias y agradecimiento del temporal. A partir de ese momento, el *tiempero* se reintegra a la tierra y al agua colaborando con el devenir de los sucesos meteorológicos y como consejero de los vivos.

Asímismo, existen otro tipo de espíritus relacionados al trabajo del temporal, cuya característica principal es la *impersonalidad* de su esencia; la referencia meteorológica a la que se acude al hablar de ellos; así como la directriz que marcan en el conjunto de los espíritus de temporal. Esta impersonalidad sugiere una mayor jerarquía y relevancia que los coloca como puntos de referencia en el mapa jerárquico del trabajo de temporal, y en calidad de intermediarios entre el común de los *espíritus de tiempo* (*tiemperos* fallecidos) y los seres de mayor jerarquía, tales como los ángeles guardianes de cielo; los santos y las vírgenes; y sobre todos ellos, un dios omnipotente, omnipresente y omnisciente del que los anteriores seres espirituales conforman su amplio ejército con sus respectivas jerarquías y cargos:

“los *espíritus de tiempo*, hermanitos espirituales, están al servicio de Dios nuestro señor también, ellos reciben órdenes de los *patriarcas*, y los *patriarcas* reciben órdenes de Dios nuestro señor, son su ejército. Son espíritus que traen agua, traen granizo, traen nevada, traen aire, traen huracanes, traen de todo; son puros espíritus que trabajan, están al servicio de Dios nuestro señor...”²³

Estos patriarcas son espíritus *impersonales*, entre los que se mencionan algunos como: “la Estaca Damiana”, que al parecer aglutina al conjunto de los espíritus de temporal; el “espíritu de los ríos”, que representa a las agua terrestres que manan de la montaña a través de manantiales y arroyos; el “espíritu del libro”, al cual se atribuye el

²² Con este término me refiero al orden y forma con que se llevan a cabo el trabajo ritual por parte de los distintos especialistas.

²³ Relato de don Vicente, *tiempero* de Nexapa.

registro divino de las acciones de los *tiemperos* en vida, para así rendir cuentas al cruzar el umbral de la muerte y ante el cual nadie podría mentir; los espíritus de “arcoíris” y “huracán”, dualidad inherente a cada uno de los *templos* de montaña; así como el “torito del granizo”²⁴, que representa la peligrosa furia con que este meteoro puede destruir las milpas del poblado. Este tipo de espíritus impersonales adquieren una prominencia particular en cada templo que se visita, mientras que el tipo de relación que con éstos se tiene, se enfoca principalmente a la acción de *control* por parte del *tiempero* para prevenir la furia de los mismos.

Por otra parte, la relación que envuelve a *tiemperos* con los *espíritus de tiempo*, es de un tipo más cercano, donde los diálogos se construyen de manera horizontal y cercana, basados en una fraternidad gremial establecida ritualmente desde que el especialista recibe el cargo. De esta manera la concatenación de subjetividades en el trabajo de temporal está vinculada al transcurso cíclico del tiempo meteorológico (lluvias/secas) y al ciclo de vida del especialista. Es a través del ritual que el especialista tiende los puentes que conectan el ámbito de los seres humanos, (ecúmene) con aquella dimensión especular desde la que trabajan los *espíritus de tiempo*, región anecuménica del mundo donde se gestan los meteoros necesarios para la vida comunitaria en torno al trabajo agrícola.

- Viajes, encuentros y alianzas. Primer acercamiento

En el trabajo del temporal, el *tiempero* siempre procede a la par de los *espíritus de tiempo* que habitan en los *templos*, y es a través de éstos que recibe (por medio del sueño o del trabajo litúrgico) el favor o consejo para su trabajo en la tierra. Esta relación entre

²⁴ La representación del granizo a través de la figura zoomorfa de un toro tiene lugar en algunos *templos de montaña* en donde existen figuras de este animal en plástico, a su vez que en la narrativa onírica pues como dice don Vicente, *tiempero* de Nexapa (2004): “...cuando uno sueña un caballo que va galopando, esto te está indicando que van a venir vientos... [pero] si sueñas unos toros va a venir nube [de granizo], te corretean, te espantan...”.

los agentes vivos y aquellos que han fallecido tiempo atrás demarca un *continuum* en el trabajo de temporal sobre la trayectoria en que se traza la vida de un *tiempero*, constituyendo a su vez, lo que podría entenderse de manera especular entre *tiempero* y *espíritu de tiempo*, donde ninguna ejecución práctica dentro del trabajo de temporal puede entenderse sin la común participación de ambas agencias. Así en algunos casos incluso elementos que a primera vista parecieran fundamentales dentro de la parafernalia ritual, pueden pasar a segundo plano o incluso ser sustituidos, siempre y cuando el *tiempero* trabaje a la par de su homólogo de la región anecuménica donde surgen los meteoros. Un ejemplo de lo anterior se puede constatar cuando en ocasiones emergentes, para alejar la amenaza de algún meteoro pernicioso, el *tiempero* que mientras camina por los campos difícilmente lleva consigo las herramientas principales de trabajo tales como la palma bendita y el sahumerio, puede valerse de alguna pequeña vara encontrada *in situ* y sin aparente importancia litúrgica, para invocar la ayuda de uno o varios *espíritus de tiempo* para re-direccionar la trayectoria del meteoro.

Este trabajo en conjunto puede verificarse también durante los rituales de mayo, cuando la corporación visita un templo en la montaña para llevar a cabo la petición de lluvias. Al llegar a cada sitio, los principales de la corporación se posan con un sahumerio en mano frente a las cruces del templo. Notable gesto de solemnidad con el objetivo de presentarse a sí mismos y a quienes les acompañan a la ceremonia ante los espíritus que en cada templo residen, con el fin de evitar ser desconocidos por los residentes generando su incomodidad o disgusto que, en un caso desafortunado, podría derivar en alguna enfermedad o padecimiento sobre uno o varios de quienes asisten a la ceremonia. Conforme al desarrollo del evento, los *espíritus de tiempo* son nuevamente invocados para participar del alimento, el aroma y la convivencia en conjunto alrededor de la ingestión colectiva de alimentos. En este momento, son mencionados por su nombre en particular aquellos espíritus residentes del templo visitado, mientras que los demás espíritus de temporal dispersos en las estribaciones montañosas y en las nubes del cielo en conjunto, son invitados al evento mencionando sólo a través del nombre

representativo del templo de montaña en que trabajan, el cual es invocado en representación del conjunto de espíritus que en él subyace.

Así también, en el transcurso litúrgico de cada ceremonia durante la presentación individual de cada *tiempero*, éste último lleva a cabo un acto de tintes que recuerdan al sacramento católico, particularmente en lo que refiere al acto de la confesión de procederes concebidos como negativos tanto en el trabajo de temporal, como en la vida cotidiana. Este desahogo se lleva a cabo ante los espíritus de temporal y se presenta casi de manera apoteótica cuando se trata de la presentación del *tiempero* a quien se le ha sido asignado el templo que se visita. Así, cada acto en vida de los *tiemporos* es registrado en un “libro sagrado” cuyo dueño reside en calidad espiritual, en un templo llamado Tlachialoni. A partir del registro sagrado de las acciones de un *tiempero* en vida, se determinará su actividad y jerarquía cuando cruza el umbral de la muerte terrenal y se integra a la dimensión anecuménica en la que trabajan los *espíritus de tiempo*.

En tal sentido, no es muy distinto lo que ocurre durante los trabajos de curación o distintas prácticas adivinatorias, en donde el *tiempero* consulta sus homólogos espirituales a través del sueño o del trance, para saber acerca del origen y la enfermedad que aqueja a determinadas personas así como poder obtener el consejo que sirva en el transcurso de la vida cotidiana.

Por ahora podemos ver de manera más clara la concatenación de sucesos y acciones que distinguen la vida y obra de los especialistas rituales de los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl. Es necesario entender la relación entre estas dos tipos de agencia de las que hemos venido hablando y que se manifiestan como polaridades representativas de dos dimensiones yuxtapuestas (terrenal/espiritual o ecúmene/anecúmene), a través de dos ejes perpendiculares que demarcan el trabajo de temporal. El primero de estos ejes que con fines descriptivos trazaremos como horizontal, encadena los sucesos y acciones del especialista ritual a través de la línea cronológica de su vida terrena, y que al quedar registrados en “el libro”, estos determinan su destino en la vida espiritual que le espera una vez cruzado el umbral de la muerte física, es decir, en la prolongación espiritual de la

vida como entidades volitivas, cuya acción sigue interviniendo incluso de manera más directa con el devenir de los sucesos meteorológicos.

El segundo eje lo podemos trazar de manera vertical, a través del cual, se vinculan de manera dialéctica las acciones de los vivos y los muertos, de los *tiemporos* y los espíritus de temporal, sin cuya interacción no se puede concebir el trabajo con el tiempo meteorológico. Esta trayectoria bidireccional de acciones, se ejecuta de manera práctica en el espacio ritual y sagrado de los *templos*, los altares domésticos, los campos de cultivo o incluso en la dimensión anecuménica del sueño, concebido como un viaje breve al mundo de los muertos o como una muerte con retorno.

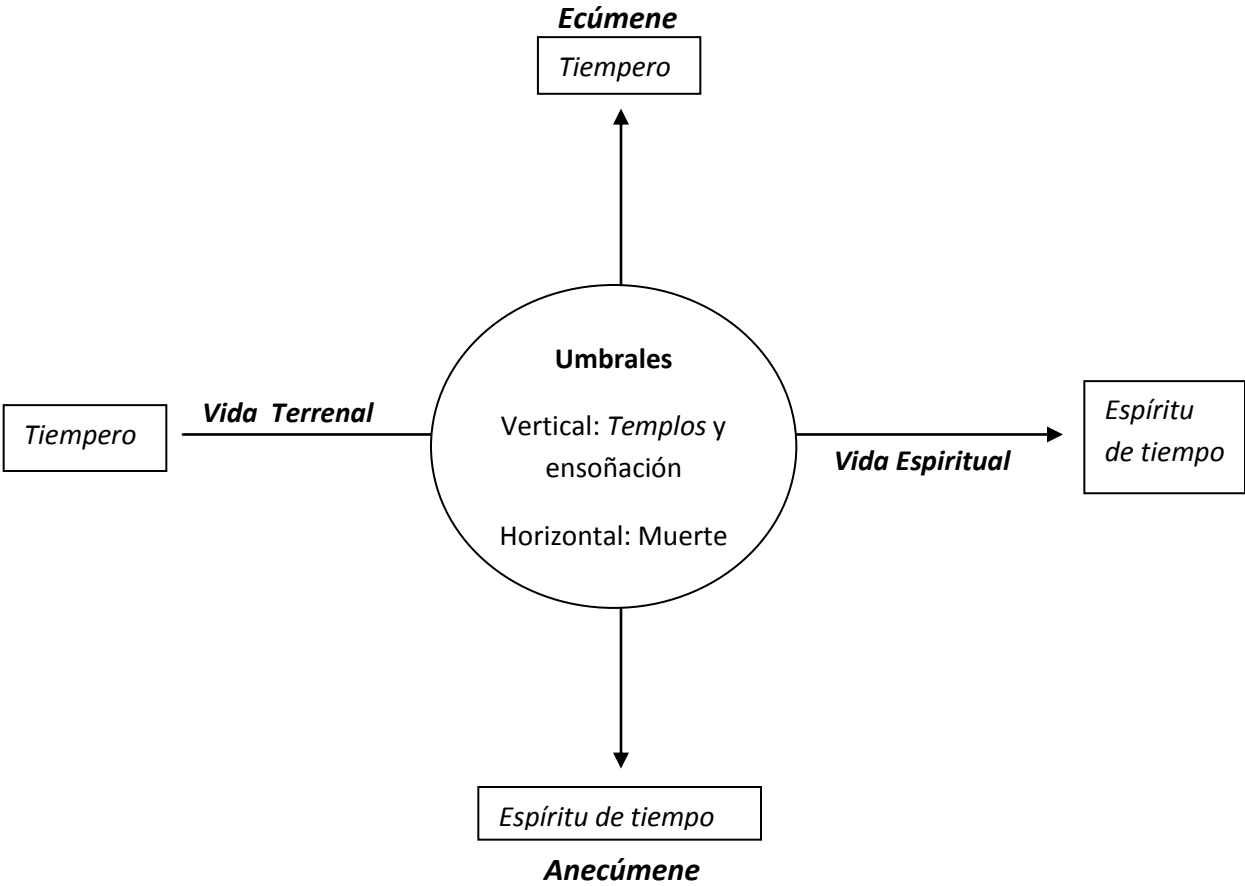


Diagrama 1. *Tiemporos*, espíritus de tiempo, trabajo de temporal y ciclo de vida-muerte

Templos de la montaña

Elementos fundamentales en la composición del paisaje ritual para la zona occidental de los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatépetl, son aquellos denominados localmente como “templos”, espacios de culto que por determinadas condiciones fenoménicas y ontológicas, se conciben como sitios propicios para la interacción con los seres espirituales que habitan en el inframundo y el plano celeste, de quienes depende un favorable advenimiento de la temporada de lluvias y que a su vez poseen una notable influencia sobre la salud, enfermedad y “sabiduría”²⁵ de los “trabajadores del temporal”.²⁶ Estos *templos de la montaña* se encuentran insertos en las estribaciones del paisaje montañoso circundante pasando desapercibidos para la mayoría de los visitantes foráneos de la región e incluso a los residentes de los pueblos aledaños a estos grandes volcanes. En muchos de los casos, la connotación sagrada de estos lugares es apenas perceptible por los restos de adornos de papel y plástico y flores marchitas de ofrendas pasadas, las cuales año con año se renuevan tras la visita de los trabajadores de temporal durante el mes de mayo, cuya misión o por lo menos parte de ella, consiste en vestir las cruces de los *templos* de la montaña, para la propiciación de lluvias apacibles, benéficas para la labor agrícola. Pese a encontrarse en condiciones orográficas e hidrológicas muchas veces disimiles, estos lugares poseen algunas características comunes útiles para el análisis comparativo que se intentará desarrollar en las próximas páginas.

²⁵ De esta manera se refiere localmente no sólo al conocimiento de los recursos simbólicos y litúrgicos con que se lleva a cabo la ejecución ritual, sino también a la capacidad de reacción ante un evento meteorológico emergente, así como a un correcto proceder de carácter ético (colectiva aunque no explícitamente normado), dentro del oficio de los *tiemperos*.

²⁶ “Trabajadores de temporal” es otro de los apelativos con que se refiere a los *tiemperos* y que hace alusión a uno de los aspectos fundamentales del oficio que ejercen, vinculado explícitamente a la propiciación y al control de los fenómenos meteorológicos.



Foto 4. Cruces del templo "Sultepec", 2005.

Algunos de estos *templos* se encuentran bastante cercanos al poblado de San Pedro Nexapa, otros incluso se ubican dentro del mismo, en propiedades privadas a cuyos dueños legales es necesario pedir permiso para llevar a cabo los rituales propiciatorios del mes de mayo. Sin embargo, existen otros dispersos en un radio más exterior de la comunidad dentro de los bosques mesófilo y de pino y oyamel, ubicados en la cota que va de los 2500 a los 3500msnm. En menor medida algunos de los *templos* se encuentran en zonas de mayor altitud, entre los 3500 y los 4000msnm en la última franja boscosa de pino hartweggi (templo de "agua dulce") y en la zona de pastizales alpinos (templo de "María Blanca"). Las características del entorno biofísico en cada templo de la montaña pueden variar de manera notable, sin embargo existen ciertos elementos variables de tipo geomorfológico o acuático que se repiten con cierta constancia, ejemplo de esto puede

ser la presencia de manantiales, ojos de agua o arroyos in situ o cercanos al templo, así como abrigos rocosos, cuevas o las cimas de pequeños cerros y lomas.²⁷ En este sentido, un interesante esfuerzo de análisis para la zona que aquí se está trabajando, fue elaborado por Stanislaw Iwaniszewski (2007), quien presenta una breve comparativa sobre los sitios arqueológicos de alta montaña respecto a los “*templos graniceros*” de hoy en día, particularmente los de la corporación de San Pedro Nexapa. En este notable trabajo, el arqueólogo centró parte de su atención en los elementos geomorfológicos y acuáticos que componen el “entorno físico” de los espacios rituales.²⁸ Sin embargo, pese a una valiosa reflexión seguida de una interesante propuesta para abordar el medio ambiente natural desde una teoría social, el cotejo de los sitios sagrados únicamente tomó en cuenta los elementos geomorfológicos y materiales en cuestión,²⁹ dejando de lado dos de los elementos centrales que a nuestro parecer consolidan el carácter sagrado de los contemporáneos *templos de la montaña*. Con estos elementos nos referimos por un lado a *las cruces*, que demarcan el carácter sagrado de cada templo de la montaña, así como *los umbrales de la tierra* que se presentan de manera distinta en cada templo de la montaña, pero que son imprescindibles en cada uno de estos espacios sagrados y cuyo mayor valor dentro de una comparativa de este tipo (en el caso de los segundos) resulta del hecho de que se presenta fusionada la geomorfología del entorno, con las perspectivas simbólicas y ontológicas de la sociedad en la interacción con el mismo.

Siguiendo un poco esta línea de interpretación, aquí no se hará tanto hincapié en la comparación de los elementos del entorno biofísico en los que se inserta cada templo, o por lo menos, no tanto así como en los referentes significativos de cada espacio sagrado. Es decir, los elementos propios de dicho entorno (naturales o artificiales) cuya semántica

²⁷ Cfr. Iwaniszewski 2007 y Sampayo 2007.

²⁸ Si bien la comparativa elaborada por el autor se presenta de manera un tanto aislada respecto del cuerpo total de la obra (cuadros 1 y 2 en páginas 10 y 11), resulta ilustrativa del enfoque occidental, o bien naturalista (Descola 2002) que el mismo autor pretende superar en la obra.

²⁹ Acorde a la por demás interesante propuesta teórica del autor, una comparativa de este tipo resulta hasta cierto punto limitada ya que sigue haciendo énfasis en la perspectiva que mira al entorno biofísico como algo “preestablecido, eterno, estático y pasivo, algo que tiene que ser apropiado por la cultura para construir el marco de referencia y/o condición de la práctica social”. Premisa epistemológica que, sin lograrlo satisfactoriamente, el mismo autor afirma querer evitar (Iwaniszewski, 2007:12,14).

resulta imprescindible en la estructura y dinámica del ritual. De esta manera, se centrará la atención sobre los elementos mencionados (cruces y umbrales) cuya presencia demarca los puntos *liminales* o *de conexión* dentro del ritual, es decir, los puntos que establecen el vínculo entre lo humano y lo espiritual.



Foto 5. "Cueva del granizo" en el templo de Alcalican, 2003.

En una perspectiva etnográfica amplia, resulta evidente la importancia del papel que juega la imagen cristiana de la cruz en la ritualidad de los pueblos indígenas y campesinos, la mayoría de las veces sujeta a reconfiguraciones simbólicas. Del mismo modo es común encontrar asociaciones rituales entre la figura de la cruz y los umbrales de la tierra que demarcan los espacios de culto, aunque estas relaciones o los umbrales mismos, no

siempre se presenten de manera prominente en la descripción o no hayan capturado el suficiente interés por parte de los investigadores de campo.³⁰

En este sentido, entre los “*templos* de la montaña visitados por la corporación de San Pedro Nexapa existe como común denominador, la presencia no solo de las “cruces de agua”³¹ sino también de lo que aquí denominaremos como *umbrales*, es decir puntos específicos en la geomorfología de cada templo que son concebidos como entradas y salidas de las entidades espirituales que subyacen en cada templo. Estos umbrales se presentan en la totalidad de los *templos* visitados con los *tiemporos* durante recorridos de campo realizados desde el año 2004 hasta la fecha, y su morfología puede variar desde una imponente cueva o abrigo rocoso (*Templos* de “Alcalican”, “Sultepec” o “Provincial”), hasta la de una pequeña y casi imperceptible oquedad en la raíz de algún árbol (templo de “Tlachialoni”), pasando en este abanico de posibilidades por las formas de manantiales (templo de “María Blanca”), grietas en la roca (templo de Sto. Domingo) o algunas oquedades derivadas del artificio humano, como nichos de cemento (templo de “Agua Dulce”) u orificios en la tierra renovados cada año con pala (templo de “Sultepec”).

Cada templo a su vez, presenta una dualidad de altares que con fines descriptivos aquí denominaremos con *primario* y *secundario* respectivamente, entre los cuales se enfatiza su distinción en base a la relación que éstos conllevan con los fenómenos meteorológicos, así como con el tipo de espíritu que subyace en cada uno de estos altares.

Por norma general, el altar primario es el que reviste más importancia durante el ritual de petición de lluvias, este hecho se ve reflejado en la mayor prominencia de la ofrenda depositada en este altar, así como en el tiempo destinado en el total de la liturgia. Es ahí donde se llevan a cabo la mayor parte de las alabanzas (cuando no, todas) y se encuentra vinculado con los trabajos de *propiciación* del buen temporal que se traduce en las lluvias benéficas para los campos de cultivo. En estos altares se encuentran las “cruces de agua”

³⁰ Al respecto pueden revisarse a manera de ejemplo los trabajos de Good 2001a ; Juarez 2010a; Broda 2001b; Glockner 2000, 2001a, 2001b, 2003; Paulo 2003, Albores 2003, etc.

³¹ Son las cruces principales de cada altar en los *templos* de la montaña, las cuales además de ser en la mayoría de los casos las más antiguas, están hechas de madera y en algunas ocasiones están pintadas de color azul.

que se “visten” durante las “*floreadas*” del mes de mayo. Es donde se solicita ayuda a los espíritus de los *tiemporos* que han abandonado el mundo terrenal y continúan su labor sobre con los meteoros en su calidad espiritual. Fueron así quienes en vida terrena, fungieron como guardianes de cada templo específico y a quienes se acude para obtener el consejo, la fuerza y la sabiduría que permita a los *tiemporos* actuales, poder seguir adelante en la misión de enflorar las cruces y de mantener vivo el vínculo de la comunidad con los *espíritus de tiempo* a través del ritual y la memoria, y para que con la intervención de estos últimos, arribe a la región un buen temporal en beneficio de los campos de cultivo y de todos los seres vivientes del orbe.

A diferencia de los anteriores, los altares secundarios se encuentran más relacionados con las labores de *control* y *apaciguamiento* de los meteoros más perniciosos para la labor agrícola así como para la vida cotidiana de los sanpedreños, tales como los granizos y los vendavales que fácilmente pueden perjudicar los cultivos o la estructura de las viviendas más pobres del pueblo. En este tipo de altares la ofrenda se presenta mucho más reducida en cantidad, acompañada de unas pocas palabras dirigidas a espíritus un tanto más abstractos e impersonales, como los llamados espíritu de arcoíris, de huracán³² o el torito de granizo.³³

A continuación se presentará la descripción de algunos de los *templos* de la montaña que visita la corporación de San Pedro durante el ciclo ceremonial del mes de mayo, así como situaciones emergentes de curación, de recibimiento de un nuevo *tiemporo* o la petición especial de algún *espíritu de tiempo*, revelada en el sueño a algunos de los trabajadores de temporal. No se pretende realizar una árida y meticulosa descripción de cada uno de los *templos*, pues se correría el riesgo de distraer la atención del lector, respecto a los intereses de este trabajo, por tal motivo se ha hecho la selección de alguno de estos espacios para hacer la descripción más detallada de los umbrales que demarcan el espacio liminal de cada uno de los *templos*:

³² Dualidad inherente a cada templo y que representa los efectos extremos de los sucesos meteorológicos.

³³ Animal a través del cual se representa la furia de este meteoro.

a) Templo de Sultepec

Este templo se encuentra en la cima de un pequeño cerro, a pocos kilómetros al sureste del poblado de Nexapa, aproximadamente a 40 minutos de caminata desde el extremo sureste del pueblo. Rodeado de campos agrícolas, el cerro cuenta con una altura escasa pero suficiente para tener una perfecta vista del entorno con un horizonte bastante amplio de la región. Desde su cima se pueden ver con facilidad el poblado de San Pedro al noroeste y un poco más allá de éste, la ciudad de Amecameca con su pequeño cerro del “Sacromonte”. En toda la línea oriental del horizonte se tiene la perspectiva de la sierra compuesta por los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl, así como de los montes bajos derivados de sus estribaciones. Y de manera más inmediata, desde su cima se puede tener un perfecto control visual de una extensión considerable de campos de cultivo (foto 6) en los que, aún para el mes de mayo, se puede observar a algunos campesinos sanpedreños clavando la coa y depositando semillas en los fértiles surcos de la montaña, mientras los especialistas rituales ascienden al pequeño cerro para vestir las cruces de agua y propiciar el arribo de un buen temporal.



Foto 6. Altar primario del templo “Sultepec”, 2006.



Foto 7. Perspectiva de los campos de cultivo de San Pedro Nexapa y del valle de Amecameca desde la cima del cerro Sultepec, 2006.

Dentro del recinto ceremonial, la dualidad de altares se presenta en la cima del cerro, aproximadamente a 5 metros uno respecto de otro. En el altar primario se encuentran tres cruces de madera (Foto 6) de entre 1m y 1.5m de altura, posadas sobre un pedestal de rocas y dentro de una cerca natural de matorrales que encierran circularmente, a manera de dos paréntesis, un espacio de aproximadamente 3m de diámetro y que cuenta con dos puntos de acceso, uno por el frente y otro por detrás de las cruces respectivamente donde se puede observar como fondo, el pie de monte del volcán Popocatepetl. Dentro de ese espacio frente a las cruces y casi imperceptible por la vegetación seca que se remoja año con año, se encuentra el umbral de este altar, un orificio que se renueva con la ayuda de una pala (foto 8 y 10) en cada visita de la corporación.

Por fuera del área circunscrita, en lo que sería la cara exterior de uno de los paréntesis figurados, se encuentra el altar secundario donde subyacen los espíritus del huracán, el

granizo y del arcoíris (Foto 9, 11 y 12). Se trata de una pequeña hendidura en la tierra al borde de las raíces de los matorrales, en cuya planicie inferior descansan los restos de antiguos sahumeros rotos junto con otros más recientes aún enteros, así como una modesta cruz de no más de 40cm hecha con dos pequeños troncos amarrados por el centro con mecates. El umbral en este pequeño altar se encuentra en algunos huecos de dicha hendidura apenas perceptibles al ojo distraído justo detrás de donde se coloca la ofrenda frente a la cruz.



Foto 8. Umbral de altar primario en templo de "Sultepec", 2006.

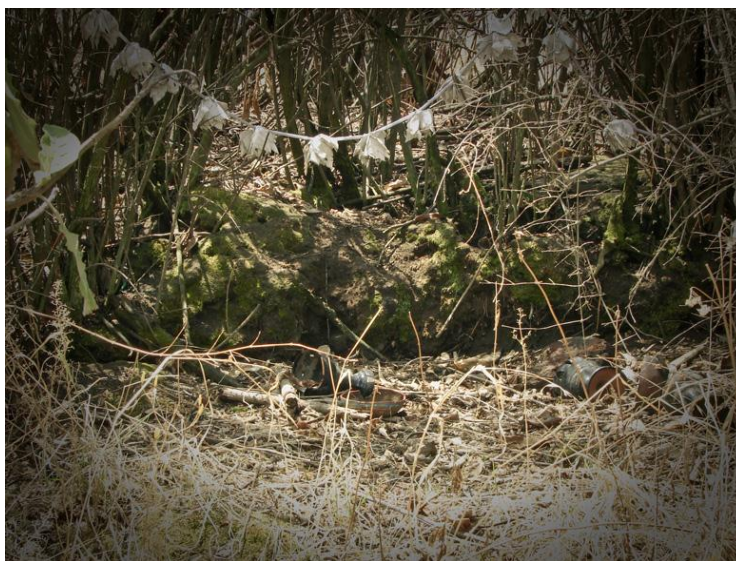


Foto 9. Altar secundario tras el abandono de un año, templo de "Sultepec", 2006.



Foto 10. Ofrenda en el altar primario del templo de "Sultepec", 2006.



Foto 11. Detalle del umbral en el altar secundario del templo "Sultepec", 2006.



Foto 12. Ofrenda en el altar secundario del templo Sultepec, 2006.

b) Tlachialoni³⁴

El templo de Tlachialoni se ubica hacia el este y muy cerca también del poblado de San Pedro Nexapa, se puede llegar a él después de media hora de caminata aproximadamente, sobre una red de caminos que suben de manera paralela a la carretera que lleva hacia el Paso de Cortes, transitada cotidianamente por leñadores, recolectores de hongos y plantas medicinales, así como agricultores. Este templo se encuentra situado en una ligera pendiente que asciende hacia las estribaciones más bajas del volcán Popocatepetl, muy cerca de una bifurcación de senderos. Su entorno se define por la presencia de grandes cedros, muchos de ellos centenarios, y que predominan en la vegetación arbórea del sitio obstaculizando cualquier tipo de escudriñamiento del paisaje circundante, pero otorgando el sustento material y simbólico característico del templo ya que la dualidad de altares se presenta intrínsecamente relacionada con la presencia arbórea del sitio.



Foto 13. Cruz del altar primario, templo de "Tlachialoni", 2004.



Foto 14. Umbral del altar primario al pie de la cruz, templo de "Tlachialoni", 2004.

³⁴ El término deriva del verbo náhuatl "tlachia" (observar) y a decir de Siméon (2002:507), hace referencia a un instrumento, "especie de anteojera con una placa de oro agujerada en el centro".

Así, el altar primario se encuentra en un pequeño montículo al borde del sendero antes de dividirse y se manifiesta por una frágil cruz de madera (foto 13) en cuyas rajaduras y decoloración se expresan largos años sometida a las inclemencias del clima en medio del bosque. Al pie de la cruz yacen los restos de lo que alguna vez fuera un árbol cubiertos en su mayor parte de musgo, y en la base de este tocón de madera sometida a un largo proceso de descomposición, cual si se tratase de una cueva, se encuentra una pequeña oquedad que lo traspasa de un lado a otro, el umbral del altar primario en el templo de Tlachialoni (Foto 14).



Foto 15. Umbral del altar secundario, templo de "Tlachialoni", 2004.



Foto 16. Ofrenda de alimentos frente al umbral del altar primario, templo de "Tlachialoni", 2004.

A unos diez metros de distancia, en el bordo que marca la disyuntiva de caminos, se yergue un robusto cedro en cuya base se encuentra el umbral del altar secundario, una pequeña oquedad que entra justo por debajo de la raíces de dicho árbol (foto 14). El sitio en cuestión, que también puede prestar refugio nocturno a algún animal, aún guardaba en la fecha en que fue visitado los restos de papel de alguna anterior floreada, los cuales

advierten a caminante observador sobre la sacralidad de este lugar, en donde subyacen los eventos meteorológicos más peligrosos para los campos de cultivo.



Foto 17. Ofrenda de alimentos frente al umbral del altar secundario, templo de "Tlachialoni", 2004.



Foto 18. Cruz y umbral recién vestidas de papel y flores, templo de "Tlachialoni", 2004.



Foto 19. Tejido de flores sobre la cruz del altar primario, templo de "Tlachialoni", 2004.

c) Amula

Al sur del poblado de San Pedro Nexapa, después de media hora de caminata desde el extremo sur del pueblo y habiendo cruzado por distintas veredas entre campos de labor, se llega al templo de “Amula”. En este caso se trata de una amplia terraza en la ladera norte de la barranca de nombre Zoyatzingo, entre las barrancas de Ahuatla y Capula respectivamente, el sitio en cuestión es una planicie de apariencia artificial en cuyo extremo oriental se encuentran las antiguas cruces de madera que se yerguen maltrechas por los embates del clima (foto 20). A lo largo del extremo que da a la pared de tierra de la barranca se pueden observar una cantidad abundante de sahumeros (o fragmentos de algunos que lo fueron) bastante antiguos, esparcidos junto con candeleros que por la erosión de las figuras antropomorfas bajo cuyo patrón se fabrican, se puede denotar el largo tiempo que llevan en la barranca (foto 21).



Foto 20. Altar primario del templo de “Amula”, 2006.



Foto 21. Sahumadores antiguos y fragmentos de los mismos esparcidos al pie de la pared de tierra, templo de “Amula”, 2006.

Las cruces principales (3m de altura aprox.) son tres, de las cuales son dos las que están en pie y que son vestidas con papel y flor por los especialistas cada mes de mayo, y una de ellas está pintada de azul. La otra de estas tres cruces parece ser más antigua que las anteriores, sin embargo ya no está en pie, sino recargada sobre la pared de tierra de la barranca y, por lo menos en la visita que este autor pudo presenciar, tampoco recibió atavíos de flor y papel durante la ceremonia (foto 22). El estado de deterioro en el que ésta se encuentra, invita a pensar que fue renovada por alguna de las cruces que se mantienen en pie y que ahora cumple con su respectiva función ritual. Al lado de esta última, justo en la pared de tierra sobre la que se recarga, existen algunas oquedades extendidas alrededor de un viejo tronco de árbol muerto al que también se sahúma y se atavía con flores y papel (fotos 23, 24 y 25). En dichas oquedades tenemos los umbrales de este altar primario del templo de “Amula”.

Siguiendo el cauce de la cañada Zoyatzingo hasta muy cerca de la bifurcación que la une con la cañada de Capula, a poco más de 500m del altar primario, encontramos el altar secundario del templo de “Amula” que contiene las fuerzas del huracán y el arcoíris. En la base de un tronco que se yergue a un costado de lo que sería el arroyo seco de la barranca, se abre un pequeño espacio plano de no más de 2 metros de diámetro y en él se coloca el pequeño convite con que se invita a los “espíritus de temporal” enclavados en este altar, a ser partícipes del ritual en conjunto con el otro altar del templo.



Foto 22. Cruz de acabado rústico en altar primario, templo de "Amula", 2006.



Foto 23. Oquedad en la pared de tierra, templo de "Amula", 2006.

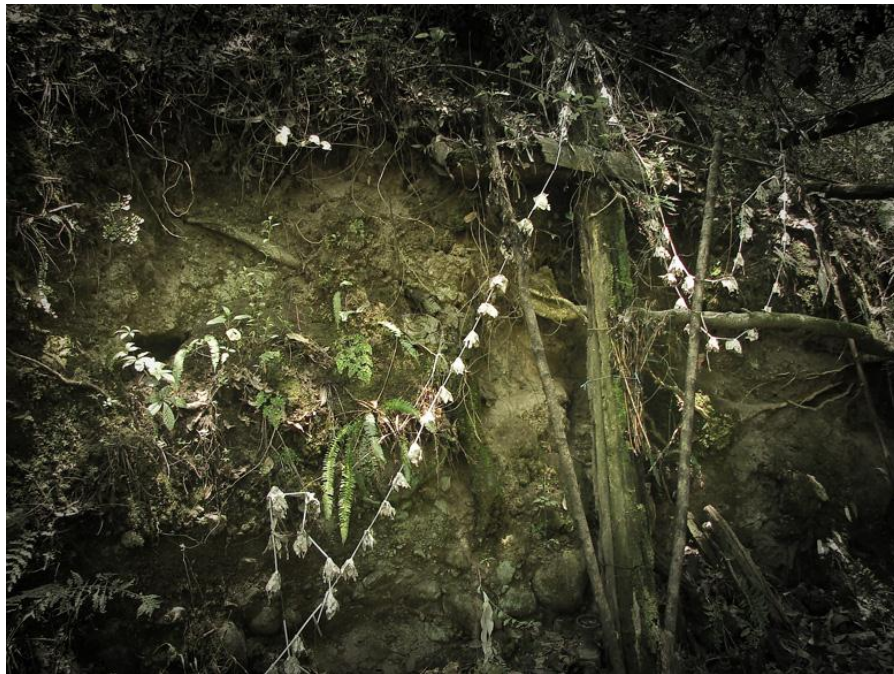


Foto 24. Oquedad cerca de la antigua cruz, templo de "Amula", 2006.

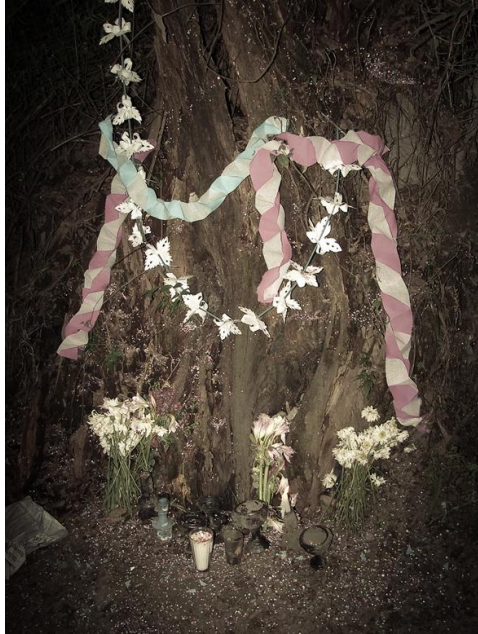


Foto 25. Tronco de viejo árbol muerto vestido de flor y papel, templo de "Amula", 2006.



Foto 26. Altar secundario, templo de "Amula", 2006.



Foto 27. Ofrenda en altar secundario, templo de "Amula", 2006

d) Sto. Domingo

El Templo de “Santo Domingo Calaveras”, se encuentra ubicado de manera muy cercana al anteriormente mencionado templo de Tlachialoni, ascendiendo una ligera cuesta entre bosques de cedros en la zona sureste del poblado de San Pedro Nexapa. El altar primario de este templo (foto 28) se compone de una pared de roca en la ladera de una pequeña elevación dentro del barranco “Palomas”. La pared tiene una altura aproximada de 5m por un ancho de 4m, bajo ella, se extiende una superficie en declive pronunciado sobre el que se yerguen las cruces del Templo y se coloca la ofrenda a los *espíritus de tiempo*.



Foto 28. Altar primario del templo de “Sto. Domingo”, 2006.

Sobre la superficie de la roca se extienden algunas grietas, en una de ellas (foto 29), justo detrás de las cruces de templo se concibe la forma de una cabeza de serpiente a la que se refiere como “la culebra de aire” y que según comenta don Francisco, *tiempero* de la corporación de San Pedro, es la que libera las nubes de lluvia. En esta grieta tenemos el umbral de dicho altar.

Rodeando la pared de piedra y en general la grande roca de la que ésta se compone, se sube una pequeña cuesta que deriva en un camino de terracería, utilizada por los camiones de tala. Al pie de este camino se encuentra un pequeño abrigo rocoso de escaso metro y medio de altura por 4 de largo (fotos 30 y 33), que alberga lo que sería el altar secundario y sus respectivos umbrales de los que no sólo se cuenta con el abrigo rocoso en sí, sino también con pequeñas oquedades, refugio probable de algún animal silvestre y que penetran por debajo de la roca en el piso de tierra al pie del abrigo (fotos 31 y 32). En este sitio se cuenta con una pequeña cruz de manera que igualmente se viste de flor y papel en cada floreada de mayo.



Foto 29. Culebra de aire sobre la pared de roca en templo de “Sto. Domingo”, 2006.



Foto 30. Abrigo rocoso de altar secundario, templo de “Sto. Domingo”, 2004.



Foto 31. Oquedad al interior de la tierra, altar secundario de templo de "Sto. Domingo", 2006.

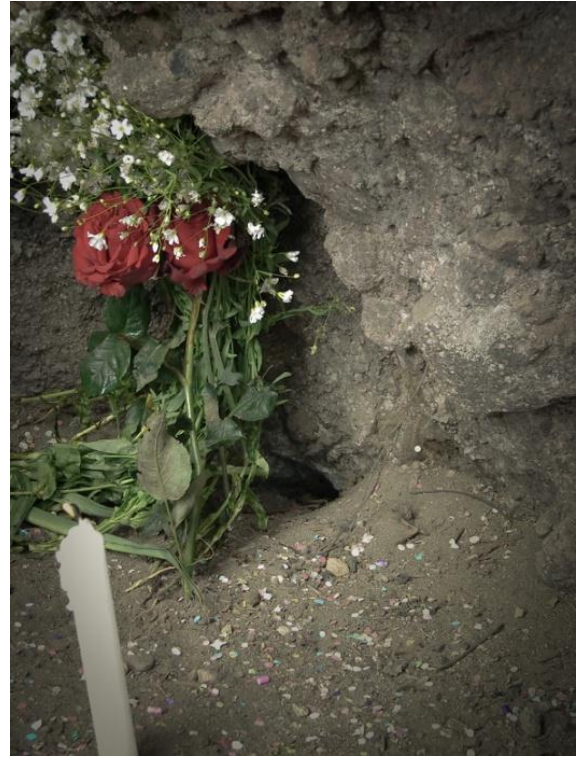


Foto 32. Oquedad al interior de la tierra, altar secundario de templo de "Sto. Domingo", 2006.



Foto 33. Sahumando la cruz del altar secundario, templo de "Sto. Domingo", 2006.

e) Provincial

Por arriba de los 3000msnm, inserto en la ladera de una profunda y húmeda barranca cubierta de la espesa vegetación que caracteriza a los bosques mesófilos de montaña, se encuentra el templo sagrado llamado "Provincial". Su acceso se lleva a cabo por la carretera que sube a Paso de Cortes, donde después de pasar por unas prominentes curvas y barrancas se estaciona la camioneta que regularmente lleva a los especialistas rituales y demás participantes para después bajar por un sendero casi imperceptible por lo espeso de la vegetación. Este sendero baja por una pronunciada pendiente de lodo y rocas que se torna particularmente peligrosa desde las primeras lluvias por lo resbaloso del terreno, sin embargo los asistentes bajan con mucho cuidado y cargando todos los elementos que formarán parte de la ofrenda, desde las flores y los cohetes, hasta las grandes ollas de comida.

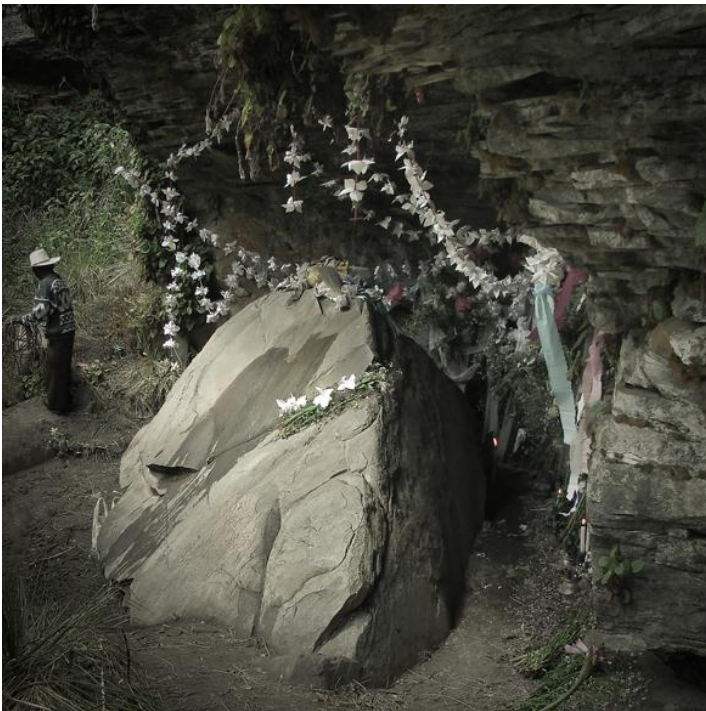


Foto 34. Abrigo rocoso que alberga el altar primario del templo de "Provincial", 2006.

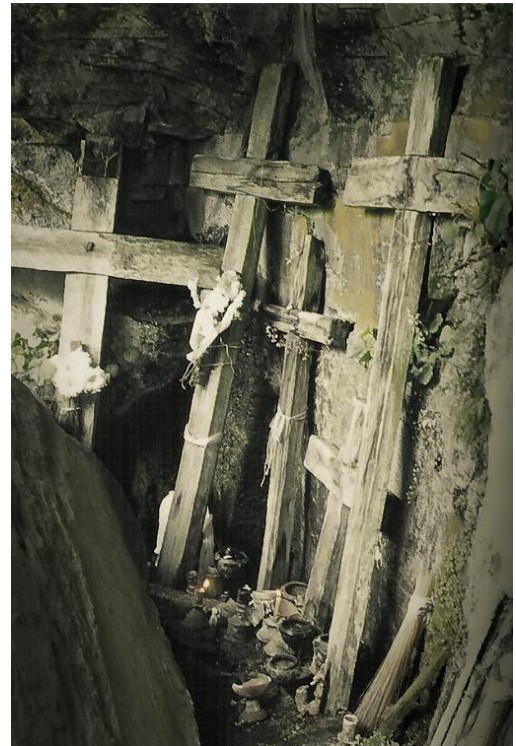


Foto 35. Cruces de agua, altar primario del templo "Provincial", 2004.

El templo consiste en dos abrigos rocosos, uno de ellos es doble, con una altura aproximada de 4m, una extensión de 12m y una profundidad también de 4 metros (foto 34) en su primera parte, que es donde se sitúa el altar primario, así como un pequeño apéndice del mismo en el extremo derecho que es donde se prepara el fuego para los alimentos. El otro abrigo, justo a un costado del lado izquierdo (mirando de frente), con una altura de casi 8m y una extensión horizontal de 6m, tiene la forma de una gran hendidura vertical en la montaña, quizá alguna vez una cueva que quedó sellada por algún derrumbe cuyo vestigio se hace manifiesto en las rocas que bloquean lo que alguna vez pudo ser su entrada (foto 40). Uno y otro albergan respectivamente el altar primario y secundario de este templo.

En cuanto al primer caso, las cruces que demarcan el carácter sagrado del sitio y que son vestidas de colores azul y blanco cada año (foto 35), se encuentran en el fondo del abrigo rocoso, justo detrás de un monolito de poco menos de 2m de altura y una figura casi triangular al cual localmente le llaman “la piedra fuente” (foto 34). La forma y disposición de la roca y el abrigo dejan abierto un estrecho pasillo de un metro de espesor aproximadamente en el que se encuentran distintas cruces de variados tamaños recargadas en la pared del abrigo y dispuestas a lo largo del pasillo, de las cuales, las de mayor tamaño (e importancia) tienen su lugar en la parte más interna del abrigo rocoso, un punto donde hace esquina el pasillo, mientras sigue la forma casi perfectamente embonada entre la roca y el abrigo, espacio en el cual se coloca también la mesa de la ofrenda para las entidades espirituales que subyacen en el templo. A lo largo del pasillo en la parte más baja del abrigo rocoso, se extiende una larga hendidura horizontal dentro de la que se albergan algunos nichos cubiertos de musgo y con una humedad notable (foto 38), al pie de esta hendidura podemos encontrar sahumadores completos y fragmentos de otros mucho más antiguos, así como pequeños candeleros sencillos o con figuras antropomorfas desgastadas por el paso del tiempo y las inclemencias del ambiente. En uno de estos nichos de la hendidura justo al pie de las cruces de mayor tamaño, se encuentra un pequeño estanque de agua alimentado por un incesante goteo de agua

proveniente de las entrañas del cerro que lo mantiene lleno aún en los meses más secos del año.



Foto 36. Pequeña cruz de agua en el umbral del altar primario, templo de "Provincial", 2006.

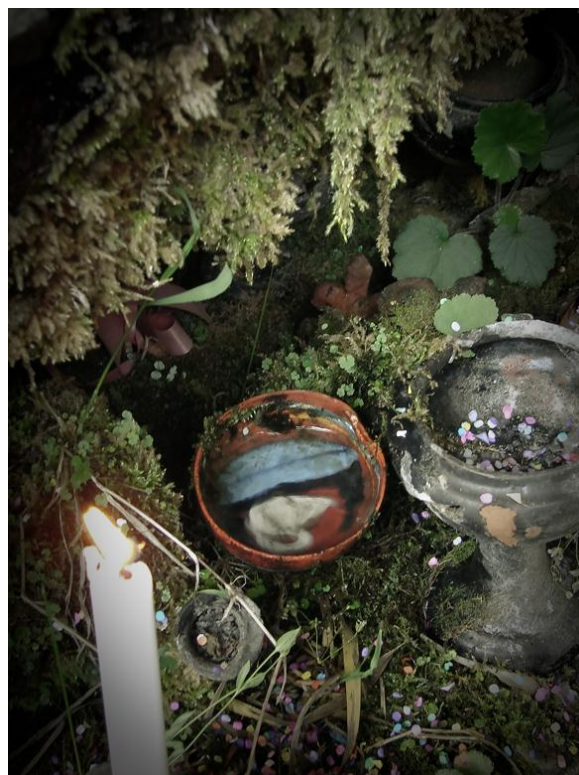


Foto 37. Jícara para predicción de temporal, templo de "Provincial", 2006.

En el umbral de esta minúscula cámara contenedora de agua, se encuentra una pequeña cruz de madera (foto 36) que cada año es limpiada de una espesa cobertura de musgo y vestida como las cruces principales del altar, al lado de ésta existe también una pequeña jícara roja de guaje con agua y algodón utilizado para la predicción del temporal (foto 37). Toda esta hendidura y en específico el nicho con el pequeño estanque de agua es lo que aquí consideramos como el umbral del altar primario en el templo de "Provincial", altar en donde se pide el "agua llovediza" y se pronostica la calidad del temporal que regará los campos de cultivo, y donde también se recuerda a los espíritus.

Como se mencionó líneas arriba, en la parte izquierda de la ladera de la barranca separado del altar primario por una pared de roca, se encuentra el altar secundario donde

subyace el espíritu del huracán, en este sitio solo hay una pequeña cruz además de candeleros antiguos tirados y restos de sahumadores, al lado del derrumbe de rocas hay una pared de piedra de la que sobresalen algunas lajas a manera de repisas, sobre éstas se colocan algunas luminarias, el sahumador, flores y, por supuesto, en la repisa más cercana al conjunto de umbrales en este altar secundario, la cruz previamente limpiada y vestida (fotos 39 y 41). Por debajo de las repisas se tiende una pequeña ofrenda de alimentos para el “torito de granizo” y el espíritu de huracán, junto con algunos ramos de flores.



Foto 38. Hendidura horizontal a lo largo del pasillo dispuesto entre la piedra fuente y la pared del abrigo rocoso. Templo de “Provincial”, 2006.



Foto 39. Umbrales y repisa principal del altar secundario, templo de "Provincial", 2006.

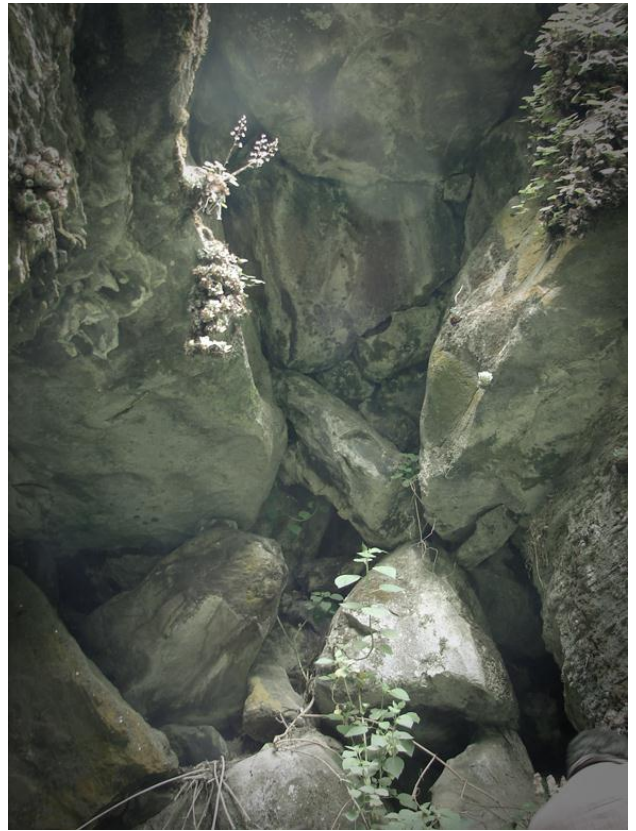


Foto 40. Hendidura de la montaña o "Cueva del huracán" cuya entrada está sellada por algún derrumbe en tiempos pasados, 2006.

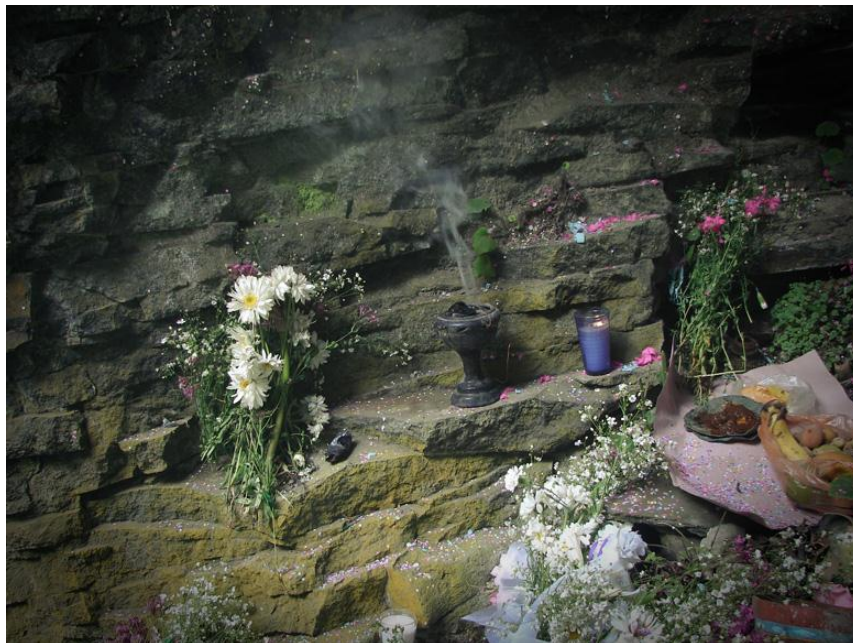


Foto 41. Repisa inferior del altar secundario junto a parte de la pequeña ofrenda depositada en el sitio, templo de "Provincial", 2006.

f) Alcalican

Despectivamente nombrado tanto por algunos habitantes de la región, como por ciertos alpinistas y funcionarios de la región como “Cueva de los brujos”, el templo de “Alcaleca” o “Alcalican” (del náhuatl *atl-calli-can* “lugar de la casa del agua”), es sin lugar a duda el templo de montaña más importante para los campesinos y trabajadores de temporal, principalmente para quienes residen en el lado occidental de la sierra montañosa de los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl. Siendo reconocida en muchos de los casos bajo el apelativo de “la gobernación” y algunas veces como el “tronco” de un “ramal” que se extiende a todos los demás *templos* de la montaña y a los altares domésticos en los que el *tiempero* desempeña su labor meteorológica y ritual. Esto se ha podido constatar a través de algunos trabajos etnográficos y recorridos previos de campo, en donde resalta la importancia que este templo tiene para distintas corporaciones de graniceros en la región aledaña a los volcanes tanto en el lado del estado de Puebla, en la parte oriental del estado de México, así como en el noroeste del estado de Morelos.³⁵ Al respecto, resulta de singular relevancia la previa mención que en la última parte del siglo XVI, consigna fray Diego Durán muy posiblemente en referencia a este sitio, al mencionar la fiesta que a la diosa Iztaccíhuatl se hacía entre los nahuas del centro de México:

La fiesta de la Diosa que esta ciega gente celebraba en nombre de Iztacíhuatl, que quiere decir muger blanca era la sierra nevada á la cual demas de tenella por diosa y adoralla por tal con su poca capacidad y mucha rudeza ceguedad y brutal ignorancia tenianle en las ciudades sus *templos* y hermitas muy adornadas y reverenciadas donde tenían la estatua de esta Diosa y no solamente en los *templos* pero en una cueva que en la mesma Sierra había (Durán, 2002:163).

³⁵ Cfr. Bonfil, 1995; Glockner, 1996, 2000, 2001^a, 2003; Sampayo, 2007.

Al pie de sus cruces llegan grupos de especialistas rituales de diversas comunidades alrededor de los volcanes, o algunos con iniciativa personal sin pertenecer a alguna corporación. Este templo de montaña se encuentra en una línea recta hacia el este desde el poblado de Amecameca inserto en la cañada del río Alcalica después de poco más de una hora siguiendo un camino de terracería, sobre el que determinado tipo de camionetas pueden llegar a escasos cincuenta metros del templo, para llegar al cual, se tiene que subir una pendiente hasta llegar a un pequeño corral que encierra el abrigo rocoso del templo, de una altura cercana a los 8 metros y una extensión horizontal cercana a los 15 metros, de cuyo lado izquierdo termina en una pequeña cueva a manera de apéndice denominada como la “Cueva del Granizo” (foto 42). Al centro del gran abrigo rocoso se yerguen actualmente dos cruces de color azul sobre pedestales de cemento (foto 43), una de ellas (la del lado izquierdo) es de mayor tamaño y de mucho más antigüedad que la otra. Detrás de las cruces, al pie del abrigo rocoso, se extiende una hendidura de casi dos metros de profundidad donde a decir de los *tiemperos* alguna vez existió un manantial, pero que debido a cierto tipo de profanaciones de personas ajenas al lugar éste se ha secado. En tal abrigo rocoso y en específico en las grietas de donde manaba el agua del manantial tenemos el umbral del altar primario, mientras en la cueva del granizo tenemos respectivamente el del altar secundario (fotos 44 y 45).



Foto 42. Templo de Alcalica con las cruces de agua del altar primario y la Cueva del Granizo al fondo, 2006.



Foto 43. Ofrenda al pié de las cruces en altar primario del templo de Alcalican, 2003.



Foto 44. Cruces de la “cueva del granizo” (altar secundario) en el templo de Alcalican, 2006.



Foto 45. Detalle de las cruces en la cueva de granizo después de “la floreada”, 2006.

g) Sacromonte

Es bien conocida y abordada en múltiples trabajos la importancia que este santuario tiene en la religiosidad popular del centro de México³⁶, que a su vez lo coloca junto con la basílica de la Virgen de Guadalupe en el cerro Tepeyac, el santuario del Señor de Chalma y el de la Virgen de los Remedios, como uno de los centros de peregrinación más importante de toda la región y de los que mayor número de peregrinos capta. Sin embargo, no es este el punto que se pretende resaltar para los fines de este trabajo, sino los elementos geomorfológicos, históricos y rituales, que lo conectan con el complejo del “trabajo de temporal”.



Foto 46. Perspectiva del pequeño cerro del Santuario del Sacromonte, visto desde las sementeras de San Pedro Nexapa, 2011.

³⁶ Al respecto puede consultarse la obra de Gómez Arzapalo (2009), en donde refiere la relevancia del santuario, no sólo como importante punto de peregrinación en el centro del país, sino también como el sitio donde se abre el ciclo de fiestas de cuaresma, en un nivel macro regional que va desde Chalma hasta Amecameca.

Si bien el santuario que se localiza en el cerro de Amecameca no forma parte de los *templos* de montaña visitados por la corporación de San Pedro Nexapa, sin duda es un elemento imprescindible dentro de la red conceptual que compone el “trabajo de temporal” entre los *tiemporos* de Nexapa, rebasando incluso a la propia corporación en una amplia extensión que alcanza el trabajo de otros especialistas del temporal en zonas cercanas aledañas a los volcanes. En lo que refiere al trabajo ritual de los *tiemporos* de Nexapa, la invocación del “Señor del Sacromonte” nunca se deja fuera sino que se aúna a los demás *templos* de la montaña cual si uno de ellos se tratase. Así, el espíritu del “Señor del Sacromonte” junto con todos los demás espíritus de temporal que habitan en cada rincón de la montaña, forman parte de un conjunto de entidades que se articulan dinámicamente para el devenir de los sucesos meteorológicos, y de esta manera, es solicitado su favor del mismo modo en que son invitados en cada “floreada” para que en conjunto, formen parte del total de la celebración.



Foto 47. Urna del cristo negro del “Santo Entierro”, al interior de la Cueva de Texcalco, dentro del Santuario del Sacromonte, 2011.



Foto 48. Fachada principal del Santuario del Sacromonte, 2011.

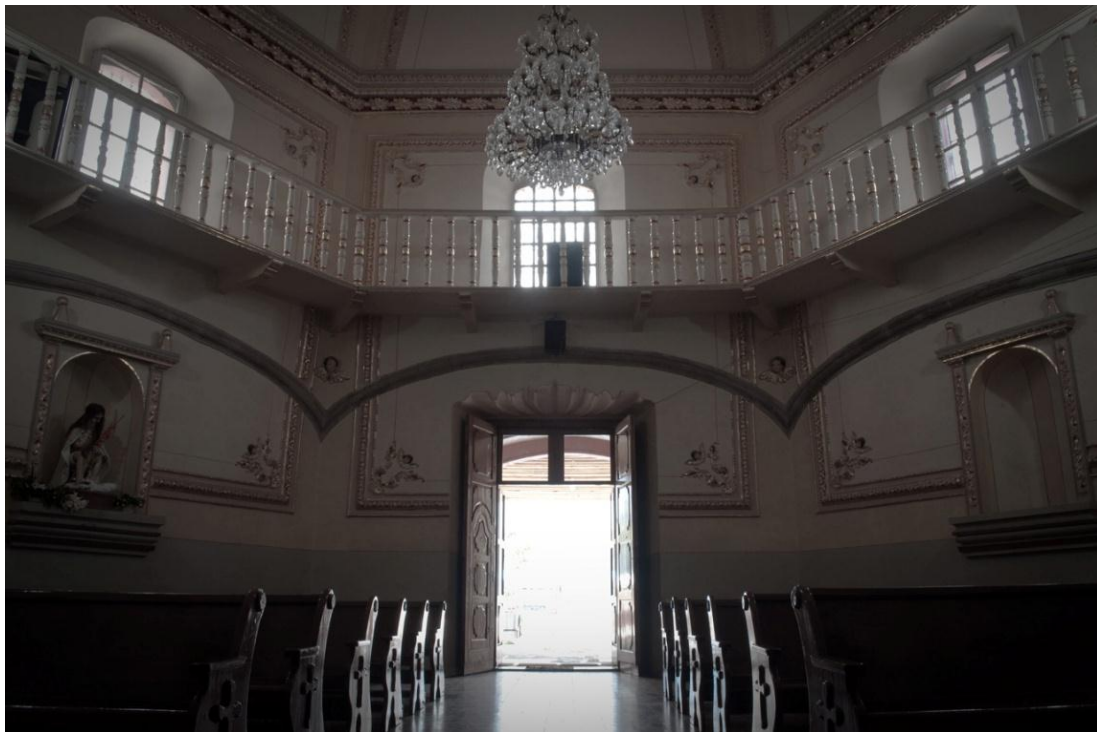


Foto 49. Vista desde la cueva de Texcalco hacia el exterior del Santuario, 2011.

En un trabajo etnográfico acerca de los “misioneros del temporal” en la zona del estado Morelos, Julio Glockner reporta la importancia que este santuario tiene dentro de las peticiones de lluvia de los especialistas de aquella región cuando se invoca al “espíritu de Dios que trabaja en el Sacromonte de Amecameca y en La Volcana de la Iztaccíhuatl” (probablemente en referencia también al templo de Alcalican). En este sentido, las palabras de su informante denotan la gran importancia de este espíritu, para el devenir de un buen temporal:

En este día, gran Señor, también te pedimos tus lluvias de gracia, tus lluvias de bendiciones, para que corran por los cuatro cabos de la tierra y por los cuatro vientos cardinales, Señor. Tú eres un Dios tan poderoso, Padre santísimo, que vienes con tus ángeles, Señor; con tus barcas, a regar estos suelos benditos, Señor, porque están muy sedientos, Padre eterno, Padre creador. Así te lo pedimos, Señor, que bendizcas en esta madre Tierra, y en todo el universo entero, para que nunca nos haga falta el pan de cada día, Señor; para que ahora y siempre lo tengamos, Señor. Desde el más chiquito hasta el más anciano, Señor; así esperamos tu Santa voluntad en el cielo y en la Tierra y en todo lugar. Padre nuestro que estás en los cielos... (Glockner, 2000:32)

Así también, en una ocasión tuve la oportunidad de conocer a un *tiempero* del cercano pueblo de Atlautla, quien recurría al santuario del “Señor del Sacromonte” a pedir las lluvias que se encontraban ya con mucho retraso en su comunidad. Yo me encontraba en una visita ocasional al sitio, contemplando la formación rocosa sobre cuya cima se yergue una imagen de la Virgen de Guadalupe en la parte trasera de la iglesia, cuando repentinamente vi llegar a un hombre de apariencia bastante humilde, al que de primera vista le calculé una edad aproximada de 40 años (quizá un poco más). Venía cargado de un ramo de flores blancas, un sahumador y una pequeña bolsa de plástico amarrada de la que poco después extrajo algunas varas de ocote, un poco de carbón y resina de copal.

Manteniendo una distancia respetuosa para no perturbar el hecho que ahí se desarrollaba, miré con atención el proceder evidentemente litúrgico que poco a poco se iba llevando a cabo. El hombre se hincó junto a la reja en el marco artificial de cemento

que denota el umbral de la cueva (foto 51) y, una vez encendidos los ocotes que avivarían el carbón, comenzó a decir en voz muy baja lo que más tarde me dijo, era su presentación ante el “aire” de la cueva y su solicitud del favor del agua llovediza para los campos de Atlautla. Esta presentación se cerró con el rezo de un “padre nuestro” y dio paso al ofrecimiento de “aroma” (humo de copal) y la colocación de un pequeño ramo de flores blancas. Después de algunos minutos de silencio el hombre apagó el sahumerio, se persignó y se levantó.

Después de un cruce de miradas me aproximé a él y le pregunté un poco acerca del sitio en cuestión. De nombre Juan, el *tiempero* me comentó que en lo más profundo de la cueva hay una corriente de agua que llega hasta el mar, pero que es muy peligroso entrar ahí y por eso la entrada está cancelada con la reja de herrería, sin embargo según comentó, “con algo de atención algunos pueden aún escuchar el cauce del agua o por lo menos el movimiento del aire ahí dentro”. Asimismo me confesó que el motivo de su visita al sitio se debía al hecho de que el calor y la sequía cobraban fuerza en las sembreras de Atlautla y que, pese a contar con algunos “templos” o “calvarios” más cercanos a su localidad, al tratarse de una situación excepcional, se veía en la necesidad urgente de recurrir al espíritu de este cerro, ya que “en esta cueva (la Cueva de Ramos) habita un ‘aire’ muy poderoso” que puede intervenir con más eficacia en situaciones extremas.

No es de sorprender el poder que se atribuye a dicho lugar en materia del acontecer de los sucesos meteorológicos, ni de la intervención ritual que ahí se pudiera llevar a cabo por parte de algunos especialistas de la región cuando nos situamos en la larga temporalidad sobre la que sostiene la importancia ritual y sagrada del sitio en cuestión. Si tomamos en cuenta algunos datos históricos que refieren a este hecho desde tiempos anteriores a la llegada de los españoles podemos captar de mejor manera la trascendencia de este fenómeno. Al respecto, Chimalpahin refiere que para el año de 2-Calli (1325):

...en la cima del monte hoy llamado Amaqueme, existía el ara y adoratorio que llamaban Chalchiumomozco [...], porque allí era adorada y reverenciada el agua. Habitaban allí los macehuales nombrados xochtecas, olmecas, quiyahuiztecas, cocolcas. Estas cuatro parcialidades muy perversas eran y dadas a las artes de la brujería; eran magos que podían tomar a voluntad aspecto de fieras y bestias. También eran brujos llovedizos que podían provocar a voluntad la lluvia; eran brujos nahuales y gentes muy carniceras (Chimalpahin, 1965:76-77).”

Para el año en que el cronista documenta la llegada a la región de grupos chichimecas (totolimpanecas) advenedizos a la región amaqueme, quienes irrumpieron en aquel cerro Chalchiumomozco también llamado Tamoanchan por sus habitantes, a quienes habiéndoles hecho la guerra y posteriormente derrotado, los desterraron para así fundar la cabecera del *altépetl* amaqueme. Ante la victoria sobre las cuatro parcialidades que entonces habitaban en el lugar, los totolimpanecas, que fueron “más capaces de tomar a las fieras y a la lluvia por nahuales” (Chimalpahin, 1998:143) y derrotar así a sus adversarios, cambiaron de nombre al cerro, preservando sin embargo la sacralidad de su esencia, es decir, su profundo vínculo con el culto al agua:

...los chichimecas totolimpanecas y amaquemes, cuando arribaron donde hoy es Amaquemecan, les hicieron frente hostilmente hasta desbaratarlos y destruirlos, logrando finalmente despojarlos de sus pueblos y tierras. Y el cerro que entonces llamabase Chalchiumomozco ya no llamóse así, después que lo tomaron los amaquemes y se posesionaron del cerro Chalchiumomozco. Y la razón de llamar al cerro Amaqueme fue por la costumbre de los amaquemes de revestir con paños de papeles ceremoniales. Y el poblado vino a ser Amaquemecan... (Chimalpahin 1965:77)

En la dura transición religiosa llevada a cabo tras la ocupación y conquista española en las tierras de la región de Chalco-Amaquemecan, fray Martín de Valencia, quien venía al

frente de los primeros doce frailes que arribaron a la Nueva España con el objetivo de la conversión y el adoctrinamiento de los indios en la nueva fe cristiana, tomó como oratorio personal una de las cuevas del pequeño cerro Amaqueme en donde, a decir de fray Gerónimo de Mendieta (2002), fray Martín de Valencia pasaba largos periodos de tiempo en oración y abstinencia, y dentro del cual, experimentó cierto tipo de hierofanías:

En el oratorio y cueva de Amequemeca, aparecieron al santo fray Martín los gloriosos S. Francisco y S. Antonio de Padua, y dejándolo en extremo consolado, le certificaron de parte de Dios, que era hijo de salvación... (Ídem:290)

Además de la importancia como centro de culto que detenta el monte Amaqueme actualmente “Sacromonte” verificada en los documentos históricos, es evidente en la actualidad que pese a las reconfiguraciones históricas dicha relevancia religiosa ha trascendido en el tiempo llegando a la actualidad en dos vertientes principales. Por una parte tenemos la vertiente católica oficial, y por otra la religiosidad campesina de herencia cultural nahua, vinculada en gran medida con la observación del entornó biofísico y con los ciclos climáticos que intervienen en los aspectos más cercanos y tangibles para el agricultor y compatible con las trazas de una antigua tradición religiosa de cepa mesoamericana.

Aunado a lo anterior, algunos estudios desde la arqueoastronomía han sugerido la enorme relevancia de este recinto como punto de observación en lo que pudo ser un calendario de horizonte, dentro del cual, el relieve de la Sierra Nevada y el volcán Popocatepetl, funcionarían como marcadores de fechas importantes dentro del calendario agrícola y religioso prehispánico, a su vez empalmables con festividades católicas vigentes en la actualidad y bajo las que subyace el culto campesino de herencia cultural indígena. En un trabajo anterior (Sampayo, 2007:139-195) basándome en previas observaciones de López y Mondragón (1998), hice una prematura propuesta de interpretación acerca del

ciclo de fiestas rituales y los ciclos del entorno biofísico sujetos a los cambios estacionales de lluvias/secas, haciendo énfasis en la importancia de dicha observación y los vínculos visuales que se pueden establecer con distintos espacios de culto en el paisaje oriental de dicho cerro. Sin embargo para la presente investigación sólo quisiera llamar la atención sobre la alineación arqueoastronómica entre el santuario del “Señor del Sacromonte” y el principal templo de montaña en la zona occidental de estos grades volcanes anteriormente mencionado, el “templo de Alcalican”. Esta alineación tiene lugar durante los equinoccios, en los días 20/21 de marzo y 22/23 de septiembre, alineación que si bien no es matemáticamente precisa,³⁷ a la simple vista del observador ubicado frente al umbral de la cueva de Texcalco en el Sacromonte, resulta convincente esta alineación previo conocimiento de la ubicación de la cueva de Alcalican.



Foto 50. Salida trasera de la cueva de Texcalco, 2011.

³⁷ Esto según los datos del arqueólogo Arturo Montero (comunicación personal).

Ahora bien, los sitios que principalmente nos interesan de este sagrado cerro son tres en específico, y a través de ellos encontramos elementos comunes que entretejen ciertas relaciones de analogía con los *templos* de montaña dispersos en el paisaje, en los que se llevan a cabo los contemporáneos ritos agrícolas de propiciación y control de meteoros:

- I) Cueva de Texcalco. Sin duda el sitio de mayor trascendencia litúrgica. Es aquí donde se resguarda la imagen del Cristo Negro que yace dentro de una urna de cristal al interior de la cueva (foto 47), y que es bajado en procesión hasta la parroquia de la Virgen de la Asunción en las festividades del miércoles de ceniza. Los dos accesos a esta cueva están cubiertos por la arquitectura del santuario católico (foto 48). Uno de ellos, la entrada principal, se encuentra de cara al oriente alineada directamente a la cumbre del cerro “Venacho” para los días 4 de marzo y 9 de octubre, en los cuales el sol al alba ilumina toda la entrada de la iglesia (foto 49) así como la imagen del santo entierro, alineación que a su vez corresponde con la del templo mayor de Tenochtitlan (Lopez y Mondragón 1998:135). Por la parte trasera (foto 50), la cueva tiene otra salida a través de un oratorio y es por ésta donde se coloca y extrae la imagen del Cristo yacente. Las paredes de la cueva se encuentran revestidas por un burdo aplanado de cemento que acabó con el aspecto subterráneo que tuvo en su origen.

- II) Cueva de Ramos. Por la salida trasera de la Cueva de Texcalco se encuentra un alto peñasco sobre el que se yergue en la cima la imagen de la Virgen de Guadalupe (foto 50). Al pie del mismo podemos encontrar la Cueva de Ramos (foto 51), enmarcada por una plataforma de cemento y bloqueada por un enrejado de herrería. En este sitio durante la festividad del miércoles de ceniza se llevan a cabo “limpias” por parte de los peregrinos devotos, los ramos residuales de las mismas son arrojados al interior de la cueva o directamente

sobre el peñasco. Asimismo, es en este sitio en donde se ha podido registrar una acción ritual directa encaminada a la petición de lluvias.

- III) Cima del Sacromonte. En la explanada superior del cerro en cuestión se encuentra una iglesia dedicada a la Virgen de Guadalupe (foto 52) que, debido a los graves daños estructurales que tiene por causa de los sismos en la región, se encuentra cerrada la mayor parte del año manteniéndose abierta sólo durante las festividades dedicadas a la imagen de la Virgen. Resulta interesante hacer notar que tanto la iglesia de Guadalupe como la traza urbana de Amecameca se encuentran alineadas al solsticio de invierno que ocurre entre los días 20 y 23 de diciembre en el hemisferio norte, cuando el sol nace en el extremo sur del horizonte y son los días más cortos y fríos del año.



Foto 51. Entrada de la cueva de ramos, 2011.

Si bien el trabajo ritual percibido *in situ* ha sido única y exclusivamente en la Cueva de Ramos, es necesario notar que las características geomorfológicas del lugar permiten intuir una correlación entre los tipos de umbrales indispensables en un templo de montaña donde se realiza el trabajo ritual de los *tiemperos*, por un lado, así como en los principales sitios de culto en el cerro de este antiguo santuario de Sacromonte, lugar prominente de culto desde los remotos años previos a la conquista hispana. De esta manera, si tomáramos estos tres principales sitios de culto en el Sacromonte a manera de conjunto, como un templo granicero más, importante para el “trabajo de temporal” que se lleva a cabo de manera apoteótica en las distintas estribaciones de la montaña. Entonces así, podemos concebir por una parte a la Cueva de Texcalco como el altar primario que preserva la mayor importancia hierática del sitio. Posteriormente la Cueva de Ramos por sus características geomorfológicas de menor envergadura aunque con la potencia meteorológica extrema del “aire” que allí reside, podemos considerarla como un altar secundario en analogía a aquellos donde subyacen principalmente los espíritus de huracán, granizo y arcoíris en aquellos *templos* dispersos de la montaña.



Foto 52. Iglesia dedicada a la Virgen de Guadalupe, ubicada en la cima del Sacromonte, 2011.

Por último y de manera independiente, aunque dentro del ritual contemporáneo no se hace mención explícita de la Virgen de Guadalupe para efectos de propiciación o control de meteoros. Esta imagen se presenta invariablemente en los altares domésticos de los trabajadores del temporal, junto con la presencia de algunos otros variables personajes del santoral católico. Asimismo, la iglesia ubicada en la explanada superior del cerro, por su alineación astronómica que comparte con la retícula urbana de Amecameca, denota una antigua importancia de culto que quizá con el paso del tiempo ha visto decaer su importancia en los rituales meteorológicos campesinos. Sin embargo comparte la característica de situarse en la cima del cerro, junto con el templo de Sultepec, mencionado líneas arriba.

Los recodos del espiral

Hasta este momento, hemos hecho un recorrido por la compleja red conceptual en la que se entrecruzan las nociones que sobre el ser humano y el entorno biofísico se tienen entre los especialistas rituales de los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl. El acaecer de la vida humana se concibe como parte de una trayectoria cíclica abierta (a manera de espiral), en la que más adelante, una vez que se cruza el umbral de la muerte, la agencia del especialista continúa siendo ejercida desde una región del cosmos sólo habitada por entidades espirituales, en donde adquieren el carácter de “*espíritus de tiempo*”, e intervienen de manera más directa en el devenir de los sucesos meteorológicos. De esta manera, “*tiemporo*” y “*espíritu de tiempo*” comparten una esencia común en donde la variable se encuentra básicamente en la región del cosmos en que uno y otro habitan, teniendo los umbrales (*templos*, sueño/trance y muerte) como los puntos de interconexión necesarios para el “trabajo de temporal”. Estos últimos pueden ser interpretados metafóricamente como “espejos”, en donde el *tiemporo* se encuentra a sí mismo en la imagen del *espíritu de tiempo*. Si la perspectiva apunta hacia el porvenir, el *tiemporo* se encuentra con el destino de su cargo, donde llegado el momento, el umbral será cruzado de manera definitiva y pasará a ser un espíritu más del temporal. Si por el

contrario la perspectiva apunta hacia lo vivido, el *tiempero* topa con el origen del cargo que le fue concedido por *espíritus de tiempo*, antiguos *tiemperos* que desde las antípodas de la acción humana reclutan a los nuevos integrantes del “ramal”.

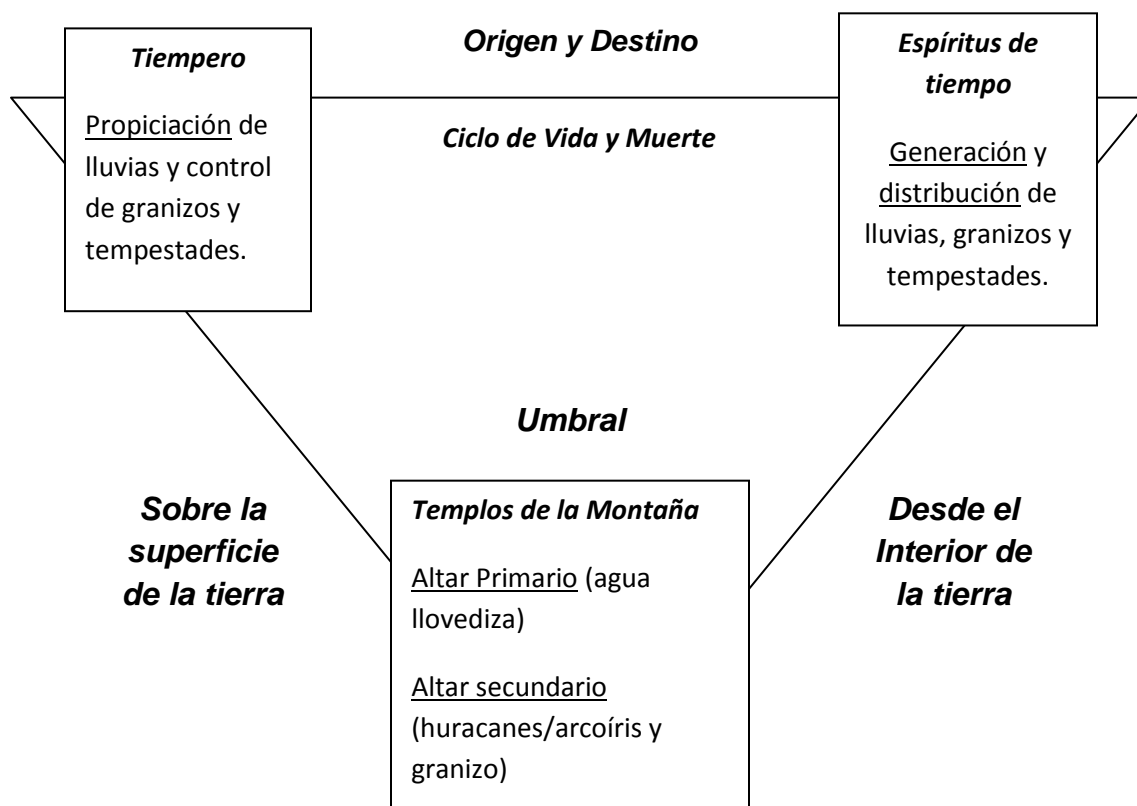


Diagrama 2. El trabajo de temporal.

Durante el trabajo ritual, los especialistas que habitan el ámbito terrenal entran en interacción estrecha con sus homólogos del ámbito espiritual. Así, los umbrales se convierten en puntos de cruce por los cuales el *tiempero* puede tener acceso a la región anecuménica de los *espíritus de tiempo* de manera previa a la muerte física, durante

exploraciones oníricas y por medio del trance. A la inversa los *espíritus de tiempo* emergen de los *templos* de montaña, y en específico de los umbrales situados en la dualidad de altares que estos *templos* presentan, para dirigir el cauce de los meteoros tan necesarios como peligrosos para los campos de cultivo.

En base a lo que hasta aquí se ha expuesto, podemos encontrar una cosmovisión que integra el ciclo de vida de los especialistas rituales, en un ciclo de mayor complejidad y tamaño del que también forman parte las dinámicas cíclicas del clima y el paisaje.

II. BAJO LA OSCURIDAD.

La ritualidad del paisaje entre los especialistas de Pochácatl.

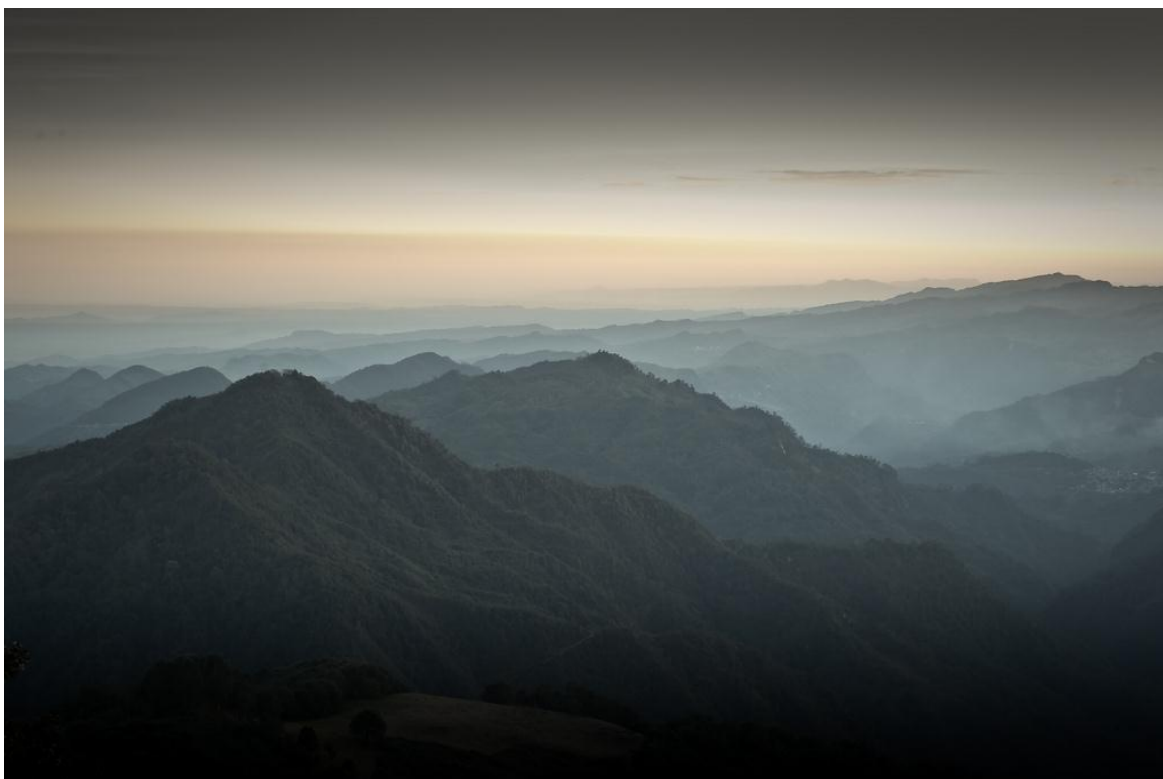


Foto 53. Vista de la Sierra Norte de Puebla desde el cerro sagrado Ixistaco, Ahuacatlán, Puebla, año 2010.

“Robaron nuestros frutos, cortaron nuestras ramas, quemaron nuestro tronco, pero nunca podrán arrancar nuestras raíces...”

O.I.I.A.
Organización Indígena Independiente
(nahua-totonaca) de Ahuacatlán

La sinuosa complejidad de sus sistemas montañosos así como la humedad concentrada en sus cañadas ha caracterizado la diversidad paisajística, climatológica, biológica y cultural de la Sierra Madre Oriental (SMO), la cual recorre de norte a sur más de la mitad del territorio mexicano desde las cercanías del Río Bravo, hasta unirse con el Eje Volcánico Transversal en la zona central de la República Mexicana, en un recorrido que traza una trayectoria paralela a la costa del Golfo de México. Dentro de este complejo cuerpo de montañas, la Sierra Norte de Puebla (SNP) con sus cerca de 100 kilómetros de longitud constituye el extremo sur de la SMO y la zona con mayor concentración de humedad en el estado de Puebla, presentando una estación lluviosa de entre 6 y 8 meses al año que mantiene en exuberancia la prolífica biodiversidad que caracteriza la región, y que en el plano agrícola, permite en varias zonas el levantamiento de dos cosechas anuales de maíz.

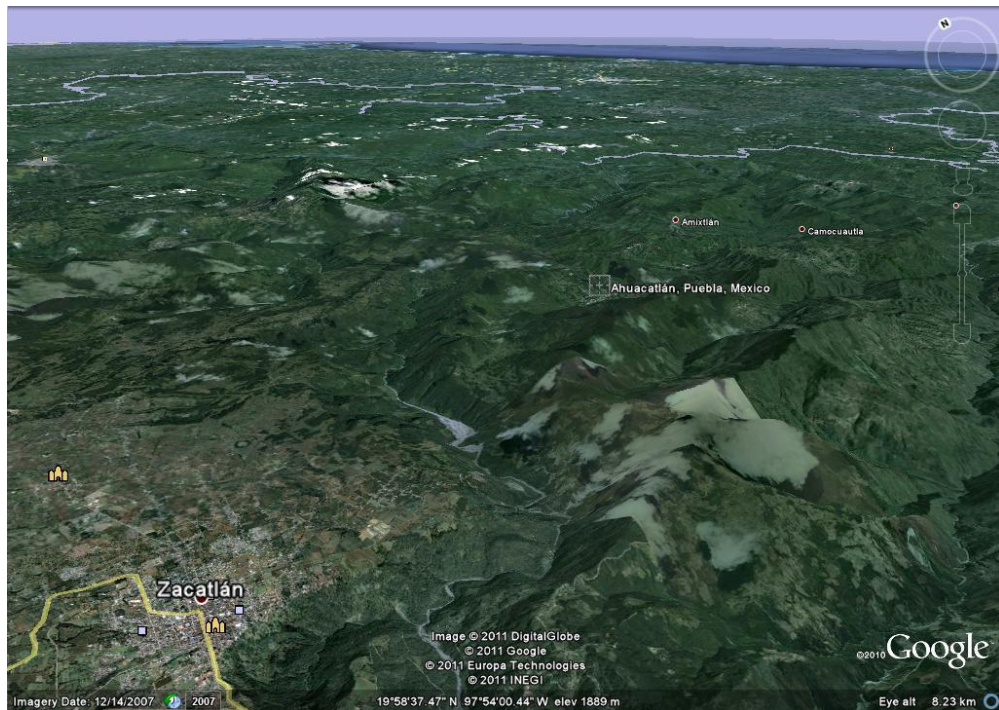


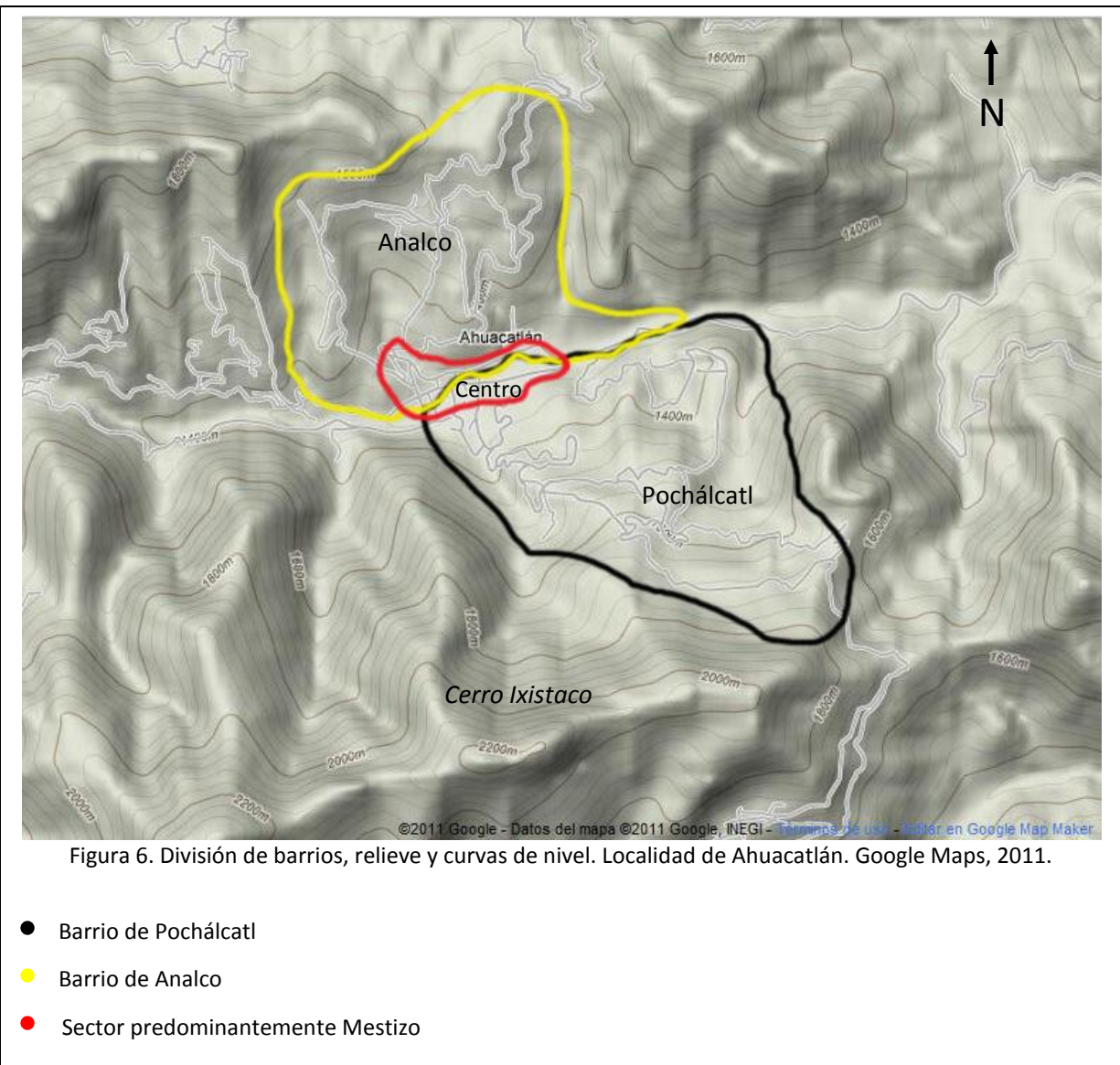
Figura 4. Perspectiva aérea de Zacatlán y Ahuacatlán divididos por el río Aajalpan. Google Earth, 2011.

En el marco de nuestro estudio, la investigación se centró en la localidad de Ahuacatlán (cabecera del municipio con el mismo nombre) y en particular en el barrio de Pochácatl, que junto con el barrio de Analco, constituyen las dos parcialidades que integran dicha localidad. Si bien esta región serrana cuenta con la existencia de cuatro grupos étnicos: totonacos, tepehuas, otomíes y nahuas,³⁸ en el municipio de Ahuacatlán al extremo occidental de la sierra, son los primeros y los últimos los que tienen presencia dominante siendo nahua el grupo indígena mayoritario y que en el caso de la cabecera municipal, es éste mismo el que predomina. Así, el barrio de Pochácatl, dentro de la localidad de Ahuacatlán constituye la segunda fuente de datos etnográficos para la presente investigación.



Figura 5. Ubicación del municipio de Ahuacatlán respecto al resto de la entidad federativa poblana.

³⁸ Según la información recopilada en el siglo XVI por el fraile franciscano Torquemada (1975) y constatada por estudios contemporáneos (García, 1987 y Stresser-Pean, 1998) fueron los totonacos los primeros habitantes históricamente registrados de la región.



Entre los relatos y crónicas guardados en la memoria colectiva del pueblo, se encuentra aquel que refiere a la llegada de los nahuas de Pochácatl, ya que según se cuenta antes sólo estaban los de Analco y aún antes de ellos, eran totonacos quienes habitaban el fondo de la microcuenca donde actualmente se encuentra Ahuacatlán.

Así, la narración describe la llegada de la imagen de San Juan al entonces pueblo de San Miguel Acatlán (hoy San Juan Ahuacatlán), la imagen del santo venía cargada en hombros por la gente del cercano pueblo de nombre San Juan Totutla.³⁹ En aquellos tiempos, la

³⁹ La siguiente narración ha sido reconstruida de manera general con relatos varios de personas distintas.

gente de Totutla padecían una terrible epidemia de viruela, morían tantos y tan pronto que según dicen, los muertos ya ni siquiera eran enterrados, los dejaban “así nomas tirados en el mismo sitio que morían”. Los sobrevivientes, diezmados por tan terrible suceso, decidieron abandonar sus tierras y buscar un nuevo sitio para habitar. Sólo algunos de ellos optaron por quedarse y así, se llegó al acuerdo en el que quienes emigraban, se llevarían consigo la imagen de San Juan para poder contar con su protección durante tan difícil trayecto. Así, tomaron en hombros la santa imagen junto con una campana y emprendieron el camino.

Habiendo tenido que cruzar por distintas elevaciones y profundas barrancas como las de Zapotitlán o Tepetzintla, en determinado momento arribaron a la ladera norte del cerro Ixistaco donde ahora se conoce como Agua Fría, en la parte alta del ahora barrio de Pochácatl. Estando en “los Teteles” se hizo una parada importante antes de llegar al pueblo de “Acatlán”, donde se encontraba una pequeña capilla dedicada a San Miguel Arcángel. Al llegar al lado de la capilla, colgaron la campana de San Juan en un árbol de aguacate (ahuacatl) y aposentaron al santo sobre un montículo de piedra. Poco tiempo después, la gente de San Miguel Acatlán (situada en lo que hoy es el barrio de Analco) temerosa de la epidemia de la que los advenedizos venían huyendo decidió echarlos del pueblo, ante lo cual los peregrinos aceptaron marcharse evitando cualquier tipo de confrontación. Sin embargo, al momento de querer levantar la imagen del santo (que de siempre había resultado liviana de peso para quienes la cargaban) y así emprender la retirada, éste se volvió tan pesado que nadie pudo levantarlo, hecho que se interpretó como la voluntad del mismo San Juan que rechazaba la idea de abandonar el sitio. Fue entonces que los de San Juan fueron aceptados por los de San Miguel, quienes a su vez permitieron a los advenedizos fundar el barrio de Pochácatl del otro lado del río, y juntos ahora, ambas parcialidades nahuas, decidieron rebautizar el pueblo como San Juan Ahuacatlán y construir una iglesia que pudiera albergar a ambos santos, momento a partir del cual San Juan pasaría a ser la imagen protectora del pueblo en su conjunto.

Si bien el presente relato posee diversas ambigüedades naturales de la transmisión oral, García Martínez (1987:114) refiere un documento del 9 de marzo de 1551 conservado en el Archivo General de la Nación, dónde se menciona precisamente este éxodo de la gente de Totutla en una “fecha remota” a partir de aquella en que se suscribe el documento.

Hoy en día, entre los nahuas de Ahuacatlán aún existe esta división que dispone a la población indígena del pueblo en dos parcialidades, el barrio de Analco en la ladera sur del cerro Malitzin y el barrio de Pochácatl en la ladera norte del cerro Ixistaco. Sin embargo, ambas parcialidades conforman un bloque mayor frente al centro de Ahuacatlán, sección habitada por población mestiza que ha acaparado paulatinamente la zona más baja de la cañada, controlando las mejores tierras de cultivo de la zona y las rutas de comercio. En tales circunstancias asumen el rol de prestamistas en el caso de las tierras de labor que no producen ellos mismos, así como intermediarios en el comercio de la producción indígena que llega a salir al exterior y de la mayoría de mercancías foráneas que se venden en la zona. A lo anterior habría que agregar el arraigado poder político que varias familias del centro poseen, herencia de generaciones de cacicazgos, puestos públicos y trazos políticos partidistas vinculados a otras cabeceras municipales cercanas. Todo esto constituye el marco de una histórica concatenación del despojo, desigualdad, desprecio étnico y marginación que a su vez constituye el panorama social compartido por los grupos indígenas de la Sierra Norte de Puebla y de otras latitudes de la República Mexicana.

- Nahuas y mestizos

Según los datos de INEGI para el año 2005, la población indígena constituye el 83% de la población total del municipio de Ahuacatlán siendo el sector mestizo notablemente minoritario con el restante 17% del total. No obstante la desproporción tajante en números demográficos, la situación se invierte (como se ha mencionado líneas arriba) en términos de poder, dado que es el sector mestizo el que detenta los mayores recursos en

detrimento de la población indígena. Esta situación de dominación que ha tenido una larga gesta histórica a partir de los primeros años de la época colonial, se expresa en una evidente confrontación entre ambos sectores, matizada de distintas maneras en los ámbitos político, económico y religioso, confrontación que aún se conserva en muchos aspectos de la vida local. En este sentido, es común registrar abiertas expresiones de racismo y superioridad por parte del sector mestizo hacia la población indígena, así como de un velado rencor indígena hacia el mestizo, originado por la memoria de vejaciones a lo largo de varias generaciones.⁴⁰ No obstante, es importante mencionar que en la actualidad si bien persisten las desigualdades en los rubros mencionados, el sector indígena se encuentra mucho mejor organizado en relación a épocas pasadas, lo cual a decir de muchos ha marcado un cambio en la actitud del mestizo hacia el indígena, puesto que aquel “ya se la piensa mucho antes de tratar de abusar, porque sabe que ahora los indígenas se saben defender mejor ante cualquier eventualidad”.⁴¹

- Mayordomías y autoridad eclesiástica

Si bien, datos del INEGI (2005) estipulan que el 90% de la población total del municipio profesa la religión católica, es necesario hacer importantes matices al respecto ya que la vida religiosa de los nahuas de Pochálcatl difiere en extenso sentido de las directrices

⁴⁰ Durante los recorridos de campo, me era muy frecuente escuchar la narración de numerosos casos en que los mestizos y en particular los miembros de las cuatro familias más poderosas del centro de Ahuacatlán, incurrieron en distintos tipos de atropellos hacia la población indígena local. Los numerosos y variados casos van desde el despojo de tierras, hasta golpizas de los primeros a los segundos cuando se aventuraban solos al centro del pueblo, ya fuera con intenciones de comercio, a menos que fuera día de tianguis, o cuando algún campesino nahua se atrevía a inscribir a alguno de sus hijos en las escuelas mestizas del centro. Un hecho que en particular llamó mi atención fue una historia en que se me narró cómo los mestizos se oponían a la construcción de la primaria que ahora se encuentra en el sector de “Agua Fría”, en el barrio de Pochálcatl, cuyos materiales de construcción fueron robados en dos ocasiones debido al malestar que generaba entre algunos mestizos del centro, el hecho de que Pochálcatl contara con su propia escuela.

⁴¹ A partir de la conmemoración de los 500 años del arribo de la Corona española a América, el 12 de octubre de 1994 nace la Organización Indígena Independiente Ahuacatleca (O.I.I.A.) en la que nahuas y totonacos del municipio de Ahuacatlán, conforman un frente común de resistencia y por el respeto de los derechos humanos, así como por la reivindicación de la cultura indígena de la región. Tal situación ha traído algunos cambios en materia de derechos humanos y en la política local, ya que esta organización política (O.I.I.A.) ha establecido distintos tipos de alianzas con algunos partidos políticos por medio de las cuales, se ha obtenido una representación más fuerte del sector indígena en la política local, siendo partícipes en las administraciones más recientes.

marcadas por los representantes de la autoridad eclesial, a las que se apegan mucho más cercanamente los mestizos de la zona. Al integrar elementos de una larga tradición religiosa mesoamericana⁴², la vida religiosa de los nahuas obedece a procesos de conceptualización de larga data estructurados por la interacción con el entorno y por los sistemas de organización locales, dicho de otra manera, se nutre de elementos conceptuales preponderantemente vinculados a la labor agrícola y en particular a la siembra del maíz, al mismo tiempo que se estructura siguiendo las rutas del parentesco y los sistemas de alianza comunitarios tales como las mayordomías. Así mientras las principales fiestas católicas se llevan a cabo en la iglesia de Ahuacatlán, donde la liturgia es presidida por el sacerdote; muchas de ellas, principalmente las que están relacionadas al ciclo agrícola se expresan a su vez en el ámbito de los barrios o el paisaje, donde será el mayordomo quien se encargará directamente de la organización, logística y costos económicos de la celebración. Ya en la arena del ritual, será entonces un especialista elegido directamente por el mayordomo, quien llevará a cabo los procedimientos litúrgicos en los rituales comunitarios dentro del barrio o sobre el paisaje. En tales ocasiones, no es nada común contar con la presencia de representantes de la autoridad eclesiástica (sacerdote o seminaristas), ni mucho menos de mestizos del centro de Ahuacatlán quienes manteniendo clara distancia respecto a la ritualidad indígena, asumen ésta como simples “costumbres”, “supersticiones” o “deformaciones de la verdadera fe”, apegados a la idea general que la iglesia ha mantenido al respecto a lo largo de generaciones.

En la vida religiosa también se marcan las disyuntivas que refieren a ambos sectores de la población ya que, en las expresiones rituales mayores que se llevan a cabo en el centro de Ahuacatlán, el sector mestizo ha tenido una primacía histórica a la par de la jerarquía católica en la organización de las festividades. Ejemplo de lo anterior lo tenemos en los festejos de la Semana Santa o en las fiestas de San Juan, patrón de Ahuacatlán, donde si bien existe una notable participación indígena, son los mestizos quienes bajo la dirección del sacerdote llevan a cabo la coordinación y logística de dichos eventos. Así,

⁴² Cfr. Alfredo López Austin (1999).

durante la fiesta de San Juan con la afluencia de gran cantidad de peregrinos foráneos, el sector mestizo, propietario de la mayoría de los establecimientos comerciales del centro de Ahuacatlán, resulta el principal captor de la derrama económica que llega con los peregrinos.

Sin embargo, a la par de las celebraciones oficiales en el centro del pueblo, Pochácatl al igual que Analco, mantienen su vida religiosa en sendas paralelas respecto a las celebraciones oficiales, de modo que cada barrio tiene una serie de pequeñas imágenes de santos cuya custodia y celebraciones se encuentran a cargo de la respectiva mayordomía para cada imagen. Las mayordomías se transfieren cada año durante las fiestas de Ahuacatlán, celebradas dos semanas antes del miércoles de ceniza. En esas fechas que duran una semana entera, bajan al atrio de la iglesia de Ahuacatlán una buena variedad de grupos de danza invitados por cada mayordomo respectivamente. De esta manera, cada mayordomo durante el transcurso del año en que la imagen se encuentra a su cargo, además de organizar las festividades propias de la imagen bajan con ellas a la iglesia en algunas fiestas importantes dentro del calendario agrícola. Tal es el caso del día de la Virgen de la Candelaria (2 de febrero), celebración en la cual mientras los mestizos acuden a la celebración con las tradicionales figurillas del “Niño Jesús” para su bendición por el sacerdote del pueblo, los nahuas de Analco y Pochácatl acuden principalmente para la bendición de las semillas que destinarán a la siembra del año en curso, al tiempo que los mayordomos colocan las imágenes que tienen en custodia frente al altar principal de la iglesia para que reciban a su vez la misa y la bendición.

Si bien estas imágenes religiosas son de menor tamaño, revisten una importancia de mucha mayor trascendencia local, dado que no sólo conforman un referente identitario al interior de cada barrio, sino que es a través de el ejercicio del cargo de mayordomo que un individuo adquiere y acumula su prestigio en vida, el cual a su vez es relacionado con una fuerza ritual (chikawalistli)⁴³ también acumulable, que le permitirá ir desempeñando cargos cada vez de mayor trascendencia dentro de los ciclos rituales de Pochácatl, hasta

⁴³ Este concepto que refiere a una fuerza vital se encuentra presente en otras latitudes ocupadas por nahuas, al respecto véase el trabajo de Catharine Good (2004^a).

llegar en algunos casos, por ejemplo, a otorgar la autoridad necesaria para ejercer como especialista e intermediario, en rituales tan delicados como los llevan a cabo en la cima de los cerros sagrados durante la fiesta de la Sta. Cruz.



Foto 54. Imágenes de cada mayordomía al pie del altar principal de la iglesia de San Juan Bautista, Ahuacatlán, durante la misa del día de la Candelaria. 2 de Febrero de 2009.

Como se ha dicho, la existencia de las mayordomías concentradas en las imágenes sagradas de cada barrio, traza rutas paralelas en los que la vida religiosa de los nahuas de Pochácatl se reivindica como referente identitario, frente a la religiosidad mestiza que se encuentra mucho más apegada a las directrices trazadas por la autoridad eclesiástica. Así, mientras la celebración de Semana Santa en el centro de Ahuacatlán en cuya procesión confluyen tanto el sector mestizo como el indígena, con la preponderancia evidente del primero en cuanto a la organización y logística de la misma; paralelamente en el barrio indígena de Analco, tiene mucho mayor trascendencia y duración el ciclo de fiestas celebradas a cargo de la mayordomía de San Salvador, que congrega principalmente a nahuas del mismo barrio de Analco y algunos invitados de Pochácatl, pero que por regla

general excluye la presencia de los mestizos o de representantes de la autoridad eclesiástica local dado que es en este contexto donde “se reafirman exclusivismos y particularismos étnicos” por parte de los nahuas de Analco (Lara, 1988). De manera similar, la celebración de la Santa Cruz entre los nahuas de Pochácatl, que a su vez enmarca la ritualidad del paisaje sobre la que centraremos nuestra atención a lo largo de este apartado, conlleva trayectorias de algún modo contrapuestas con los parámetros establecidos por los oficiantes católicos como el sacerdote o los seminaristas.⁴⁴ Sin embargo, de pocos años atrás al presente, se ha ido incrementando la participación de la autoridad eclesiástica en la ritualidad del paisaje, debido a una nueva política de evangelización impulsada por la Iglesia Católica (cfr. Báez Jorge, 2008).



Foto 55. Bajorrelieve en madera representando la primera lámina del códice Fejérváry-Mayer, 2008.

⁴⁴ Sobre la interacción entre ambas ritualidades, la oficial y la nahua, hablaremos un poco más a detalle en el siguiente capítulo.

A partir de la década de los 90's llega a la región serrana de Ahuacatlán un sacerdote de nombre Mario Pérez trayendo consigo una política de integración hasta entonces inédita en el pueblo y sus alrededores. Asumiéndose como portador y conocedor de la "Teología India" este párroco llevó consigo a Ahuacatlán los parámetros de la "Nueva evangelización" (Báez-Jorge, 2008)⁴⁵ que desde pocas décadas atrás se había venido gestando para gran parte del continente americano. Esta nueva estrategia, se basa en un proceso de inculturación entendido como la "encarnación del cristianismo en las diferentes culturas e introducción de esas mismas culturas en la vida de la iglesia"⁴⁶, el cual se pretende que permita la fecundación de las cualidades espirituales y las tradiciones de cada pueblo y así "Evangelizar –no de modo decorativo, como barniz superficial, sino de manera vital, en profundidad y hasta sus mismas raíces-, la cultura y las culturas del hombre en el sentido rico y amplio que tienen sus términos".⁴⁷ En su pormenorizada revisión, el autor pone en evidencia de manera difícilmente refutable, tendencias etnocidas de dichas políticas eclesíásticas, a lo cual se irán sumando a lo largo de este trabajo algunos datos interesantes que este fenómeno reviste entre la vida religiosa de los nahuas de Pochácatl, donde en el contexto de competencia evangelizadora frente a la llegada de iglesias cristianas y protestantes, la autoridad eclesíástica católica ha tomado dos estrategias básicas de acción trazando los parámetros de una "Teología India" para los nahuas de Ahuacatlán. Así, no sólo se han incorporado en la iglesia del pueblo elementos simbólicos prehispánicos aislados de su contexto original y previamente resignificados en concordancia con el dogma católico, sino que proyectando dicha estrategia a la ritualidad misma que los nahuas llevan a cabo en el paisaje, más allá de tolerar los ritos de carácter agrícola (antes duramente perseguidos y juzgada por la

⁴⁵ Al respecto, Báez-Jorge (2008) nos menciona que ya el Concilio Vaticano II (1962-1965) trazaría las coordenadas teológicas de lo que se ha llamado "Nueva Evangelización" donde se subraya la importancia de revalorizar las iglesias locales y en específico la "religión del pueblo", ya que las creencias locales siempre y cuando estén libres de "deformaciones" y "supersticiones", son definidas como "semillas del Verbo", es decir manifestaciones de la "piedad popular" sobre las cuales debe actuar la cristianización para redirigirlas dentro del evangelio.

⁴⁶ Fragmento del documento fundamental del Concilio Vaticano II, citado por Báez-Jorge (ídem:262).

⁴⁷ Encíclica *Evangelii Nuntiandi*, citado por Báez-Jorge (Íbidem).

iglesia misma), poco a poco se va consolidando la participación del sacerdote en los ascensos al sagrado cerro Ixistaco.



Foto 56. Pirámide miniatura tallada en roca sobre el altar principal de la iglesia de Ahuacatlán, 2008.

- El ciclo agrícola y el Ixistaco

Obedeciendo a la distinción antes mencionada entre los dos barrios nahuas de Ahuacatlán, cada uno de éstos posee un cerro sagrado. En dichos cerros se llevan a cabo los rituales de nombre *tipetlapaloliz* (“ofrendar al cerro”), relacionados en el santoral católico con las fiestas llamadas de la Sta. Cruz, y que tienen el fin de refrendar la alianza con los “dueños del monte”⁴⁸, y de esta manera, obtener la fertilidad de los campos de cultivo y la abundancia de las especies animales y vegetales silvestres, útiles para el consumo humano. Así mientras que la mayordomía de Analco sube al cerro Chichahuas, en cuya ladera sur se asienta el mismo barrio, la gente de Pochácatl suben al cerro Ixistaco respectivamente, siempre tratando de establecer fechas consecutivas que no se

⁴⁸ Entidades espirituales cuya morada se encuentra al interior del cerro Ixistaco y cuyo dominio se extiende del monte a las sementeras de Pochácatl. Más adelante, dentro de este capítulo nos detendremos a hablar con mayor detalle al respecto.

empalmen para que quien así lo desee pueda asistir a ambos cerros. Los ascensos al Ixistaco entre los nahuas de Pochácatl marcan dos fechas de singular relevancia dentro de un ciclo cosmológico en el que se concatenan otros ciclos como el agrícola, el meteorológico, el astronómico y el más básico de todos, el de la vida y la muerte.

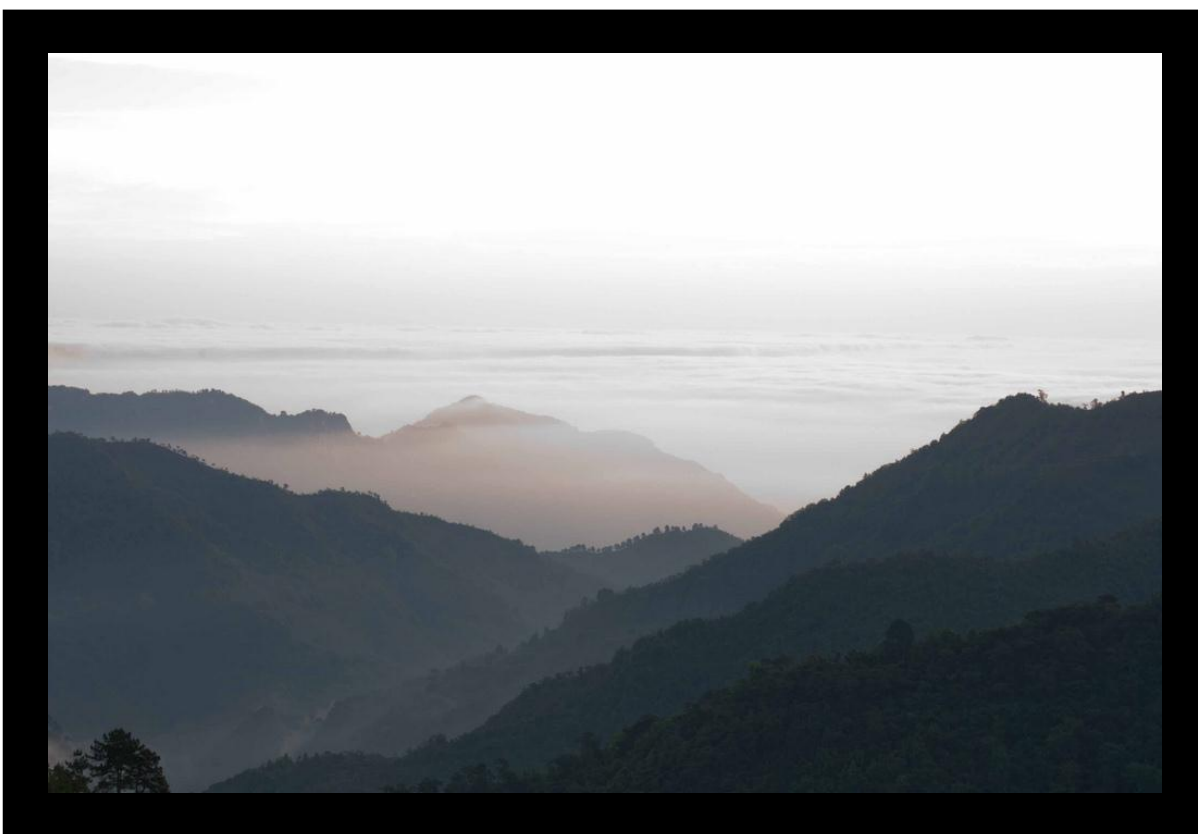


Foto 57. La variabilidad climática en combinación con la caprichosa orografía de la región propicia un desfasamiento en los tiempos agrícolas de las comunidades serranas. Ahuacatlán, 2010.

El primer ascenso al Ixistaco se lleva a cabo en Pochácatl el día 2 de mayo, al tiempo que en las sementeras de Pochácatl, las matas de maíz y frijol comienzan a emerger de la tierra estiradas por el sol que calienta los surcos y que se emplaza en un periodo que varía entre los meses de febrero y mayo. El segundo y último ascenso de cada mayordomía de la Sta. Cruz se lleva a cabo el 31 de diciembre, cuando ya se han levantado todas las cosechas de maíz y los restos de la caña previamente cortadas en

trozos reposan sobre el terreno junto a las hojas de la mazorca, reintegrándose lentamente de nuevo a la tierra. La humedad atmosférica en este periodo sigue siendo alta, presentándose en ocasiones breves pero intensos periodos de lluvia y neblina debidos a la entrada de *frentes fríos* por el Golfo de México.

Tal como lo notó Catherine Schnoller hace ya cuatro décadas, no es factible establecer un calendario preciso del ciclo agrícola para la zona de Ahuacatlán, ya que “las condiciones climáticas varían mucho como la ubicación de los terrenos” (1977:60). Sin embargo, en mis propias visitas a campo, esta variabilidad de fechas fue explicada en términos un poco más precisos por don Santiago, músico de sones rituales y agricultor nahua de Pochácatl. Apegándonos a su explicación, resulta fácil comprender como debido al contrastante y accidentado relieve geográfico de la zona, las fechas destinadas a cada fase de la labor agrícola (por ejemplo la siembra) varían notablemente de barrio a barrio o incluso al interior de los mismos, ya que el posicionamiento que tengan las sementeras respecto al transcurso anual del sol en el horizonte resulta fundamental para determinar con precisión la fecha en que se llevarán a cabo las labores de cultivo. Si el terreno de labor se encuentra entonces predominantemente en la ladera sur de algún cerro en específico, ésta se puede llegar a sembrar hasta con dos meses de anticipación respecto a las más tardías, ya que en el desplazamiento anual del sol hacia el solsticio de verano, dicho terreno recibe el calor del astro mucho antes que las ubicadas en las laderas norte, y más aún, si éstas últimas se encuentran “enjoyadas”, es decir, insertas en alguna curvatura del monte que le reduzca aún más la proporción de radiación solar requerida. La variable altitud de los terrenos también influye en este sentido, aunque en menor medida, principalmente debido a una mayor concentración de humedad al fondo de las cañadas respecto a las laderas en las partes más altas de los montes. Este factor permite tener cosechas en dos periodos distintos del año, mas no por ello duplicar la proporción de cosecha respecto al área cultivada. Así, en términos generales, el barrio de Analco al tener sus sementeras en una ladera sur, encuentran las condiciones aptas para realizar la siembra hasta dos meses antes que algunas zonas de cultivo de Pochalcatl, cuyas sementeras se encuentran en una ladera norte. Característica de toda esta zona

serrana, los efectos de dicha trayectoria solar en el horizonte, junto con los ciclos lunares,⁴⁹ constituyen la base de una etnoastronomía en términos elementales, la cual se complejiza exponencialmente al formar parte del tejido relacional en que se integran los ámbitos: agrícola, alimenticio, fisiológicos, etc.

Este sutil aunque importante desfase temporal de las labores agrícolas de una sembrera a otra, facilita también en muchos de los casos el establecimiento de alianzas por medio del trabajo a “mano vuelta” establecido entre parientes, amigos y/o compadres, en el que colaboran en el arduo trabajo de barbecho, siembra o deshierbe de los campos de un labriego, siempre con el compromiso implícito de recibir de vuelta una contribución en los mismos términos por parte de quien en un primer momento es beneficiario del trabajo colectivo. Este tipo de trabajo comunitario afianza o refuerza los nudos en el tejido extenso del parentesco (sea este por consanguinidad o por afinidad), así como los contruidos socialmente por medio del sistema de compadrazgos. De manera análoga, dentro del ámbito religioso en el complejo de las mayordomías, el peso de la labor, la responsabilidad y el éxito de una celebración por parte del mayordomo, descansa como se verá más adelante en el apoyo que obtiene de los familiares más cercanos y compadres. Así, el parentesco y el compadrazgo forman parte sustancial de la estructura que sostiene los ciclos agrícola y ritual en la vida cotidiana de los nahuas de Pochácatl, ya que como ocurre en muchas otras sociedades indígenas contemporáneas, y en particular en otras latitudes cercanas de la Sierra de Puebla, el compadrazgo crea lazos excepcionales y rituales de amistad y solidaridad entre dos familias, en los que una vez establecida la relación, éstos adoptan un carácter definitivo sin importar el tipo de compadrazgo de que se trate (Chamoux 1987:121,122).

Asimismo, la labor de cultivo en la milpa integra en la actividad, a integrantes de una o varias familias en una amplia gama de edades, propiciando así la interacción del individuo con los ciclos de la tierra y el trabajo agrícola desde una edad relativamente temprana

⁴⁹ Se pone particular atención al ciclo lunar por ejemplo, cuando se debe desgranar el maíz que será utilizado para la siembra (luna llena), cuando se deben realizar el capado de magueyes (luna creciente) en localidades de mayor altitud o en términos de los ciclos individuales de menstruación en la mujer.

que, en la mayoría de los casos (exceptuando aquellos que migran a laborar fuera de la comunidad) se consolidará a lo largo de la vida del individuo, concretando a nivel de praxis, muchos de los elementos conceptuales que conforman la cosmovisión.

El intercambio y la alianza

- Mayordomía, compadrazgo y alianza

En el barrio de Pochácatl existen 15 mayordomías cuyo cargo se transfiere anualmente, muchas de las cuales además de su innegable relación semántica con los estatutos del catolicismo oficial, se integran con aspectos más concretos y relevantes de la vida comunitaria, de este modo, los ciclos festivos de las mayordomías en Pochácatl se hilvanan en varios casos con el ciclo agrícola al igual que con el ciclo meteorológico, los tres estrechamente relacionados.

La celebración de la Virgen de la Candelaria es no sólo la primera mayordomía del año, sino al igual que en muchas otras latitudes de Mesoamérica, marca el inicio de la ritualidad agrícola con la bendición de las semillas destinadas a la siembra. La fiesta de San José llevada a cabo durante el periodo de la siembra teniendo para algunos agricultores una relación de tipo metafórico con la relación entre el agricultor y la semilla. Otro caso peculiar es el de la imagen del “Padre Jesús de Jalacingo”, ya que si bien la imagen es propia del poblado de Jalacingo, Veracruz, y la fecha de celebración (6 de agosto) tiene lugar en el periodo más abundante de lluvias en la región; la imagen se vincula a la petición de lluvias en los años extremos en que la entrada de las mismas se atrasa, casos excepcionales en los que el mayordomo de la imagen, junto con una comitiva realizan un peregrinación hasta dicho poblado para pedir la llegada de la lluvia.⁵⁰ Caso similar es el de la celebración de Corpus Christi, fecha movable que demarca ritualmente la transición de

⁵⁰ En uno de los primeros ascensos que realicé al cerro Ixistaco, acompañando a la mayordomía de la “Sta. Cruz” en Pochácatl, varias personas me comentaron que cuando llega a retrasarse mucho la entrada de las lluvias (situación por demás excepcional), se hace una comisión de gente que en peregrinación acuden a Jalacingo, Veracruz, donde se venera al “Padre Jesús” para así solicitar y “traer el agua” a Ahuacatlán. Del mismo modo refieren que cuando sale esta peregrinación casi siempre la lluvia llega a Ahuacatlán antes de que los propios peregrinos regresen.

la temporada de secas a la de lluvias y que en el vecino pueblo de Tepetzintla se atribuye al descendimiento de *totatsintona* "Nuestro Padre Sol" (Questa, 2010:82).

Cuadro 1. Mayordomías en el barrio de *Pochácatl*

| <u>Imagen venerada:</u> | <u>Fecha de Celebración:</u> |
|--------------------------|------------------------------|
| Virgen de la Candelaria | 2 de febrero |
| San José | 19 de marzo |
| Sta. Cruz | 2 de mayo |
| Espíritu Santo | Fecha movil |
| San Antonio | 13 de junio |
| San Juan | 24 de junio |
| San Pedro | 29 de junio |
| Sagrado Corazón de Jesús | Junio |
| Corpus Christi | Fecha móvil |
| Padre Jesús de Jalacingo | 6 de Agosto |
| Virgen María | 8 de septiembre |
| San Miguel Arcángel | 29 de septiembre |
| Virgen del Rosario | 7 de octubre |
| Virgen de la Concepción | 8 de diciembre |
| Virgen de Guadalupe | 12 de diciembre |

Dos semanas antes del inicio de la cuaresma católica tienen lugar las fiestas de Ahuacatlán en las cuales se efectúan los cambios de mayordomía, donde el mayordomo que cierra su año cede el cargo al siguiente respectivamente. Son 8 de las 15 mayordomías las que auspician los gastos de la celebración a su vez que invitan y solventan a las cuadrillas de danzantes que bajan hasta el centro del pueblo para ejecutar sus respectivos números en el atrio de la iglesia, después de presentarse al interior de la misma.⁵¹ Se trata de las mayordomías de San Juan, San Miguel, Corpus Christi, Padre Jesús de Jalacingo, Virgen del Rosario, Virgen de Guadalupe, Sagrado corazón de Jesús y Espíritu Santo. Durante este periodo de celebración que congrega a todos los sectores de Ahuacatlán, se llevaban a cabo distintos tipos de danzas que en su ejecución recrean a través de la coreografía, distintos pasajes de las narrativas míticas locales, a la vez que quienes las ejecutan, se transforman de manera ritual (y no sólo representan) a las entidades no-humanas que habitan en el cosmos nahua (idem:154).



Foto 58. Selección de mazorcas que proveerán las semillas para la siembra.

⁵¹ El hecho de presentar las danzas al interior de la iglesia antes de ejecutar los números en el atrio, es al parecer relativamente reciente y atribuido a la apertura de la autoridad eclesiástica respecto a las tradiciones indígenas acorde a la política de la Nueva Evangelización.

La mayordomía de la Sta. Cruz no es la excepción y se transfiere el cargo igualmente en las fiestas mencionadas. Prácticamente cualquier miembro de la comunidad “católica” de Pochácatl puede ser mayordomo habiéndose registrado previamente para la solicitud del cargo con uno o varios años de antelación, para entonces esperar hasta el momento en que éste le sea transferido por un año. Durante ese tiempo de espera, quien será mayordomo aprovecha para ir reuniendo los recursos económicos necesarios y establecer las alianzas pertinentes entre familiares y compadres quienes le apoyarán con su propio trabajo en distintos ámbitos de la celebración, principalmente en la preparación de alimentos que se ofrecerán en el convite, desde el sacrificio de los animales (principalmente cerdos), su desollamiento y limpieza de la carne, hasta la elaboración del chicharrón, los tamales, o el tepache. De ellos también recibe ayuda para la manufactura de los atavíos rituales como collares y coronas elaborados de “siempreviva” (*sedum dendroideum*), así como la ayuda para la limpieza y decoración de los espacios sagrados del cerro Ixistaco, actividad llevada a cabo varios días antes de la celebración.



Foto 59. Ascenso a la morada de *Ixistaxotipetl*.

Durante ese tiempo en transcurso, el futuro mayordomo aprovecha también para concertar a los músicos quienes ejecutarán en cada ceremonia los 18 sones indispensables para las danzas (*mijtoti*); se busca así también la persona que pueda hacer de cohetero (*tlatoponani*), labor que aunque a primera vista pueda parecer sencilla, requiere de cierto grado de especialización por la importancia que este elemento conlleva dentro del ritual; y del mismo modo el mayordomo busca y elige al especialista quien desempeñará la importante labor de intermediario ritual entre la comunidad, representada en la mayordomía, y las entidades espirituales que subyacen al interior del cerro Ixistaco a quienes va dirigida la celebración.

- Ascenso al cerro Ixistaco

Una vez adquirido el cargo, los preparativos para el primer ascenso comienzan desde el día primero de mayo en casa del mayordomo, para que por la mañana del siguiente día comience el ascenso de toda la gente a la cima del cerro. Cuando los primeros rayos de sol se abren paso sobre las laderas de Pochácatl la gente comienza a subir. Niños y adolescentes conforman la avanzada, mientras una campana va marcando el paso del grupo al tiempo que el *tlatoponani* (cohetero) lanza los fuegos al aire en la transición de cada etapa ritual. En el trayecto de la casa del mayordomo a la cima del cerro, poco a poco se van engrosando las filas de la procesión con gente de la comunidad que espera su paso para integrarse a ella. Incluso una vez llegando el cuerpo principal de ésta a la cima, la gente sigue arribando hasta entrada la tarde. El cuerpo principal de la procesión lo constituye el mayordomo portando la pequeña imagen sagrada de la Sta. Cruz, algunos fiscales de la iglesia, amigos, familiares y principalmente compadres del mayordomo quienes han ayudado a éste último en los trabajos de elaboración de alimentos y bebidas para la ceremonia, los músicos quienes ejecutarán los sones, el cohetero y, de manera imprescindible, el especialista ritual que fungirá como intermediario entre la comunidad y el Dueño del Monte.



Foto 60. *Tlatoponani* o cohetero marcando la transición entre cada etapa del ritual. 2 de mayo 2010

En el trayecto a la cima del Ixistaco con una altura de 2244msnm, se hace la primera parada en un pequeño collado cerca de la cota de los 2030msnm de nombre “*kuaujtlakomutl*”. En el sitio se abre un claro en medio de algunos pinos y encinos, que a su vez es un cruce de caminos hacia Pochácatl, el cerro Ixistaco y al poblado totonaca de Tonalixco, en la ladera sur del mismo cerro. El sitio en cuestión constituye la zona limítrofe entre los espacios humanos, es decir, los campos de cultivo, recolección y tránsito de los poblados cercanos (Tonalixco y Pochalcatl respectivamente); y el espacio sagrado de la montaña, donde habita la fauna no domesticada. A partir de ahí, los senderos recorren rutas ajenas a las áreas de cultivo, mientras que cada “viviente” presente en dicho lugar, forma parte de un colectivo ajeno a la esfera humana, pues ese umbral delimita la frontera entre la comunidad humana y la comunidad/casa de los dueños del monte.



Foto 61. Llegada a *Kuaujtlacomutl* y entrada al espacio de *Ixistacotípetl* y sus trabajadores. 2 de Mayo 2010

Al llegar al punto en cuestión, es el especialista ritual el primero que accede al lugar, se presenta y presenta a su vez a los principales miembros de la mayordomía, seguidamente solicita el permiso de las entidades espirituales que habitan el lugar, para llevar a cabo la ceremonia pues “es como llegar a una casa ajena, a la que no se puede entrar sin el permiso del dueño”.⁵² Se sahúma al oriente, al sur, al norte y al occidente de manera consecutiva, para convidar a los “aires” del aroma e invitarlos a formar parte de la celebración. Habiéndose presentado la mayordomía en conjunto, el mayordomo coloca la imagen sobre una roca al centro del claro, la gente pasa y descansa la carga en el piso, mientras los músicos se preparan para tocar. Algunas notas de violín abren paso a los acordes cíclicos de la guitarra, mientras que seis niños y seis niñas⁵³ previamente seleccionados, abren la danza a la que después se van integrando el mayordomo, el especialista que coordina la ceremonia, las esposas de éstos y algunos fiscales de

⁵² Así es expresado por don Juventino, el especialista que llevó a cabo la ceremonia de mayo y diciembre del 2010.

⁵³ Se ha dicho que este es el número correcto de niños que deben participar necesariamente en la danza, sin embargo ocurre que en algunos casos no se completan como en 2009, que sólo eran 4 niñas y 5 niños.

Pochácatl. Posteriormente se irán integrando a la misma los demás asistentes externos a la mayordomía que así lo deseen. Es importante resaltar que no sólo danzan las personas, sino que también “se hacen bailar” los alimentos y demás elementos que compondrán la ofrenda en su totalidad, cada persona es responsable de hacer bailar el artículo que carga hasta la cima para que “nada, ni nadie, quede fuera de la fiesta”. Humanos, alimentos, instrumentos y por supuesto los seres espirituales (no-humanos) que habitan en el cerro, se integran así en el conjunto de la fiesta confluyendo en la coreografía circular de la danza.⁵⁴



Foto 62. Los “tocadores” hacen sonar 18 sones, de los que son 12 los que deben ser danzados a lo largo del *tipetlapaliz*. 2 de Mayo 2010

⁵⁴ Para el año 2011, de manera excepcional el mayordomo de la Sta. Cruz invitó para el ascenso al Ixistaco, a las imágenes de San Juan y San Miguel (los dos santos patronos de Ahuacatlán en su conjunto) con sus respectivos mayordomos, con quienes a su vez tenía vínculos de compadrazgo.

Después de 6 sones la música se detiene y la carga comienza a ser levantada de nueva cuenta, la campana suena a la par de las detonaciones aéreas de los cohetes marcando el momento de retomar el camino hasta la cima del cerro. Por la estribación más larga del Ixistaco, que a su vez conecta el collado de la primera parada con la cima del cerro, se ascienden los 214 metros restantes de altitud en un camino trazado entre grandes y afiladas rocas. En la cumbre les espera el altar principal, previamente adornado por el mayordomo y ayudantes con algunos días de anticipación. Se trata de un montículo de rocas con forma de cubo en cuya parte superior se yergue una cruz de concreto y, al centro del mismo en su lado norte, tiene un pequeño nicho en donde se coloca la imagen sagrada de la Sta. Cruz.



Foto 63. Danzas durante la parada en el sitio de *kuaujtlacomutl*, en el ascenso al Ixistaco. 2 de mayo 2010

Al llegar al sitio, el especialista sahúma todo el contorno del altar ofreciendo un saludo respetuoso a todos los “seres espirituales” que habitan en el espacio sagrado del Ixistaco. Las personas se van acomodando en las pendientes alrededor de la cima aprovechando la

sombra de algunos encinos, varias mujeres encienden un fogón en una de las pendientes, aproximadamente a 20m del altar, para calentar el mole y el café que se colocará más adelante en la ofrenda. Los chiquiwuites (canastos) con la comida y demás utensilios se colocan a un costado del altar para que el especialista los pueda ir presentando uno por uno al igual que aquel que contiene coronas y collares de flores, junto con algunas mazorcas de maíz que serán utilizados posteriormente durante las danzas (*mijtoti*). Así, el ritualista va presentando cada uno de los elementos de la ofrenda frente a la imagen colocada en el nicho del altar, los mueve circularmente sobre el humo de copal que mana del sahumerio para después cuidadosamente depositar cada uno de estos extendidos bajo el altar.

Las ofrendas o “*tlamanales*” se componen de distintos tipos de obsequias rituales que, más allá de las viandas en si mismas, se trata de los aromas del copal y de la misma comida, así después que las entidades espirituales hayan absorbido “las escencias” (aromas) del *tlamantal*, las personas se repartirán y degustarán la materia “benedicida” de los alimentos, estableciéndose así cierto tipo de comunión ritual entre humanos y no-humanos. Doce platos con piezas de guajolote (a medio cocer) en mole, doce recipientes con cinco tamales de “puñete”⁵⁵ cada uno, y doce pares de pan sobre igual número de tazas de café constituyen las viandas que se entregan como alimento a los “*trabajadores de Ixistacotípet*”, a su vez complementadas con dos jarras de *tipache* y dieciséis botellas de cerveza como bebidas refrescantes. El *tlamantal* se dispone a manera de mesa para que las entidades espirituales del Ixistaco se congreguen a degustar los aromas, sustancia sutil y perceptiblemente inmaterial que nutrirá su apetito, para que una vez degustado, al final del ritual éste sea repartido entre los asistentes al *tipetlapaloliz*. Sin embargo tres elementos de la ofrenda se mantienen al margen de dicha repartición, pues éstos constituyen la parte más importante del *tlamantal*, siendo además, alimentos exclusivos de las entidades no-humanas que habitan la montaña. Éstos serán depositados en

⁵⁵ Se les llama de esta manera ya que su procesamiento consiste en hacer con la masa de nixtamal y usando el puño de la mano como molde, un cuenco bastante profundo y abombado en el que se deposita un mole hecho a base de chile guajillo y canela, junto con una pequeña pieza de pollo. Después este cuenco se cierra resultando un tamal de paredes muy finas que contiene gran cantidad de líquido en su interior.

determinados en las bocas del *Ixistacotípetl*, y se trata de: la canela de aguardiente, dos barras de copal,⁵⁶ así como las piezas de un guajolote a medio cocer: sangre, cabeza, corazón y extremidades derechas .



Foto 64. Colocando el “*tlamantal*” de alimentos y aromas a “*Ixistacotípetl*” y sus “trabajadores”.
2 de mayo de 2010.

Una vez extendido el *tlamantal*, el especialista instiga los “espíritus trabajadores” cerro a que acudan y tomen su parte de los alimentos y se integren a la convivencia con la mayordomía. Después se procede a colocar los collares de flores que denotan respeto y solemnidad, al mayordomo y compadres cercanos, así como a los niños varones, mientras que las coronas de flores en el mismo sentido se otorgan a las mujeres y niñas.

⁵⁶ La importancia ritual del copal no sólo con fines de sahumación, sino además como alimento físico para las deidades de la lluvia, es común en la ritualidad de la región, tanto la llevada a cabo en el ámbito doméstico como aquella ejecutada en el paisaje. Asimismo ha sido ampliamente documentada entre los nahuas de Temalacatzingo, Guerrero, por Johanna Broda y Aurora Montufar (en prensa).



Foto 65. El especialista colocando los collares y coronas de siempre viva a los participantes más importantes de la mayordomía.

Cada uno de los niños y niñas que participan en la danza, reciben un conjunto de tres mazorcas (preferentemente de color distinto cada una),⁵⁷ amarradas con vainas de frijol y ramos “siempreviva”. Son ellos quienes nuevamente comienzan la coreografía, mientras los sones retoman las notas y acordes cíclicos. Los niños bailan con las mazorcas, acompañados del especialista, el mayordomo y compadres. Algunas mujeres portan

⁵⁷ Una vez que se levanta la cosecha de maíz entre los meses de septiembre, el conjunto de maíz obtenido pasa por un proceso de selección del que se separa el maíz en tres bloques. Por un lado, está el maíz de peor calidad, el cual se destina a los animales domésticos (marranos y aves de corral). El maíz de mejor calidad se desnuda y amarra en las vigas de las casas para posteriormente ser utilizado para la siembra (Foto 58). De este mismo, se hace una segunda y más exigente selección de las mazorcas que serán destinadas a la siembra. Por último, el maíz restante, de calidad intermedia es el destinado para consumo humano.

ramos de flores con cervezas mientras el *mijtoi* (danza) sigue el ciclo de secuencias dextrógiras y levógiras alrededor del altar. En el transcurso poco a poco se van integrando a los ciclos coreográficos otras personas de Pochácatl, aún ajenas a la mayordomía.



Foto 66. Niñas y niño portando los conjuntos de mazorcas, frijol y ramos de siempreviva. 2 de mayo de 2009

Los sones se detienen y el *mijtoi* hace una pausa, se deposita en dos distintas oquedades del cerro, aquellos elementos del “*tlamamal*” que sólo pueden ser alimento de las entidades espirituales, y que a su vez conforman en “corazón del *tlamamal*”. Para ello se eligen determinados sitios que más adelante revisaremos con detalle. Posteriormente los demás alimentos del *tlamamal* se reparten entre los asistentes y ahora, con los

chiquiwuites, platos, tazas y garrafones vacíos se danza nuevamente agradeciendo a éstos el haber “cargado” los alimentos hasta la cima.

Emprendiendo el camino de regreso a Pochácatl, la mayordomía nuevamente se detiene en el mismo sitio en que se hizo la primera parada. Estando ahí nuevamente, se danza a manera de despedida cargando los utensilios con los que se llevó la comida a la cima del cerro. Habiendo terminado la gente regresa al pueblo y en particular a la casa del mayordomo donde la imagen de la Sta. Cruz regresa al altar doméstico, y se ofrece alimento y bebida a los asistentes.

- Los especialistas rituales del *tipetlapaloliz*

Como se ha visto, es el mayordomo a cuyo resguardo se encuentra la imagen, quien coordina la logística del ritual de *tipetlapaloliz*, al tiempo que asume los gastos de toda la celebración de la “Sta. Cruz”, sin embargo como también se ha dicho, no es él quien lleva a cabo el intercambio ritual sino un especialista ritual elegido e invitado por el mismo mayordomo para llevar a cabo tal tarea.

Desde hace ya algún tiempo la etnografía regional⁵⁸ ha puesto en evidencia la variabilidad de especialistas rituales y funciones de los mismos, en un amplio espectro en el que se entrecruzan sin fronteras del todo claras la figura del *tlatatki* (“el que sabe, adivino”), *tepahtiani* (curandero), *tlachixque* (“el que ve”) o *tlatoque* (“el que habla”, orador o rezandero), entre otros. Si bien cada nombre atribuido a los especialistas implica una determinada particularidad de acción, en el terreno práctico generalmente todos comparten el sustrato común de la terapéutica, ya que como lo notó Alessandro Lupo hace poco más de dos décadas:

⁵⁸ Véase: Signorini y Lupo, 1989; Lupo, 1995a y 1995b ; Báez 2004, 2005 y 2009, Questa 2010, entre otros.

...si bien los individuos que hasta ahora hemos llamado “especialistas” desarrollan actividades rituales incluso muy diversas entre sí, casi todos son en primera instancia expertos en la cura de los males que afectan el equilibrio espiritual de los hombres. Así, hay terapeutas tradicionales que practican formas de adivinación, asisten a los moribundos y ruegan por los difuntos en las fechas estipuladas, presiden las celebraciones de fundación de una casa o funcionan como intermediarios con las divinidades dadoras de la lluvia; eso no quiere decir que estén siempre en condiciones de desarrollar todas esas funciones, aún cuando en la mayoría de los casos su competencia se extiende a gran parte de ellas. Pero es rarísimo que haya una persona en condiciones de enfrentar cualquiera de las tareas enumeradas que no sea también y ante todo un curandero. Por lo tanto, las numerosas definiciones que califican a los diversos especialistas en cada uno de estos campos, antes que construir calificaciones profesionales precisas, no son otra cosa que términos descriptivos, que se refieren a las capacidades operativas expresadas en cada ocasión incluso por la misma persona (Lupo, 1995:63).

En el caso de Pochácatl, la ritualidad del paisaje en el Ixistaco puede ser llevada a cabo por parte de cualquiera de este tipo de especialistas, siempre y cuando éste haya sido elegido y concertado por el mayordomo en turno. Una de las principales características que el especialista debe poseer para dirigir el *tipetlapaloliz*, es un claro prestigio local acorde al *chikawaliz* (fuerza vital) acumulado durante su vida durante el desempeño de distintos cargos comunitarios tales como fiscalías, mayordomías, labores en la iglesia o dirección de rezos en rituales domésticos. Su función es evidentemente la de mediador, es él quien “habla por la gente” frente a las entidades espirituales que subyacen en los cerros, ejerce también como el *tlatoskaltamet*⁵⁹ (padrino) que pide la fuerza de la

⁵⁹ Este término fue traducido localmente en dos maneras que aclaran la función ritual de dicho cargo. Así, por algunos interlocutores fue traducido como “padrino”, mientras que por otros se hizo referencia del término como “ofrendero”, sin embargo, de manera general su función fue descrita como “el que tiene que hablar por la gente”. De este modo podemos inferir que, mientras en la primera traducción describe los términos más prácticos de su función ritual; en la segunda se da prioridad a la posición estratégica que el especialista cubre dentro del sistema de alianza.

fertilidad para las sementeras de Pochácatl y agradece la misma después de las cosechas en los espacios sagrados del Ixistaco.

Los dueños del Monte

En el cosmos nahua existen entidades espirituales que penetran en todos los ámbitos de la vida cotidiana. Si bien materialmente imperceptibles (o casi) en condiciones normales de vigilia (López Austin 2000:23), éstas se encuentran presentes en cada uno de los elementos del mundo con los que interactúa el campesino nahua de Pochácatl a lo largo de su vida. Los rituales inherentes al ciclo de vida de los nahuas expresan las transformaciones que las entidades anímicas del ser humano sufren en el transcurso de la vida así como parte de su interacción con los no humanos. Asimismo los procesos anímicos manifiestos en el ser humano no son exclusivos de éste, sino que por el contrario, son hechos compartidos con especies animales, vegetales e incluso con muchos elementos materiales propios del ámbito doméstico o del paisaje. En este sentido Lourdes Báez encontró entre los nahuas de Naupan que:

Ambos acontecimientos [el nacimiento y la muerte] son considerados parte de un proceso cuyo origen y destino es la tierra, entidad fecundadora y devoradora al mismo tiempo. Este proceso no solo involucra al hombre: las plantas siguen un desarrollo análogo. Entre éstas el maíz es el más importante; se considera que el maíz y el hombre proceden de la misma sustancia y ambos tienen un origen divino. (Báez, 2005:105-106)

En dicho sentido, así como el maíz está tan vivo como el ser humano y comparte algunas de las propiedades anímicas con éste, en cada instrumento de labor, en la mesa o en los bancos, en las ollas y comales reside un tipo de agencia particular que se entrelaza con la del ser humano, en un complejo tejido relacional en gran parte pautado por formas rituales específicas de respeto, agradecimiento y otras formas de intersubjetividad que caracterizan el contacto entre individuos.

En el ámbito doméstico de la casa por ejemplo, la concentración mayor de esta agencia se encuentra en el fogón o *tecuil*, donde a decir de los nahuas de Pochálcatl reside la pareja divina *tonantsin* (nuestra madre) y *totatsin* (nuestro padre), pareja de ancianos concebidos como los verdaderos dueños de la casa⁶⁰ cuya advocación femenina se manifiesta en las tres piedras que sostienen el comal, mientras que la masculina se manifiesta en el fuego mismo, a partir del cual las piedras se colocan de manera concéntrica. Esta pareja con volición propia es la entidad anímica de mayor jerarquía en el ámbito doméstico por sobre todas las demás y tienen una fuerte influencia sobre quienes habitan la casa.

Estas entidades cobran singular importancia en el respeto que se les guarda a través del cuidado de la casa o de evitar el enfriamiento de las brasas, ya que de otra manera alguno de los integrantes del núcleo familiar podría resultar víctima de alguna enfermedad ocasionada por dicha pareja. En los casos en que esto llega a ocurrir es necesario llevar a cabo un ritual terapéutico denominado localmente como *nextitla*, en el cual se repara el daño ocasionado a través del obsequio de un pequeño *tlamanal* a cambio de la salud del afectado. Esta obsequia debe ser entregada en el *itlacoya* o “corazón de la casa”, pequeño orificio hecho en el centro de la casa, donde se deposita la barra de copal, piezas de pollo (sangre, corazón, cabeza y extremidades derechas), aguardiente y todos los demás elementos que componen el *tlamanal*, muy similar aunque en mucho menor escala que el que se entrega en la cima del Ixistaco.

Asimismo, los instrumentos de trabajo, de cocina o incluso de carga, a su vez portadores de agencia aunque en un nivel menor que la pareja del *tecuil*, deben ser integrados a la vida ritual de los nahuas de Pochálcatl. Es por esta razón que en un ritual terapéutico como el *nextitla* es necesario hacer bailar la mesa sobre la que se come, siendo ésta cargada por los padres y padrinos del enfermo para hacerla girar conforme a los sones rituales. Algo similar ocurre durante las celebraciones de *tipetlapaloliz*, donde es

⁶⁰ Este elemento también fue encontrado con sutiles aunque significativas variantes por Alessandro Questa (2010:70) entre los nahuas de Tepetzintla, Puebla.

menester hacer bailar todos los canastos y demás instrumentos de carga con lo que se llevaron a la cima los elementos que componen el *tlamanal* ofrecido.

Así como a la dualidad de ancianos en el *tecuil* se le atribuye el carácter de “dueños de la casa”, los elementos del paisaje también tienen agencia en sí mismos o bajo la figura de los “dueños” (*chaneke*), habitantes de ríos, cuevas, montes e incluso vestigios arqueológicos. En tales términos, cada elemento del mundo, sea vegetal, animal, humano o cosa, está provisto dentro de la cosmovisión nahua, de una calidad espiritual que determina su agencia en el mundo, calidad que, dado que es compartida y hasta cierto punto universal, permite y exige a la vez la interacción ritualmente sancionada entre los distintos vivientes, para la estabilidad del orden cósmico.

La ritualidad del paisaje en el Ixistaco no es la excepción al respecto. Ésta no parece tener como objetivo principal únicamente la solicitud de la lluvia en las sementeras de Ahuacatlán, sino la regeneración de la fertilidad en su conjunto,⁶¹ concebida como una “fuerza” vital indispensable para el crecimiento de todas las especies vegetales de las milpas, pero que trascendiendo los campos de labor en una concatenación anímica, atañe a todos los seres vivientes que conforman el universo nahua, principalmente a los que rebasan el campo de lo doméstico habitando bajo el cobijo de la oscuridad de árboles y barrancas en los montes. El control directo sobre esa fuerza se atribuye a los “dueños”, seres espirituales que habitan al interior del gran Ixistaco, detentando a su vez el control sobre los vientos, las nubes y la lluvia.

Así, la primera celebración de *tipetlapaloliz* en lo alto del cerro Ixistaco y a cargo de la mayordomía de la Sta. Cruz, tiene lugar cada dos de mayo en el momento en que las semillas ya están depositadas en las sementeras, e incluso los primeros brotes de las matas de maíz ya han coloreado en verde los terrenos de labor. En este momento resulta

⁶¹ Hecho del cual podemos encontrar explicación en las características climatológicas y orográficas de la región, ya que la relativamente extensa e intermitente temporada de lluvias en la región (6-8 meses al año) no genera un importante estrés por la escasez del líquido. No obstante, las pronunciadas pendientes en que se encuentran la mayoría de los campos de labor en Pochácatl generan un rápido agotamiento de los suelos por erosión pues resulta relativamente fácil que lluvias y vientos arrastren buena parte del suelo fértil al los fondos de las barrancas.

imprescindible establecer la alianza con los dueños del monte, a quienes se instiga por medio de los alimentos y aromas así como del respeto y la veneración, para obtener su favor en las milpas. Asimismo cada 31 de diciembre, momento en el cual ya se han levantado la totalidad de las cosechas de maíz y frijol, se lleva a cabo la segunda celebración de *tipetlapaloliz*, con el fin de agradecer al favor obtenido de los dueños del monte y en donde se refrenda la alianza establecida entre éstos y la comunidad. En tales términos es el especialista (sea *tlamatki* o un *tlatoskaltameti* con reconocido prestigio) quien en representación de la población campesina de Pochácatl, realiza el intercambio ritual cada año para obtener el favor de las entidades espirituales del Ixistaco.

En un interesante trabajo sobre los nahuas de Tepetzintla, Puebla, muy cerca de Ahuacatlán, Alessandro Questa (2010) propone un modelo de parentesco ritual en el que se vinculan bajo un mismo arquetipo las alianzas rituales en distintos ámbitos de la vida cotidiana. Así, se propone que los ritos de bautizo, padrinzago de cruz, mayordomías, ritos agrícolas al igual que los terapéuticos, funcionan dentro de una dinámica isomorfa que toma el parentesco ritual, y en específico el compadrazgo, como modelo de alianza entre los agentes involucrados. Tal propuesta por demás sugerente, tiene sonoros ecos en la vida ritual de los nahuas de Pochácatl y puede entenderse la ritualidad agrícola en términos similares, teniendo a la comunidad de Pochácatl representada en la mayordomía de la Sta. Cruz como uno de los polos de la alianza, y en el otro extremo a los dueños del monte, entre los cuales quedaría como vínculo de compadrazgo la milpa y particularmente el maíz.

En tales circunstancias queda aún por aclarar: ¿de quién hablamos cuando nos referimos a los “dueños”? y ¿qué tipo de agencia se atribuye a estos seres tan importantes en la ritualidad nahua? Es necesario aclarar ambas cuestiones para poder establecer en qué términos se lleva a cabo la interacción entre los nahuas y los agentes no humanos que animan el entorno biofísico de Pochácatl.

Cuando en Pochácatl se habla de “los dueños” se alude a un conjunto de entidades espirituales de variable estatus y polisemia. Entre ellos, la mayor jerarquía se encuentra en

una dualidad masculino-femenino (nuevamente totatsi-tonantsi) pero que en muchas ocasiones es referido como un solo númen bajo los nombres de *tipewewetl*, *wey tipechane* o de manera más local, *Ixistacotípetl* (usado como sustantivo, más que como termino locativo):

...*Ixistacotípetl* [es] el que vive en el cerro, [...] en el cerro vive el que trabaja la lluvia, porque ellos ahí tienen la lluvia, [...] ahí en el cerro que, digamos que hay un [ser] espiritual que vive en el cerro, que trabaja en el cerro, espiritual que como le estoy comentando, nadie lo vemos como sube el agua, porque pues digamos que [él] tiene sus trabajadores, que trabajan en la tierra, tons [él] nomás manda que llueva, pero porque ya tiene sus trabajadores, quién lo van a mover el agua, quien lo van a mover el aire, la nube...⁶²

Como se puede ver en las palabras expresadas por el especialista, cuando se habla de *Ixistacotípetl*, no solo se hace referencia al cerro en términos locativos, sino que el término adquiere una polisemia más profunda y compleja al ser utilizado como sustantivo que denomina a la entidad dual y rectora del inframundo, pero que al mismo tiempo evoca a la totalidad del mundo subterráneo y espiritual que subyace al interior de la montaña. En un sentido similar Tim J. Knab encontró que entre los nahuas serranos de San Miguel Tzinacapan:

El *Taloc* no es tanto un habitante del inframundo como el inframundo mismo, no tanto un ser como un concepto. [Asimismo] *Talocan* es un concepto o más bien un mundo conceptual alrededor del cual se organiza la vida cotidiana de la comunidad que requiere un diálogo constante entre lo natural y lo sobrenatural... (1991:54-56)

Así, la polisemia de *Ixistacotípetl* para los nahuas de Pochácatl, abarca aspectos espaciales de carácter locativo como referencia geográfica del barrio (ecúmene); aspectos

⁶² Palabras de don Juventino de Jesús, especialista que dirigió las celebraciones de *tipetlapaloliz*, en el año 2010.

dimensionales que refieren al interior del cerro en un plano especular opuesto y complementario al mundo humano (anecúmene) y en donde se guardan todas las riquezas de la tierra, en particular la lluvia y la fertilidad; así como la agencia de una dualidad espiritual que habita al interior del cerro y coordina la acción de otras entidades de menor rango que quienes detentan el control sobre determinados fenómenos meteorológicos o incluso los personifican. Éstos últimos pueden habitar dentro del cerro y sobre la superficie de la tierra trascendiendo los umbrales que separan el ámbito humano del no-humano, pueden ser concebidos como “aires”⁶³ con vida, volición y pensamiento propios, normalmente invisibles para las personas comunes; sólo algunos especialistas rituales tienen la capacidad de entablar comunicación con ellos invocándolos desde el altar doméstico del especialista, así como en cerros y cuevas donde éstos residen. Así, estos seres son concebidos en Pochácatl como “ayudantes y trabajadores” de *Ixistacotípetl*, y que siguiendo la descripción de don Juventino: “son puro [ser] espiritual, digamos, no es una persona, son [seres] espirituales y pues [por eso] nunca lo vemos...”. En el mismo sentido Knab advierte de manera acertada entre los nahuas de San Miguel Tzinacantan y compartida por los nahuas de Pochalcatl que:

Los seres sobrenaturales que viven en la superficie de la tierra [...] se identifican con fenómenos naturales específicos y en este sentido se presentan estos fenómenos en forma antropomórfica. No son solamente ‘dueños’ de los fenómenos naturales sino en cierto sentido, son los fenómenos mismos, como los *kiyawtiome* son los rayos y los *mixtime* son las nubes y los *ejecame* son los vientos, etc. (*Idem*:52)

⁶³ Este complejo de los “aires” fue registrado y analizado como campo semántico por Montoya Briones (1975) entre los nahuas de Atla, comunidad ubicada dentro del municipio de Pahuatlán, Puebla. Otros nombres que se atribuyen a estos seres en la región es el de *yeyécatl* (*Ibidem*), *kiyawtiome*, *tepehuane*, *ejecame*, *alpixque*, *mazacame*, entre otros (Knab Op. cit.), cada uno de éstos enfocados en la descripción de sus atributos prácticos, pero con el sustrato común de ser subordinados respecto a una entidad rectora del monte a veces, como es nuestro caso particular de estudio, presentada como una dualidad.

Como se ha dicho, dichas entidades subyacen en un mundo especular al interior de los montes desplazándose también sobre la superficie de la tierra, dónde el contacto directo con los humanos puede ocurrir de manera inesperada cuando uno penetra en sus dominios sin percatarse. Cuando ocurren este tipo de encuentros, las personas traspasan cierto *umbral* a través de un *cambio de vista* por medio del cual entran en contacto con los dichas entidades. Existe un relato muy conocido en Pochácatl donde se narra un encuentro arquetípico entre un habitante de Ahuacatlán y los dueños del Chicahuas, cerro ubicado frente al Ixistaco. En tal narrativa podemos encontrar algunos elementos que caracterizan la relación humanos/no-humanos, y donde a estos seres denominados como “dueños” se les describe en función de su actividad como propiciadores de los eventos meteorológicos. Así también encontramos trazos sobre la parte del mundo en que habitan y que conlleva elementos análogos al mundo humano, cuya distinción es tan sutil que puede resultar en primera instancia imperceptible, de manera que es necesario un *cambio de vista*, para poder incursionar más allá de las fronteras del mundo humano. De acuerdo a don Juventino de Jesús en Pochácatl:

...empezaron a platicar unos jóvenes que –¡vamos al cerro!-, fueron al cerro y entonces ahí se repartieron, dice el chavo: -¿sabes qué?, pues de aquí te vas por la loma y yo me voy por la cañada y nos encontramos arriba- [y el otro dice:] –bueno-, y entonces un chavo se fue a la loma y el otro a la cañada, entonces que en la cañada encontró a dos personas que le preguntaron:

-¿Qué vienes a hacer?

-No, pues (sólo) vine a darme mi vuelta por acá en el monte...

-Ah! ...pues está bien, ...y si le invitamos a que nos acompañe?

Entonces, dice el muchacho:

-Pues quien sabe...

-No pues acompañenos, vamos aquí a la casa, ahí vas a trabajar...

¡Y los vio así: *señores!* Entonces dice [el muchacho]:

-Pues bueno, si me dejan luego pues, nomás voy a dar una vuelta.

-Sí, ahorita vas a regresar.

Entonces ya que lo invitaron, pues se fue, y pues digamos que se *cambia de vista* así, *se cambia*, entonces se fue, así supongamos como ahorita estamos platicando, y se fueron y ahí llegaron, y se vio la casa, y entonces dicen los señores:

-¿Sabes qué muchacho? ...aquí viniste con nosotros, te vas a quedar aquí, vas a cuidar la casa, nosotros salimos a trabajar. Tú vas a quedar aquí solito... nada vas a tocar, [de] lo que hay aquí, no lo vas a tocar, nomás lo vas a cuidar.

Bueno, entonces dejaron solo al muchacho y ellos, pues ya sabe el trabajo que hacen ellos. Entonces abrieron los cajones donde está encerrada el agua y el aire, la nube, todo está encerrado en las cajas. Entonces esos *señores* como trabajan en toda [la tierra], digamos en, el agua y el aire, en eso trabajan ellos. Entonces le dicen:

-Bueno, te dejamos aquí y lo vas a cuidar, y nosotros vamos a trabajar.

Bueno, entonces que abrieron un poco el del el aire, entonces salió el aire, abrieron tantito la nube y salió la nube tantito, agarraron tantito el agua y esa se la llevaron, entonces en un *cantarito* lo llevaron, y se fueron. Entonces le dijeron:

-Quédate, ahí cuidas, pero no lo toques, nada...

Ah! ...la espada también, también la hay en un cajón, entonces también se llevaron la espada para trabajar, la espada es como el relámpago. Entonces, se lo llevaron [todo eso] y al muchacho lo dejaron para que cuide. Entonces al momento se quedó el muchacho y, como ya vio que es lo que hay, empezó a abrir, lo abrió tantito el aire, lo abrió tantito la nube y saco la espada... y la espada nomás como que le dio vueltas [...] y tronó! ...y empezó el aire! ...y la nube se cerró!. Entonces que dicen esos *trabajadores*, los *ángeles*:

-Qué es lo que está pasando!?

Y que se regresan de nuevo. Y es que ese muchacho abrió el cajón, el aire, la nube, y la espada la sacó, y pues... ¡ahí es donde “hay fuerza”! Entonces llegaron y lo regañaron:

-Te dijimos que no lo vas a tocar lo que hay! Porque este trabajo *es para nosotros, no es para ti*, entonces si no quieres estar aquí pues regrésate!

Entonces lo regresaron, pero no fue el mismo día el que regresó, para él digamos que fue hacer todo un año, pero para los trabajadores que viven en el cerro, para ellos es un día.

Y pues entonces el muchacho se regresó, pero aquí cuando lo buscaban ya fue a ser un año, y donde estaba nomás sabía el muchacho que era un día, pero no, ya había pasado un año [...] como le digo que se *cambia de vista* y pues usted va a ver como *se abre el camino, se abre como si fuera un camino y al momento usted va a ver, como un camino donde te llevan los señores, ellos te llevan*. Y digamos, cuando se *cambia de vista otra vez*, también va usted a ver: “pues ya estoy aquí otra vez”.⁶⁴

Como puede apreciarse en el relato, las barrancas, resultan propicios umbrales o puntos de conexión entre el mundo humano y el espiritual subyacente al entorno, son *cruces de camino* en los que casi cualquiera en situaciones determinadas se puede uno cruzar con los dueños del monte, sea por iniciativa propia (especialistas) o cayendo víctima del extravío (legos). La misma función cumplen algunas cuevas, manantiales y abrigos rocosos que son visitados por algunos especialistas que buscan la interacción con algún *tipechane* con el objetivo de realizar algún rito terapéutico o hacer algún trabajo en perjuicio de otra persona por encargo.

⁶⁴ Relato de don Juventino de Jesus.



Foto 67. Entrada de cueva-manantial que se visita para llevar a cabo ritos terapéuticos, ubicada en la ladera sur del cerro Ixistaco. 2010

Los dueños del monte no sólo poseen el control de, personificando a la vez los meteoros y la fuerza vital que fertiliza la tierra, sino que también son los protectores de los animales silvestres que habitan en las zonas no cultivadas y a través de los cuales se llegan a manifestar en presencia de los humanos. Así es de notar que algunas personas de Pochalcátl afirman que el *"tipechane"* baja del cerro a los límites con las sementeras en forma de tigre al que llaman *"tecuani"* (fiera), afirmándose que bajo ésta forma ha llegado a atacar animales domésticos y suponiendo que el encuentro directo de una persona del pueblo con él, en esta forma, tendría un final trágico. En este sentido se dice que cuando alguien va a cazar algo al monte debe siempre solicitar el permiso de *Ixistacotípetl* y de ser posible entregar algo a cambio, sea el humo de copal o un poco de aguardiente. En los mismos términos advierten los padres a los hijos más jóvenes quienes en muchos casos, incursionan en el monte de manera despreocupada al presentar cada vez mayor incredulidad acerca de los dueños. Por la misma vía, existe otro relato que nos proporciona una idea del mismo *Ixistacitípetl* como patrón de los animales, se trata de una

síntesis reconstruida a partir de fragmentos recopilados en Pochácatl, principalmente de don José Guadalupe, agricultor, constructor y reconocido líder político de la localidad:

Hubo una vez un señor que cazaba en el monte, cazaba no una, ni dos, sino muchas presas, andaba de arriba abajo en el monte con su perro y su rifle sin pedir permiso al dueño del monte por todo lo que extraía de él. Llegó el momento en que el dueño del monte cansado de estos robos, le tendió una trampa al cazador convirtiéndose en un tejón para atraer la atención del perro de cazador. El perro, atraído por el rastro dejado intencionalmente por el tejón, fue en su búsqueda y tras él el cazador, caminando por horas, en las veredas del monte el rastro conducía hasta una cueva en la que siguiendo su instinto entró el perro y seguido de su dueño. Una vez dentro de la cueva se apareció el *tipechane* (dueño del monte) y los encerró dentro de la misma. Les reclamó así los constantes robos y cacerías de los animales de su propiedad las cuales se cobraría reteniendo al cazador y a su perro.

Es como cuando viene un tlacuache o un coyote y te roba las gallinas u otros animales de tu propiedad -dice don Juan- ¿Qué es lo que haces? Pues tomas la escopeta y vas a buscarlo para matarlo, para cobrarte los animales que se ha llevado sin permiso. Así es cuando vas a cazar al monte o a saquear del monte animales o cosas sin permiso, le estás robando al dueño del monte y en algún momento el te cobrará también. Todo lo que está allá arriba tiene un dueño.

Pasaron los días y este señor no regresaba a su casa y su mujer muy preocupada tomo un rifle también y fue al monte en busca de su esposo. Camino y caminó siguiendo el rastro que habían dejado el hombre y el perro, hasta que llegó a la cueva donde estaban encerrados. Desde el fondo de la misma alcanzó a escuchar la voz de su esposo y los ladridos del perro, por lo que entró decididamente a buscarlos.

Una vez dentro de la cueva se encontró con el hombre y con el perro, al tiempo que se le apareció también el dueño del monte, quien le explicó los motivos por los cuales los tenía encerrados y acordó con ella el pago por los robos cometidos a cambio de la liberación de su esposo. Entonces la señora fue a conseguir los elementos para ofrecer un abundante *tlamanal* (ofrenda) al dueño del monte y así pagar por la liberación de su esposo.

Dos importantes elementos de reflexión podemos obtener de este relato. En primera instancia, la figura del *tipechane* como dueño de los animales y de prácticamente todos los vivientes que proliferan en el ámbito no-doméstico del mundo nahua, donde la analogía entre las figuras del cazador por una parte, y la del tlacuache o el coyote por la otra, ofrecen más pistas sobre el paralelismo concebido entre el ámbito humano y no-humano interconectados de manera especular. En este sentido, mientras los animales silvestres como el venado, el tejón o el armadillo son para el *tipechane* el equivalente de cerdos, gallinas, guajolotes y demás animales domésticos de los nahuas; los árboles, matorrales, y demás vegetales silvestres constituirían sus propias sementeras. Así, el intercambio de bienes entre uno y otro ámbito debe estar sancionado ritualmente por directrices claramente establecidas en la vida ritual de los nahuas teniendo como base la reciprocidad, y donde la rapacidad entraría en el ámbito de la brujería y nahualismo (Questa, 2010). Así pasamos al segundo de los elementos de reflexión, es decir el establecimiento de los *tlamanales* como vía de intercambio análoga a los bienes recibidos de los dueños del monte, manifiestos en la exuberancia de las milpas.

Los umbrales del Ixistaco

Los puntos de intersección entre los ámbitos humanos y no-humanos en el cerro Ixistaco, pueden ser tan diversos como amplia es la proliferación de oquedades, barrancas, manantiales, cuevas y demás puntos concebidos como propicios para el encuentro con las entidades espirituales que habitan en el cerro, sea de manera accidental como cuentan los relatos, o inducida para fines rituales (agrícolas o terapéuticos). Los umbrales que conectan el mundo humano con la parte espiritual del cosmos se encuentran desperdigados desde el ámbito del hogar, en el corazón de la casa (*itlacoya*) o el altar doméstico (*santokal*); hasta la cima del cerro donde se llevan a cabo los rituales agrícolas. Sin embargo para los fines que aquí se persiguen centraremos

nuestra atención en los casos particulares que demarcan los puntos de interconexión dentro del los rituales de *tipetlapaloliz*.

- Fronteras del espacio nahua

En el desarrollo del ritual en que se asciende a la cima del cerro Ixistaco (patrón de Pochácatl) es necesario destacar entre dos tipos de *zonas límite* que evidencian fronteras entre espacios y de ámbitos del cosmos. Por un lado destacan los sitios que denotan la transición entre los distintos espacios del mundo nahua (ecúmene), es decir, el doméstico, el comunitario y el monte; y por otra parte dentro de éste último espacio, queremos poner el énfasis en la conexión entre los distintos ámbitos del cosmos (ecúmene y anecúmene) a través de sitios específicos (umbrales) donde fluye el contacto e interacción ritual entre humanos y espíritus del monte (no humanos). De esta manera, en la transición de los espacios ecuménicos nahuas, son dos los que presentan mayor importancia. Uno es aquel que divide el espacio doméstico del mayordomo respecto al espacio comunitario de Pochácatl, y otro el que separa el espacio comunitario respectivamente del monte.

En principio debemos tomar en cuenta que durante el año en que un mayordomo tiene a su cuidado la sagrada imagen de la Sta. Cruz, ésta se resguarda en el altar doméstico, espacio privilegiado dentro del hogar para la interacción con los dueños de la casa, pareja de ancianos mencionada líneas arriba (totatsin y tonantsin) que habitan en el fogón (*tecuil*), así como con los espíritus de los antepasados en la celebración de los “difuntos inocentes” y “todos santos” el 1 y 2 de noviembre. Durante este ciclo, la casa del mayordomo y en particular el altar doméstico denominado localmente como *santokal* (casa del santo), será la casa misma de la imagen cuyo ámbito de protección abarcará la totalidad del espacio doméstico del mayordomo incluyendo sus sementeras. Es por ello que cuando llega la celebración de *tipetlapaloliz* se coloca un arco floral que denota la primera frontera, punto de separación entre el espacio doméstico y el espacio comunitario a cruzar para llegar a la cima del cerro. En este punto específico se sahúma la imagen de la Sta. Cruz y al mayordomo que la lleva en sus manos, al igual que a los

participantes más destacados de la ceremonia, como el cohetero, los músicos, los compadres del mayordomo y los niños que danzarán, quienes uno a uno cruzan esta primera frontera ritual mientras se escuchan las detonaciones de cohetes en el aire. Es a partir de este punto que comienza el camino de la procesión al cerro y que se abandona el espacio protegido del hogar.

Como se ha mencionado líneas arriba en la descripción general del *tipetlapaloliz*, en el transcurso del camino a la cima del cerro se hace una primera parada en un collado de nombre *Kuaujtlakomutl*,⁶⁵ en el cerro Ixistaco. Dicho lugar constituye la segunda frontera ritual, esta vez entre el espacio comunitario de Pochácatl y el espacio no domesticado del monte. A su vez, este espacio constituye una frontera territorial entre Pochácatl (“bajo la oscuridad”) ubicado como se ha venido diciendo en la ladera norte del Ixistaco y el poblado de Tonalixco (“de cara al sol”), en la ladera sur del mismo cerro. Y así, siguiendo la características orográficas que junto con el desplazamiento anual del sol en el horizonte intervienen en los tiempos agrícolas y en una noción distintiva de frío y calor en distintos puntos de la sierra, este lugar también constituye una frontera bien conocida por los nahuas de Pochácatl (y quizá por los totonacos de Tonalixco), entre zonas cálidas (luminosas) y frías (oscuras) de la sierra. En tales condiciones el sitio de *Kuaujtlakomutl* representa un triple frontera, parteaguas en términos territoriales, simbólicos y en cierta medida etnoastronómicos, siendo por último, además, un importante cruce de caminos (en términos rituales) donde confluyen aquel que va desde la primera y más baja elevación del cerro Ixistaco hasta la cima del mismo, siguiendo la fina arista que comunica ambos puntos; con aquel que por otra parte, traza la ruta que comunica al barrio de Pochácatl con el poblado de Tonalixco.

⁶⁵ Traducido localmente como “solar” o “espacio abierto” en el bosque.



Foto 68. Presentación de los asistentes a la mayordomía por parte del especialista durante la llegada al sitio *kuaujtlacomutl*. Mayo 2010

La importancia de este segundo lugar es crucial dentro del ritual ya que como se mencionó con anterioridad se trata del preciso punto donde termina el espacio comunitario y comienza el ámbito del monte regido por los dueños. Es a partir de ahí que *Ixistacotípetl* y sus ayudantes habitan en cada animal, en cada roca, árbol y viento que acaricia las los pastos y las hojas; donde los dueños cuidan la enorme bodega bajo la tierra en que se guarda el agua que se convertirá en lluvia, así como la fuerza que hará emerger de la tierra las semillas de maíz y frijol convertidas en plantas, a lo largo y extenso de las sementeras de Pochácatl reverdeciendo los campos cíclicamente cada año. Así durante el ritual, es en este punto donde comienzan los sones y las danzas, donde se presentan respetuosamente los asistentes al ritual “como llegando a la casa de algún compadre”, pues ahí comienza la casa de los dueños del monte, a quienes se les “hace el gusto”, se les convida la alegría sostenida a su vez por el agradecimiento.



Foto 69. Los sones del *mijtoti* durante la primera parada en el sitio de *kuaujtacomutl*. Mayo 2010

Habiendo cruzado esta segunda frontera, la mayordomía entra en el espacio del monte y continúa hasta llegar a la cima, donde se extienden año con año los *tlamanales* al pie del altar de roca, y donde se abrirán como en cada ceremonia, los umbrales de la tierra. Se trata de dos entradas o “bocas” del cerro que junto con el altar de roca y la cruz que sobre éste se yergue, constituyen los puntos centrales de interacción con *Ixistacotípetl* durante la celebración de *tipetlapaloliz*. Ahí se deposita el corazón del *tlamanal*, compuesto por la sangre, cabeza, corazón y extremidades derechas de un guajolote que junto con una larga barra de copal, constituyen el alimento que sólo puede ser degustado por los dueños del monte y que se quedará dentro de la tierra.

- Los umbrales de la tierra

En el barrio de Pochácatl, tal como lo notó Questa (*Ídem*:67) en el vecino pueblo nahua de Tepetzintla: “...el parentesco ritual, es un factor de articulación entre los sujetos, los grupos domésticos y las unidades territoriales intermedias, pero también con los santos, los muertos y los seres del monte.” En este sentido, es posible entender la relación

entre la comunidad de Pochácatl e *Ixistacotípetl* bajo las directrices del compadrazgo, es por ello que al llegar al altar de roca los collares y coronas de siempreviva que en otros ritos como *nextitla* o *xochipaquilez*⁶⁶ se otorgan entre compadres, en esta ocasión después de haber sido presentadas junto con las mazorcas de maíz frente al altar, se ocupan para vestir la cruz sobre el altar y a los principales participantes de la mayordomía así como a los niños que ejecutaran el *mijtoti*. *Ixistacotípetl* no solo “es quien vive en el cerro”, sino también “es como un compadre al que se debe hacer el gusto” y con quien cada año se refrenda el lazo definitivo que en términos humanos se establecería entre dos familias (Chamoux:124), pero que en los términos del *tipetlapaloliz* se amplifica la escala a la comunidad humana en parentesco ritual con la comunidad no-humana de los *tipechaneke* (dueños del monte).



Foto 70. Altar de roca después de colocarse el *tlanamal* completo a sus pies. La cruz que se yergue en la parte alta luce cubierta de collares de siempreviva, mientras que la imagen de la mayordomía de la Sta. Cruz descansa sobre un nicho al centro del altar. Las otras dos imágenes son de San Juan y San Miguel, cuyos respectivos mayordomos fueron invitados en esa ocasión particular al rito de *tipetlapaloliz*. 2010

⁶⁶ El primero se refiere a un rito terapéutico donde se elige a un padrino para el enfermo, quien pasa a ser a su vez compadre de los padres de éste último; mientras que el segundo, es un rito en el que se agasaja a algún compadre en específico reafirmando en términos rituales, la alianza ya existente de manera previa.

El vínculo de unión en este compadrazgo meta-humano se cristaliza en las mazorcas de maíz⁶⁷ enrolladas con guías de frijol y ramos de siempreviva, que al ser portados por los niños en la danza establecen una analogía entre humano y maíz, en la primera etapa de vida. Este tipo de analogía entre el maíz y el ser humano, ya había sido registrada desde otra perspectiva por Alessandro Lupo entre los nahuas de la Cuetzalan, al oriente de la Sierra Norte de Puebla⁶⁸ y parece ser un elemento ampliamente difundido en la cosmovisión nahua de la Sierra de Puebla, teniendo ecos particulares en Pochácatl a través de esta forma de parentesco ritual.

La cruz de roca es ataviada entonces cual si de un compadre se tratara, mientras la sagrada imagen del barrio reposa en el nicho del altar del monte (*santokal*)⁶⁹ y la danza alrededor del mismo hace partícipe de la celebración no sólo a los miembros de la comunidad humana, sino al conjunto de seres del monte (*tipechaneke*). Como se vio líneas arriba, en el agasajo que se da a *Ixistacotípetl* y sus ayudantes a través de los *tlamanales* existen dos tipos de alimentos: uno que será compartido y degustado por ambas comunidades (humanos y no humanos) constituyendo la comunión y alianza a través del rito; y otro tipo de alimento que consiste en la obsequia ritual cuyo destinatario específico es *Ixistacotípetl*. Se trata en éste último caso del corazón del *tlamanal*, y se deposita en los dos umbrales del cerro que constituyen una entrada al inframundo, al espacio-tiempo particular de los seres que otorgan la lluvia y la fertilidad.

⁶⁷ Estas mazorcas de maíz, son cuidadosamente seleccionadas de entre aquellas que más tarde serán sembradas en los campos de cultivo.

⁶⁸ La narración recopilada por el autor nos dice que: “El maíz encumbra, en su corazoncito. Nace y encumbra, sube pa’arriba, Sube, sube, hasta que llega acá cerca de la punta, y ahí cerca de la punta florea y sale el maicito. Se queda lo único la mata: le quitamos la mazorca, como quien dice “le quitamos el corazón”. Dios Nuestro Señor nos quita el corazón, nuestra alma, el alma. Él sabrá dónde la pone, como yo voy asegurando mi mazorquita allí, yo sé dónde la puse. Y la mata allá se quedó, de donde nació allí se quedó y ahí se acabo otra vuelta, se hizo abono otra vuelta” (1995b:75).

⁶⁹ Durante el desarrollo del *tipetlapaloliz* de 2010, uno de los asistentes me comentó que el altar de roca “...es como nuestro altar de casa (altar doméstico o *santokal*), pero aquí no es nuestra casa, es la casa del que habita ...del *tipechane*”.



Foto 71. Primer umbral al pié del altar de roca, mientras el especialista deposita ramos de siempreviva para después colocar las piezas de guajolote, el aguardiente y el copal.

El primero de estos umbrales se encuentra al pié del altar de roca, por debajo de la superficie plana donde se coloca la ofrenda, de primera entrada resulta imperceptible pues se mantiene cubierto de rocas durante todo el año a excepción de las fechas específicas en que se celebran los ritos de *tipetlapaloliz*, momento en que éste se destapa para hacer el depósito ritual de las piezas de guajolote, copal y el aguardiente.



Fotos 72, 73 y 74. Secuencia del depósito del alimento en el segundo umbral. En primera instancia baja el especialista con el mayordomo y se sahúma el sitio mientras se agradecen los favores de cada año y se solicita la fertilidad de la tierra y la renovación de los granos de maíz y frijol, así como la fuerza para que éstas crezcan superando los obstáculos climáticos y el acecho de animales silvestres. Se colocan collares de siempreviva en el contorno del umbral en muestra del respeto fraternal que se tiene a los habitantes del cerro y así se hace entrega del alimento.

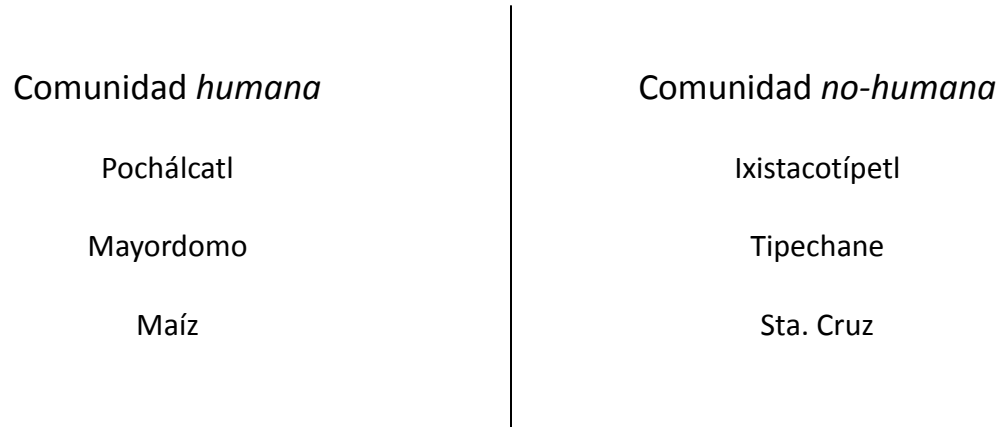




El segundo de éstos se encuentra aproximadamente cincuenta metros por debajo de la cima, en la ladera norte del cerro (del mismo lado que el barrio de Pochácatl) y para llegar al mismo, es necesario bajar precavidamente por una pronunciada pendiente carente de sendero, terreno por demás resbaladizo y peligroso. A este último sitio regularmente sólo baja el mayordomo y el especialista, pues una mayor cantidad de gente aumentaría el riesgo de accidentes. Ahí se encuentran varias oquedades naturales o respiraderos del cerro que son concebidos como las bocas de *Ixistacotípetl*, entradas a ese submundo lleno de “seres espirituales” que conducen y son los meteoros, que otorgan y encarnan la fertilidad de la tierra. Es a través de estos umbrales que se hace entrega de la obsequia de alimento a los seres del monte para que “también tengan fuerza para seguir trabajando”.

Alianza (compadrazgo) por medio del ritual
Tipetlapaloliz

- Cíclica y sancionada



Ixpatla (cambio de vista)

- Fortuita y no sancionada

Diagrama 3. Interacción de colectivos humano - no humano

III. RITUALIDADES CONVERGENTES

El tejido de una tradición religiosa en torno a la montaña.



Foto 75. "Floreada" en los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl

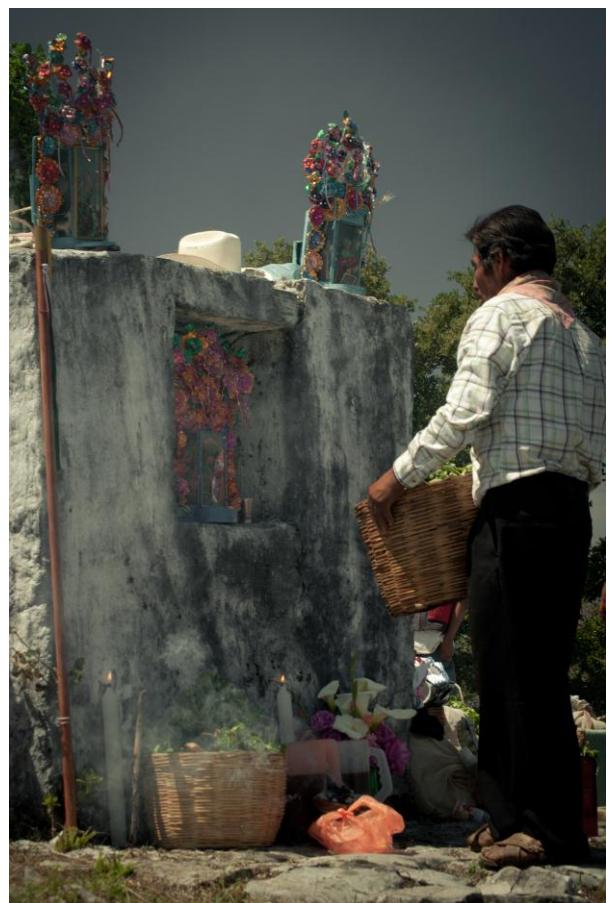


Foto 76. *Tipetlepaloliz* en el cerro Ixistaco

Hasta este momento hemos visto parte del entramado que entre conceptos, ejecuciones rituales y umbrales, envuelve la interacción del ser humano con el entorno biofísico a través de la ritualidad del paisaje. Se han tomado para esto dos casos de estudio: la ritualidad llevada a cabo por los especialistas rituales denominados como *tiemperos*, en la comunidad de San Pedro Nexapa (caso N) al pie de los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl; y por otro lado, la que se realiza entre los nahuas de Pochácatl (caso P) en las estribaciones de la Sierra Norte de Puebla. La ritualidad del paisaje en ambas regiones presenta elementos emparentados entre sí, en la larga genealogía de la tradición religiosa mesoamericana.⁷⁰ En este sentido forman parte de las expresiones en que cristalizan las religiones coloniales indígenas de hoy en día, vinculadas íntimamente (mas no reducidas) a la actividad agrícola, expuestas a la marginación social y económica, así como al embate de renovadas políticas de evangelización (católica y protestante) e incluso, como iremos viendo poco a poco, al acoso de nuevas religiosidades contemporáneas nacidas en el seno de la sociedad moderna de consumo espiritual.

La ritualidad es fundamentalmente un proceso de *acción* en el que confluyen los elementos conceptuales de la cosmovisión, la organización social con sus definidos sistemas de alianza, así como la memoria colectiva, sobre un espacio determinado. Estos tres elementos se afianzan en cada nuevo ciclo a través de la *praxis ritual*, donde “los ritos llenan el paisaje de vida y define los límites de los espacios culturales” (Broda, 2001a:322).

En los dos casos hasta aquí abordados, se han visto dos vías de interacción ritual con los fenómenos del entorno, fundamentadas a su vez en una exégesis relativamente común sobre la naturaleza de los mismos. No se trata, de ninguna manera, de explicaciones y conceptos abstraídos de la situación concreta en que se desarrollan, ni tampoco carentes de un referente empírico que los sustente, sino por el contrario, se

⁷⁰ Acerca del concepto de “tradición religiosa mesoamericana” véase Lopez Austin (1999).

trata de vías epistemológicas que concretan la conceptualización del entorno por medio de la acción ritual, a través de las cuales se trazan rutas para la comprensión del mundo. Así, teniendo fundamento en un sustrato socio-económico compartido de carácter agrícola y en otro igualmente compartido tipo conceptual, poseen una coherencia que rebasa los límites locales y permiten dar cuenta del tejido relacional dentro de una tradición religiosa compartida.

Hoy en día resulta una obviedad que, tanto en las dos zonas de estudio abordadas como en muchas otras zonas indígenas y campesinas del país, el trabajo agrícola ha dejado de ser desde hace ya algún tiempo la base principal de subsistencia en términos económicos, mas no así en términos rituales e identitarios. En este sentido dicha actividad permite un nivel de praxis complementario al ritual, en que se verifican empíricamente las nociones del entorno que por otra vía se obtienen a partir de la observación del mismo.⁷¹

Los tres ejes de convergencia

- **Prosopopeya**

La primera vertiente de comparación refiere al ámbito de las narrativas locales, donde se atribuye ciertos niveles de agencia a distintos elementos del entorno biofísico tales como formaciones geomorfológicas variadas, distintos cuerpos o flujos de agua, astros, meteoros, animales, plantas o instrumentos. A través de este tipo de narrativa es posible tener acceso a los marcos de conceptualización (campos semánticos) en que se construye la noción del espacio sagrado y se otorga coherencia a la ejecución ritual.

En ambos casos se concibe la existencia de entidades espirituales que subyacen al interior de las elevaciones del paisaje, por debajo de la corteza terrestre en que se desarrolla la vida del ser humano. Dichas entidades poseen características comunes en

⁷¹ Al respecto Johanna Broda (1991a:462) se refiere a la observación de la naturaleza como “la observación sistemática y repetida a través del tiempo de los fenómenos naturales del medio ambiente que permite hacer predicciones y orientar el comportamiento social de acuerdo con estos conocimientos”.

relación al control de los meteoros, al tipo de inmaterialidad en que se manifiestan aunque en determinadas ocasiones pueden ser distinguidos bajo la forma de algún animal o persona. Se trata además de seres que “trabajan” a la par de los humanos desde el ámbito anecuménico en que residen, pero del que trascienden para manifestarse entre los humanos a través del “sueño” (N) o de un “cambio de vista” (P). Estos seres se conciben dotados de una agencia, volición y pensamientos propios que les permite una subjetividad con la cual el especialista tiene la posibilidad de diálogo y de interacción ritual entendida como un “trabajo en conjunto”. Sin embargo la manera en que humanos y no-humanos se vinculan en el trabajo ritual, conlleva una estructura distinta para cada caso, pero ambas con el trasfondo de los sistemas de parentesco que aportan los términos y posiciones sobre los que se construyen analógicamente los modos de interacción con dichas entidades.

Así, en Nexapa (N) las entidades meteorológicas denominadas como *espíritus de tiempo* son también referidos como “hermanitos espirituales”, vínculo fraterno que se afianza bajo la concepción patriarcal de una entidad rectora que habita en un ámbito anecuménico celeste y en lo más alto de los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl, en esta exégesis, dicha entidad adopta una apariencia ambigua fuertemente influenciada por la divinidad católica, pero curiosamente con un ejército de trabajadores que tienen a su cargo la distribución de los meteoros en la tierra.

Tal jerarquía en el plano no-humano de los seres espirituales vinculados a los meteoros, tiene manifestaciones análogas entre los nahuas de Pochácatl, donde los *tipechaneke* o conjunto de dueños y seres del monte tienen como entidad rectora la figura de *Ixistacotípetl*, dualidad divina (masculino-femenino) a quien se dirige el ritual de *tipetlapaloliz* y que se coloca a la cabeza de los demás seres del monte, quienes fungen como sus ayudantes o trabajadores.

Así las directrices de la relación entre humanos y no humanos, se trazan también por medio de la analogía al parentesco ritual, así la celebración de *tipetlapaloliz* establece una

alianza análoga al compadrazgo entre la comunidad humana, a través de la mayordomía, y la comunidad de seres espirituales del monte, a través de la figura de *Ixistacotípetl*.

Otro aspecto importante de resaltar en el sentido de la vinculación entre humanos y no-humanos es aquel que refiere a la concepción del ciclo de vida. Así, tenemos nuevamente dos vías de interacción vinculadas al aspecto anterior que toma al parentesco como trasfondo de analogía para plantear los tipos de relación entre los seres. En uno de los casos (N), el especialista y la corporación de estos organizada a manera de gremio, poseen atributos análogos a los seres espirituales de los montes, atributos que los colocan en el rango de “hermanos espirituales” vinculados a través del ciclo de vida/muerte, ya que como se vio en el segundo capítulo, cuando un *trabajador de temporal* abandona el ámbito humano habiendo cruzado el umbral de la muerte física, éste pasa a transformarse en uno más de los seres del monte e integrar las filas de los *espíritus de tiempo* estableciendo una continuidad metafísica de su oficio, desde donde seguirá colaborando en el devenir de los sucesos meteorológicos de una manera más directa que en la vida terrenal. En un sentido cíclico, cuando un tiempero es “elegido” se menciona que dicha elección es tomada por los espíritus de tiempo que lo llaman a sus filas, llamado que posee la ambigüedad de la muerte y el renacimiento simultáneos, aunque quien renace no es propiamente la misma persona que recibe el llamado, sino una especie de *alter ego* que “cae” junto con el rayo o llega con la enfermedad:

“...se reza la oración para levantar el espíritu, porque son espíritus que caen y quedan ahí tirados. En el rayo se hallan unas piedras como tipo hachitas porque son las que avienta. Salen de la nube. ¿Cómo las carga?, ¡quién sabe!, pero de allí salen. Puede destruir un árbol o alguna otra cosa, donde cae lo destruye. Entonces son *seres de tiempo* [espíritus], [que] cuando caen, los *trabajadores de tiempo* [especialistas] tienen que ir a levantar. Se hace una ceremonia para ir a levantar ese ser. Indican de qué parte salió, que nosotros le llamamos *templos*. Entonces de allí sale esa respuesta.”⁷²

⁷² Palabras de don Vicente, especialista ritual de Nexapa.

En este sentido, se puede decir que cuando una persona recibe el cargo de *tiempo* su situación como parte de la comunidad humana se desvanece gradualmente para pasar a formar parte de otro tipo de comunidad, aquella que se integra bajo la figura espiritual de la “*estaca damiana*”, así el especialista de los volcanes, una vez que ha adquirido el cargo tiene que vivir en la frontera de estas dos comunidades hasta que tras la muerte física se integre por completo a la comunidad de *espíritus de tiempo*.

Un caso bastante distinto al respecto ocurre entre los nahuas de Pochácatl, donde la distinción entre comunidad humana y no-humana es tajante y según los datos recogidos hasta ahora en campo no parece haber posibilidad de que los especialistas y menos aún una persona común, pueda pasar a formar parte de los seres del monte después de sobrevinida la muerte física. Los especialistas rituales, incluso los *tlatatki* al parecer siempre se mantienen dentro de los límites de la comunidad humana, efectuando el trabajo ritual en la posición de mediador pero manteniendo un estatus representativo de la comunidad y para la comunidad humana. No obstante, la separación tajante entre estos dos mundos se establece como se ha mencionado una alianza ritual entre ambas comunidades bajo las guías del parentesco ritual.

Los relatos fluyen a través de la tradición oral, en ella encuentran ecos y vías de auto-verificación contrastada con la experiencia propia de cada individuo que otorga validez o rechazo a los elementos conceptuales del relato, a veces asumiéndolos como verdad ontológica no compartida con foráneos (antropólogos, mestizos o vecinos convertidos al protestantismo), sin embargo verificable de manera empírica en la praxis cotidiana de cada día. Otros relatos se expresan como bitácoras de la experiencia onírica donde por medio de la interpretación socializada, se configuran los elementos primordialmente conceptuales para darles un sentido coadyuvante a la ejecución ritual. Ambos tipos de expresión narrativa tienen un aspecto medular común y es que a partir de la prosopopeya de las fuerzas telúricas, meteoros, animales o ancestros, perviven no sólo elementos de filiación mesoamericana manifiestos como un animismo diluido en concepciones católicas adoptadas, sino que más allá de la mera y simple explicación animista del mundo,

considero que en las distintas gamas de prosopopeyas, subyacen sentencias constituidas a través de perceptos (observación del entorno biofísico), y que validan empíricamente algunas de las fórmulas conceptuales de la cosmovisión, patentes en el ritual.

En este sentido retomamos las palabras de don Juventino, uno de los especialistas rituales de Pochácatl cuando afirma que:

“...cuando viene el agua por ahí se ve la nube se viene, se viene, entonces se agarra en el cerro, y ahí en el cerro se empiezan a agrandecerse, viene poquita o a veces sale poquita en el cerro, empieza poquita pero empieza a agrandecer, tonces ahí sabemos de que hay *espiritual*, hay como ángeles que trabajan en el cerro, entonces es lo que llevamos la ofrenda que para que haya fuerza, que sigan trabajando, que sigan para que haiga el agüita, haiga el maíz, para que haiga el frijol, todo lo que da la tierra...”

Palabras dichas que encuentran un eco significativo en Nexapa, donde las nubes también son dirigidas por entidades espirituales (*espíritus de tiempo*) muchas de las veces mencionadas también como “ángeles” en una peculiar alegoría que retoma tales figuras del catolicismo, pero que pasan a ser sólo el maquillaje representativo con que se envisten los perceptos de la observación minuciosa del entorno. En este sentido prácticamente cualquier campesino de Pochácatl tanto como de Nexapa (especialistas o legos), puede a través de alegorías similares, dar cuenta de los ciclos hidrológicos del entorno, sin requerir de una exégesis naturalista para poder aprender su dinámica y de la cual depende la calendarización agrícola. Sin embargo es a través del trabajo ritual y la narrativa conservada por los especialistas, que esta manera original de *aprehender* el mundo se mantiene vigente y dinámica, dentro de la vida religiosa nahua campesina.

Otro aspecto de esta observación minuciosa de los ciclos del entorno lo podemos encontrar en la ya mencionada atención que se presta al desplazamiento solar en el horizonte a lo largo del año, llevada a cabo por los nahuas de Pochácatl para determinar los tiempos de la siembra.

De este modo, dicha observación del entorno o quizá mejor dicho, *percepción cognoscitiva*,⁷³ se presenta en la praxis ritual y agrícola como la fuente generadora de perceptos a través de los cuales se construyen distintas prosopopeyas que dan coherencia a los elementos conceptuales de la cosmovisión.

- La Ritualidad

Resulta evidente que cada etapa ritual y la concatenación de éstas dentro de una secuencia total, poseen características propias en cada caso de estudio en función de las especificidades locales, sean éstas de tipo estructural o histórico. Ejemplo de ello resulta la estructura organizativa bajo la que se coordinan los grupos de practicantes (especialistas y legos), al igual que las condiciones socioeconómicas de carácter histórico, que determinan muchas de las veces la vigencia y legitimación las prácticas rituales en su respectivo nivel comunitario⁷⁴. Ante tal hecho me parece infructuoso confrontar de manera directa las especificidades de cada paso ritual o de sus secuencias, en el marco general de las celebraciones que se abordan en este trabajo. En cambio, inclino mi atención a la cotejo de la estructura general de las mismas, así como de las relaciones semánticas en que a través del rito, se vincula el ámbito conceptual de la cosmovisión con los perceptos obtenidos del entorno biofísico, en particular los relacionados a los espacios sagrados del paisaje donde se llevan a cabo los rituales.

La ritualidad del paisaje en los dos casos de estudio posee relativas coincidencias en torno a ciertos elementos claves de las mismas, ejemplo de esto se presenta en los tiempos calendáricos en que ambas se llevan a cabo de manera acorde al ciclo agrícola propio de cada región; en algunos de los elementos simbólicos del catolicismo que se manejan dentro de estas celebraciones, y en específico, la imagen propia del santoral católico que se ha adoptado como elemento central de las mismas, es decir, la imagen de

⁷³ Con este término me refiero más que a una observación en el sentido visual del término (completamente válido para la arqueoastronomía y etnoastronomía), a una percepción en la que confluyen frente a los distintos niveles de praxis, todos los sentidos de la percepción al lado del razonamiento analógico.

⁷⁴ Sobre estos aspectos se hablará más a detalle en la siguiente sección de este capítulo.

la Sta. Cruz; así como en algunas de las características geomorfológicas propias de los espacios sagrados donde se desarrollan los rituales, y sobre los que se hablará más a detalle un poco más adelante.

Ambas celebraciones rituales se llevan a cabo en dos etapas, una primera de propiciación/solicitud y la segunda enfocada al agradecimiento de los bienes recibidos por parte de las entidades espirituales de los montes. En su primera etapa (durante el mes de mayo) la celebración de las *floreadas*, llevadas a cabo en los *templos de temporal* insertos en rincones de la sierra de los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatépetl, tienen el primordial objetivo de propiciar un buen temporal para los campos de cultivo de Nexapa;⁷⁵ mientras que en la contraparte, la primera celebración del *tipetlapaloliz* en el cerro Ixistaco (2 de mayo) tiene la finalidad de establecer una alianza con *Ixistacotípetl* con el fin de obtener de éste el don de la fertilidad en las sementeras de Pochácatl.⁷⁶

En la segunda etapa de las celebraciones existe una clara distancia calendárica ya que mientras la *floreada* de agradecimiento entre los *tiemperos* de Nexapa se lleva a cabo en algún día elegido dentro del mes de noviembre; la segunda celebración del *tipetlapaloliz* por su parte, tiene lugar el último día del año (31 de diciembre). Sin embargo ambas coinciden en el sentido no sólo del agradecimiento de los bienes recibidos, sino de marcar el cierre del ciclo agrícola en cada caso particular. Dicha distancia calendárica en el cierre

⁷⁵ Este hecho tiene lugar en una región del altiplano central del país, si bien con una relativa concentración de humedad que permite de 4 (en los años más escasos) a 6 (en los más abundante) meses de lluvia al año, también con un cambio acentuado en las temperatura estacionales que obliga al campesino a sembrar de manera anticipada a las lluvias (marzo-abril) para poder levantar la cosecha antes de la entrada de las heladas (octubre-noviembre). En esta agricultura de temporal, tales condiciones climáticas generan preocupación y estrés por parte del campesino, quien requiere llevar a cabo la labor de cultivo en tiempos precisos, confiando cada año en la llegada de un buen temporal de lluvias que permita los mejores resultados visibles postreramente en la cosecha.

⁷⁶ Esto ocurre en una región de abundante humedad en la que la temporada de lluvias puede durar de 6 (en los más escasos) a 8 meses (en los más abundantes) de lluvias al año y que aún en la temporada de relativa sequía, se presentan algunas lluvias intermitentes debidas a la entrada de frentes fríos por el Golfo de México. Las heladas en esta zona de la Sierra Norte de Puebla son poco frecuentes y no constituyen un problema importante para el agricultor. Sin embargo, la concentración de las mejores tierras de cultivo al fondo del pequeño valle de Ahuacatlán por parte del sector mestizo, hace que las sementeras de Pochácatl avancen extensivamente en las laderas del cerro Ixistaco con variable pendiente, hecho que propicia el arrastre de suelo fértil en dichas sementeras hasta las tierras más bajas conduciendo a un rápido agotamiento del suelo cultivable.

de ambas celebraciones, puede estar relacionado con la eventualidad de las cosechas para cada caso de estudio, ya que mientras que en Nexapa, como se ha mencionado antes, la cosecha es levantada a partir de septiembre y octubre, previniendo la llegada de las heladas; en las sementeras del barrio de Pochalcatl, dado el desfase en las actividades agrícolas debido a las condiciones climáticas y orográficas en su momento mencionadas, se tiene un retraso notable respecto a los tiempos agrícolas en relación con otras zonas de la misma región, así resulta que su periodo de cosecha termina a finales del mes de noviembre y en casos excepcionales ya entrada diciembre. Como se puede ver, aunque las celebraciones rituales persiguen de primera instancia finalidades en apariencia distintas, confluyen en la denotación de etapas rituales dentro del ciclo agrícola.

El hecho que aquí se expone, encuentra ecos en los datos expuestos en estudios del periodo colonial y de la época prehispánica inmediata al momento del contacto y conquista. En este sentido, en un trabajo publicado hace poco más de una década, Johanna Broda (2001b) analiza los rituales de la Sta. Cruz en distintas comunidades nahuas del estado de Guerrero y Mesoamérica en general, bajo una perspectiva histórica que parte de las celebraciones mexicas de *Huey Tozoztli*. En dicho trabajo, la autora demuestra la implicación de los ciclos estacionales del entorno biofísico, así como su vinculación con el ciclo agrícola, dentro del complejo simbólico que envuelve a las celebraciones contemporáneas en torno a la Sta. Cruz. Los resultados ahí presentados son en gran medida aplicables a nuestros dos casos de estudio, principalmente en lo que refiere a la primera etapa del ciclo ritual agrícola que tiene lugar en el mes de mayo. Si bien, los objetivos precisos de ambas celebraciones como se ha mencionado ya, poseen una aparente distancia en cuanto a sus fines (lluvias/fertilidad), en un sentido más profundo, ambos aspectos solicitados a las entidades espirituales del monte, conforman las dos caras de una misma moneda en las necesidades tangibles y concretas del campesino sujeto a la agricultura de temporal. Es por esta razón que la distinción entre ambas, pasa a segundo plano frente a la necesidad común de asegurar por medios rituales el desarrollo satisfactorio de la labor agrícola.

En la misma línea de argumentación, la autora comenta el vínculo entre las distintas expresiones de ejecución ritual llevada a cabo en variados ámbitos de la sociedad mexicana, así como en el paisaje, esto, durante un periodo crucial como la era la celebración de *huey tozoztli*:

...los ritos mexicas de la siembra se efectuaban en el templo de Chicomecoatl, en las milpas y en los altares domésticos. Sin embargo, este simbolismo se entrelazaba con la fiesta del Monte Tlaloc (el culto a los cerros y a los sacrificios de niños para pedir lluvias) por un lado, y con los sacrificios en la laguna por otro. Mientras que el ascenso al Monte Tlaloc podría haber simbolizado el ascenso al cielo, el sumidero de la laguna, el Pantitlán, se concebía como la entrada al inframundo. [Podría ser significativo que este eje cósmico se activaba en la fiesta que marcaba el paso de la estación seca a la estación de lluvias, atribuyéndole así un complejo significado cosmológico a esta fecha clave del ciclo agrícola (Ídem:217).

De las anteriores palabras es posible traer a la reflexión el vínculo existente entre cada espacio ritual, dentro de la celebración colectiva de *huey tozoztli*. Hoy en día de manera análoga, las distintas prácticas rituales vinculadas esta transición dentro del ciclo agrícola y meteorológico, de las cuales el *tipetlapaloliz* bien puede constituir la apoteosis entre los nahuas de Pochácatl; tiene lugar en el espacio de la casa (altar doméstico), en las sementeras⁷⁷, en los templos y por supuesto en el paisaje. Se puede constatar incluso que en la ruta procesional desde la casa del mayordomo hasta la cima del Ixistaco y de vuelta a la casa del mayordomo, la celebración en su conjunto ocurre en estos cuatro niveles mencionados. Esto ya que al día siguiente del *tipetlapaloliz*, el mayordomo tiene la

⁷⁷ Si bien ha ido desvaneciéndose con el paso de los años, en Pochácatl, al igual que en Analco y otros poblados vecinos en la sierra, aún persiste la costumbre de erigir modestas cruces de madera en las sementeras, y en la cuales se deposita una pequeña aunque significativa ofrenda a los dueños del monte para potencializar de manera local la alianza a partir de la cual se obtiene el don de la fertilidad de los campos.

obligación de bajar la imagen hasta la Iglesia de San Juan, en el centro de Ahuacatlán, y no es sino hasta ese momento (3 de mayo) y en ese lugar, que se da por terminada la celebración a la imagen de la Sta. Cruz.

Por otra parte, el caso de los tiemporos de Nexapa no resulta una excepción ya que en propia voz de algunos de ellos, se describe la interconexión de los *templos* en la montaña con los altares domésticos, e incluso con el recinto actualmente católico del Sacromonte, a manera de un “gran ramal” cuyo tronco se sitúa en el templo de Alcalican (“la gobernación”) y hundiéndose así sus raíces en las profundidades del mar.⁷⁸ En este sentido, todos los espacios sagrados constituyen una gran red de interconexiones en las que comunican con un submundo acuático, el anecúmene donde radican las entidades espirituales que conducen los meteoros. Dentro de estos espacios, los umbrales de la tierra constituyen los puntos de acceso entre uno y otro mundo, en tanto que las cruces, y de alguna manera incluso también el tiemporo, constituyen una extensión dentro del mundo humano, de aquella región de la que se guardan los meteoros. Mientras que en Pochácatl el especialista tan sólo constituye un intermediario entre la comunidad y los dueños del monte, en Nexapa, el tiemporo (ritualmente) forma parte *del otro* colectivo, el de los seres “de tiempo”, al cual se vincula estrechamente por su origen y destino concebido a través del cargo. No obstante aún en Pochácatl, la cruz de piedra y concreto, en el altar de roca sobre la cima del *Ixistaco*, es venerada y ataviada como encarnación física de “*Ixistacotípetl*”,⁷⁹ dualidad divina del sustento (totatsin/tonantsin), asumida como una sola entidad que aglutina de igual manera al *tipechane* (dueño del monte) y a la Sta. Cruz.⁸⁰

⁷⁸ Según las propias palabras de don Vicente, en el año 2004: “Hay un sótano que tiene un vigilante y allí tiene el granizo, el huracán, el agua, las nevadas, todo allí tiene.”

⁷⁹ El atavío es con las mismas coronas y collares de siempreviva que se colocan los asistentes de la mayordomía, y que en otro tipo de rituales como los mencionados “nextitla” y “xochipaquilez”, se colocan los familiares de los compadres entre quienes se lleva a cabo la alianza.

⁸⁰ Según datos de Johanna Broda, entre los nahuas de Guerrero existe la noción de la “Sta. Cruz de nuestros mantenimientos” y en lugares como Xalitla “tienen pintados los alimentos básicos <<nuestro sustento>> (tonacayotl)”.

- Los umbrales de la tierra

La ejecución del rito a su vez no puede ser entendida haciendo abstracción del espacio determinado en que éste se desarrolla. Si bien para ambos casos de estudio la ritualidad del paisaje se construye sobre espacios específicos del entorno (cimas, cuevas u oquedades entre otras manifestaciones geomorfológicas), y en cuya descripción general resultan comunes; la particularidad en que éstos se presentan enriquece el análisis de la interacción ritual entre humanos y no humanos, y nos permite dar cuenta del carácter ontológico que adquieren los umbrales, a manera de entradas y/o sitios de tránsito, entre dos mundos que se interconectan a través del ritual.

Las analogías del espacio ritual se presentan de la siguiente manera:

a) Cruce de caminos:

- Pochácatl:
 - *Kuaujtlakomutl*
- Nexapa:
 - *Tlaxialoni*

b) Cima de cerro:

- Pochácatl:
 - *Ixistacotípetl*
- Nexapa:
 - *Sultepec*

En cuanto al tipo de umbrales:

a) Oquedades naturales en formaciones rocosas:

- Pochálcatl:
 - umbrales cincuenta metros debajo de la cima
- Nexapa:
 - umbral de altar secundario, templo de *Sultepec*
 - umbrales de altar primario, templo de *Amula*
 - umbral de altar secundario, templo de *Sto. Domingo*
 - umbral de altar primario, templo de *Provincial*

b) Oquedades artificiales en cima de cerro:

- Pochálcatl:
 - umbral al pié del altar de roca en la cima (se abre dos veces al año removiendo rocas)
 - umbral/nicho en el mismo altar de la cima del cerro Ixistaco (se mantiene intacto y guarda la imagen barrial de la Sta. Cruz en cada *tipetlapaloliz*)
- Nexapa:
 - umbral de altar principal, templo de *Sultepec*

No obstante la evidente analogía del espacio en ambos caso de estudio, la práctica ritual que se lleva a cabo *in situ* adquiere matices particulares propios para cada lugar, tanto en el contenido de las obsequias rituales en las *mesas* (N) y los *tlamanales* (P), como en el rango de importancia que cada umbral puede tener respecto a la jerarquía total de los elementos que componen un mismo espacio ritual. A esto debemos agregar la variabilidad del contenido simbólico que a través de la prosopopeya, reviste cada uno de estos umbrales. Dicha variabilidad en las especificidades locales, tornaría ocioso y un

tanto estéril la comparación de cada uno de estos aspectos, llevada a cabo oquedad por oquedad. Sin embargo, alejando un poco el lente de observación se amplía el panorama que nos permite llevar a cabo un ejercicio comparativo por vía de la interacción ritual a través de estos umbrales.

Algunas grietas en una roca, oquedades en las raíces de un árbol o en caprichosas formaciones pétreas, abrigos rocosos, manantiales, el fondo de algunas barrancas, así como ciertos cruces de caminos, o las cruces de madera en cada altar doméstico o *templo* de montaña, manifiestan conexiones al ámbito de los seres del monte, con quienes se construye y cada año refrenda una alianza de intercambio a largo plazo. Pero cierto es que no todo este tipo de formaciones geomorfológicas poseen la misma validez como conexiones al inframundo habitado por estos seres, ni como lugares propicios para la ejecución ritual. Dichas características se otorgan en un largo proceso comunicativo seguido de la validación ritual.

En el caso de San Pedro Nexapa, son 14 los templos de montaña que se mencionan en el ritual, de los cuales se llegan a visitar durante las visitas de mayo entre 8 y 12, sin embargo, en muchas ocasiones al momento en que se invoca a los demás templos del monte en una ceremonia específica, también se nombra en conjunto a los “templos olvidados” que otros *tiemporos*, décadas (o siglos) atrás visitaban, pero que han quedado en el olvido a lo largo de los años. Espacios de culto que se pierden en el tiempo y en los sinuosos senderos del monte, al tiempo que otros más van surgiendo tras experiencias oníricas en que se revelan al *tiemporo*. Cuando algo así ocurre, el sueño se somete a la interpretación colectiva y se determina qué tipo de ofrenda se debe depositar en el lugar. El sitio puede seguirse visitando y consolidarse como un templo más del ramal en su conjunto, o caer en el olvido en poco tiempo, dependiendo esto de la persistencia del culto *in situ*.

Por supuesto, existe una jerarquía si bien no verbalmente explícita⁸¹ acerca de los *templos de montaña* visitados por la corporación, en la que se atribuye distintos tipos de agencia en cada uno de ellos. Así por ejemplo existe un *templo* al que se conoce con el nombre de “*llama*” y al cual se atribuye una fuerza desmesurada fuerza que regularmente deriva en intensas tempestades acompañadas de granizo. Se sabe bien entre los tiemporos de San Pedro que “...este templo es bien granicero. Cada que se le pide el agua, siempre manda su granizo, [...] tiene mucha fuerza para ahogar.”⁸² Es por este motivo que se trata de un templo ciertamente más temido que venerado, al que pocos se arriesgan a entrar, pero que se le rinde respeto en cada ceremonia mencionándolo e invitando a sus *residentes* a formar parte de las celebraciones que se llevan a cabo en otros templos menos peligrosos. Los *templos* de *Santo Domingo*, *Provincial*, *Sultepec* y otros, son templos principalmente de lluvia, mientras que en *María Blanca* o *Tlachialoni* subyace la fuerza del agua terrestre que mana de los veneros de la montaña alimentando los arroyos que pendiente abajo regaban el valle antes de ser canalizados o utilizados como vertedero de aguas residuales.

Los hay *templos* antiguos (que constituyen la mayoría) y otros relativamente nuevos, incluso algunos considerados no propiamente como *templos* pero que se presentan como espacios de veneración emergente a los *espíritus de tiempo*. Tales sitios, son locaciones específicas en donde la narrativa local atribuye hierofanías experimentadas en situaciones concretas de la vida cotidiana (paseos por el monte, recolección de hongos o leña, etc.) o en los senderos de la dimensión onírica. Lugares en los cuales determinado espíritu de tiempo, o en ocasiones el mismo “Padre” (Popocatépetl), se manifiestan para solicitar algo en específico como puede ser vestido, comida o aroma, lo cual será depositado ritualmente *in situ* por parte de la corporación.

⁸¹ Con la evidente excepción de *Alcalican*, considerado explícitamente como el *templo granicero* más importante de la región y fuente de todos los *ramales* (conjunto de templos de montaña y altares domésticos para el *trabajo de temporal*); así como del Santuario del Sacromonte que, como se ha visto, si bien no es directamente considerado como *templo de tiempo*, comparte con éstos características rituales y geomorfológicas, revistiendo además un sitio sagrado de importancia mayúscula para la corporación de San Pedro.

⁸² Palabras de doña Silvestra, especialista ritual de San Pedro Nexapa.

En cada uno de estos casos, las entidades espirituales que subyacen en la tierra se manifiestan en sitios delimitados por la oscuridad de la tierra, penumbra inmanente de cada umbral, sea éste encontrado en la geomorfología de cada espacio ritual, o abierto con pala o con manos a través del cual se traza el puente que interconecta a los mundos. Umbral legitimado además con la imagen de la cruz, símbolo y materia que constituyen la unión de dos dimensiones especulares: el mundo humano (ecúmene) donde se desarrolla la vida de las personas y que el *tiempero* después de la iniciación (“recibimiento”), trasciende para colocarse en la posición de intermediario con el otro mundo, el no-humano (anecúmene); donde subyacen los espíritus de tiempo, aquellos quienes más que representar, constituyen la agencia de los meteoros que actúan sobre la tierra. Al pie de la cruz, se tiende la “mesa”⁸³ de la ofrenda en la que se entregan las obsequias de aroma a los espíritus de tiempo quienes acuden en calidad solo perceptible a los especialistas, mientras que los legos mantienen la expectativa puesta en aquellos para un correcto devenir del ritual.

La concepción de una interconexión de los templos a manera de un gran “*ramal*” cuyo tronco se encuentra en el templo de Alacalican (“el principal”), y que a su vez hunde las raíces de su origen en “la vena del volcán Popocatepetl y el Iztaccíhuatl”⁸⁴, permite entender la noción del inframundo anecuménico, trazado como una red de caminos debajo de la tierra y que comunican hasta el mar de Veracruz en donde “...hay unos hoyos donde salen todos los huracanes, [...] un sótano que tiene un vigilante y ahí tiene el granizo, el huracán, el agua, las nevadas, todo allí tiene”⁸⁵. Así en las partes más altas de la montaña, se trate de pequeños cerros o de los grandes volcanes, residen también los espíritus de tiempo, quienes desde “lo alto” mueven las nubes de agua o de granizo, dónde las forman, pues aunque se trate de grandes elevaciones, siguen siendo parte de la tierra y se encuentran conectadas con los templos y el mar. En tal sentido adquieren

⁸³ Manera castellanizada en que se refieren al *tlamanal*.

⁸⁴ Palabras de doña Silvestra, especialista de San Pedro Nexapa.

⁸⁵ *Ídem*. La referencia a la fertilidad que se hace a través del mar y otros elementos marinos en la sociedad mexicana ha sido profusamente comentada por Broda (1991a)

especial relevancia las palabras de doña Silvestra cuando afirma que: “hay de todo en cada templo, y está conectado porque en esto no hay fronteras.”

En tierras más cercanas al mar de Veracruz, los nahuas de Pochálcatl encuentran en los umbrales del cerro Ixistaco las bocas de *Ixistacotípetl*, como entidad rectora de los seres del monte; pero también el carácter de entradas a *Ixistacotípetl* como región especular del cosmos, en que habitan los dueños (*tipechaneke*) del agua, del maíz y la fertilidad de las sementeras, de los animales y del monte en su conjunto.

Como se ha podido ver con anterioridad, el collado de *Kuaujtlacomutl* constituye un primer umbral que separa la zona comunitaria de Pochalcatl donde acontece la vida cotidiana de los nahuas, respecto al monte en su conjunto, sobre la superficie de éste y al interior del mismo, donde reside la comunidad de no-humanos, entidades espirituales que constituyen la agencia de los meteoros, al tiempo que rigen la proliferación de los vivientes no domesticados (animales y vegetales), propicios a la recolección o cacería. Así los dueños o *tipechaneke* constituyen una comunidad de seres (no-humanos) que habitan en un inframundo con características análogas al de aquellos *espíritus de tiempo* en los volcanes. Una vez que se trascienden los límites de la comunidad, los umbrales de conexión con *Ixistacotípetl* se pueden encontrar en una multiplicidad de lugares dispersos en el monte, siendo frecuentes los encuentros entre humanos y no-humanos que se plasman en la narrativa local, matizados por diversidad de situaciones en las que se insertan dichos encuentros, algunos ocurren de manera fortuita mientras que otros son propiciados por alguna de las partes.

En los ritos de *tipetlapaloliz*, los umbrales de la tierra adquieren el carácter de “bocas” por donde se alimenta a *Ixistacotípetl* (agencia) con las piezas del guajolote, la sangre del mismo y una barra de copal, donde se le convida el calor del aguardiente de canela y la frescura del tepache, para que de este modo, la dualidad inherente al cerro al igual que los seres espirituales que le asisten otorguen en reciprocidad los bienes que sustentan la vida de los nahuas de Pochálcatl. *Ixistacotípetl* además adquiere corporeidad en la cruz de piedra del cerro, la cual se atavía con collares de siempre viva, al igual que los principales

asistentes a la mayordomía, y siguiendo una estructura litúrgica similar a los rituales que envuelven el compadrazgo. En cierto sentido, al no haber un *continuum* establecido entre el especialista, el mayordomo o cualquiera de los demás miembros de la comunidad, respecto a *Ixistacotípetl* y sus ayudantes, tal como se manifiesta entre *tiemperos* y *espíritus de tiempo* siguiendo un vínculo filial; la alianza entre ambas comunidades (humanos y no-humanos) tiene que ser establecida en términos de un parentesco ritual bajo la directriz del compadrazgo, en donde dos familias o en este caso comunidades establecen una alianza indefinida y de por vida, alianza que es renovada año con año en cada celebración de *tipetlapaloliz*.

Así, mientras la cruz constituye la metonimia de lo sagrado, los umbrales de la tierra son aquellos puntos de interconexión ritual que comunican el ecúmene humano con el anecúmene espiritual de la montaña, se trata de los límites del mundo, la frontera que divide el entorno biofísico experimentado por especialistas y los legos, respecto a la agencia que dinamiza sus cambios cíclicos, intuita por los primeros, pero conocida a detalle sólo por los segundos.

Las disyuntivas

Sería ingenuo pretender que el culto a la montaña en ambos casos de estudio, se presenta aislado de sus respectivos contextos suprarregionales y el contexto general nacional; así como de los procesos históricos paralelos de donde provienen de manera independiente, por lo menos desde la ruptura de las solidaridades étnicas y regionales acaecida en toda Mesoamérica a partir del periodo colonial. Si bien este trabajo no tiene la intención ni la capacidad de una profunda revisión histórica para cada caso de estudio, puede resultar útil mencionar algunos de los aspectos clave para entender cada caso en su propio contexto y develar el trasfondo que nos permita ubicar los nuevos procesos de cambio que van tomando forma en la vida religiosa de los actores involucrados en este estudio.

Resulta innegable que la introducción del catolicismo medieval a Mesoamérica por vía de la dominación militar y espiritual española, produjo un colapso en el sistema religioso macro regional mesoamericano, y la fractura de los sistemas sacerdotales nativos. El aislamiento que algunas regiones un tanto inaccesibles vivieron derivado de la administración colonial encarnada principalmente en la encomienda, contrastó con otros centros paulatinamente absorbidos por una emergente sociedad mestiza, en zonas caracterizadas por el contacto interétnico, zonas de paso muchas de ellas donde la sociedad criolla y la nativa fueron consolidando una sola que más adelante sustituiría la posición dominante que frente a los sectores aislados y preponderantemente indígenas, tuvieron inicialmente los grupos peninsulares y criollos.

En tales términos evidentemente generales, podemos entender la disyuntiva histórica que atañe a ambos casos de estudio, donde por ejemplo, la región de Amecameca, se encuentra ubicada en una zona de paso que comunica los valles de Morelos, Puebla y México, cuya posición estratégica le ha dado gran importancia comercial desde tiempos prehispánicos mientras que ha coadyuvado a una ocupación temprana de la zona por la sociedad criolla y la paulatina emancipación mestiza. Las estrechas relaciones interétnicas que se han desarrollado al pie de los volcanes en los últimos siglos, han jugado un papel importante en la configuración de la religiosidad indígena y campesina local, dejando su impronta en la vida ritual llevada a cabo específicamente en el marco del Culto a la Montaña.

Según apunta la información recopilada en campo, en San Pedro Nexapa la lengua náhuatl ha caído en desuso paulatinamente desde hace dos o tres generaciones, dejando remanentes hoy en día sólo en la toponimia local, en los nombres de algunos de los *templos de montaña* visitados por la corporación y en la memoria de algunos *tiemperos* que recuerdan como varios de los especialistas que les antecedieron, expresaban en lengua náhuatl muchas de las oraciones y alabanzas que se cantaban en el desarrollo de los rituales hoy conocidos como *floreadas*. Sin embargo, aún con la sustitución de la lengua, la religiosidad vinculada a la práctica agrícola ha conservado la coherencia y gran

parte de los elementos conceptuales que nutren la ritualidad del paisaje. Elementos compartidos en una extensa red de sociedades indígenas y/o campesinas que forman parte de la tradición religiosa mesoamericana.⁸⁶ En este sentido podemos afirmar que si bien entre los campesinos de San Pedro Nexapa se ha perdido el uso de la lengua náhuatl, aún se conserva una tradición cultural de origen indígena, vinculada al trabajo agrícola y a los remanentes de un sistema de alianza comunitario, cada vez más amenazado y orillado a necesarias reconfiguraciones, ante los embates de una sociedad nacional cada vez más globalizada.

Nexapa constituye un ejemplo vívido del abandono del campo, así como de la expulsión de mano de obra a las ciudades cercanas donde se incorpora al sector comercial y de servicios. La escasez de tierras de cultivo como medio básico de producción, resulta cada vez más evidente ante el crecimiento demográfico interno y la demanda de las fuerzas productivas locales. A esto cabe añadir la creciente migración a San Pedro Nexapa por parte de nuevas familias que encuentran ahí un lugar relativamente económico para habitar mientras se labora en la ciudad de Amecameca, Valle de Chalco e Iztapaluca.

Un caso ciertamente distinto lo constituye el de Pochácatl dónde el relativo aislamiento que esta región ha tenido respecto a la sociedad nacional, resulta proporcional a los grandes vacíos de información histórica, ambos, denominador común de la Sierra Norte de Puebla:

Contados hallazgos arqueológicos y una sorprendentemente limitada cantidad de testimonios escritos es lo que la Sierra nos ofrece, hasta el momento para estudiar su historia antigua. De ella no nos ha llegado –y es dudoso que se conserve- ningún códice o documento pictórico prehispánico, y ninguno de los cronistas o compiladores de los tiempos coloniales se interesó por elaborar, con base en las fuentes disponibles entonces, una contribución sistemática a la historia de la Sierra (García Martínez, 1987:32).

⁸⁶ *Cfr.* López Austin, 1999.

En tales circunstancias, la memoria histórica guardada en la tradición oral proporciona recursos invaluable para la contextualización de dicha región. Así, como sabemos en base a algunos relatos como aquel que menciona la llegada de los nahuas de Pochácatl a Ahuacatlan, y la memoria de la paulatina llegada de las familias mestizas del centro. Esta región permaneció en relativo aislamiento, hecho que ha permitido hasta cierto punto la conservación en primer término del idioma náhuatl como lengua materna, y en segundo término la mayoría de los elementos conceptuales que componen la vida ritual y religiosa de los nahuas de Pochácatl, posterior a una primera reconfiguración de los mismos derivada de los intentos de evangelización por parte de la autoridad eclesiástica a lo largo del periodo colonial. En palabras de Johanna Broda:

El sincretismo religioso que surge a partir del siglo XIV retoma ciertas formas de culto prehispánico que antes habían formado parte de la religión estatal. Entre ellas, el principal elemento es el culto agrícola que se encuentra en íntima relación con las manifestaciones de la naturaleza (en torno a los ciclos de cultivo de maíz y otras plantas, el clima, las estaciones, la lluvia, el viento, las fuentes, los cerros, las cuevas, etc.)

La persistencia, en este contexto, de múltiples elementos de la cosmovisión y del calendario mesoamericano se explica por el hecho de que continúan en gran parte las mismas condiciones geográficas, climáticas y los ciclos agrícolas. Perdura la dependencia de las comunidades de una economía agrícola precaria y el deseo de controlar estos fenómenos. Por tanto, los elementos tradicionales de su cosmovisión siguen respondiendo a sus condiciones materiales de existencia, lo cual hace comprender su continuada vigencia y el sentido que retienen para sus miembros (Broda, 2001b:168).

De este modo, la vida religiosa comunitaria ha mantenido en muchos sentidos su estructura propia, frente a las acometidas evangelizadoras que carecen del referente

empírico proporcionado por la praxis agrícola y al cual se tienen que reajustar los nuevos elementos simbólicos adquiridos e incorporados en la vida ritual de los nahuas. Es probable que en buena medida, la estructura funcional bajo la que se organiza la vida religiosa en cada caso de estudio, obedezca a las características propias de integración y aislamiento social, propias de las relaciones interétnicas para cada caso de estudio.

Así, el aislamiento quizá ha tenido mucho que ver con la consolidación comunitaria de la vida ritual, en el sentido de que ha contribuido llevar a cabo de manera cotidiana la religiosidad sobre el paisaje por parte de la comunidad en su conjunto, generando una extendida participación colectiva, sin un tenaz acecho por parte de la autoridad eclesiástica que según refieren algunos interlocutores de Pochácatl, hasta hace poco tiempo la actitud de los sacerdotes en turno que visitaban Ahuacatlán, era más de indiferencia y subvaloración de los ritos campesinos, que de un franco rechazo y hostigamiento. En este sentido la nueva vida ritual comunitaria surgida del parteaguas de la conquista, hundió sus raíces de manera más profunda en todos los niveles de la vida cotidiana entre los nahuas de Pochácatl, como aquellos ámbitos del ciclo de vida, el culto familiar a los antepasados o la terapéutica.

Siguiendo dicha ruta y en referencia a la ritualidad del paisaje que en este trabajo nos ocupa, ésta se organiza de una manera horizontal e incluyente conformada por el sistema rotativo de la mayordomía, en el cual, prácticamente cualquier miembro de la comunidad puede llegar a ser por lo menos una vez en su vida mayordomo, y de esta manera presidir los rituales agrícolas comunitarios en el cerro Ixistaco.

Como se pudo ver en el apartado anterior, durante los rituales de *tipetlapaloliz* existe la participación de una variedad representativa de la comunidad, en la que participan tras la figura del mayordomo y del especialista ritual que funge como intermediario entre humanos y no-humanos, los familiares, los amigos, los compadres y las respectivas familias de estos en el conjunto de la celebración. La participación puede dividirse en grupos de edad o género, tal como los niños elegidos para la ejecución del *mijtoti* con las mazorcas de maíz y las vainas de frijol, así como las mujeres que se encargan en la

elaboración de las viandas depositadas en el *tlamanal* (ofrenda). La secuencia de cada paso ritual se repite año con año, pero las personas que las llevan a cabo pueden ir variando cada vez, abriéndose así la participación de la comunidad en su conjunto y en años consecutivos, a los rituales de *tipetlapaloliz*. Asimismo, los músicos que participan en la celebración, al igual que el cohetero e incluso el especialista ritual son elegidos por el mayordomo en turno, entre una variedad de posibilidades que incluso llegan a rebasar las fronteras del barrio e incluso del pueblo. Es decir, conforme a la preferencia del mayordomo, se puede convocar la participación de estos especialistas al interior del barrio o fuera del mismo. El aspecto anterior resulta de cierto modo contrastante con la estructura vertical y excluyente que se experimenta en la organización del *trabajo de temporal* entre los *tiemperos* de Nexapa, específicamente en la celebración de las *floreadas*.

Como se mencionó en el segundo apartado y se puede revisar a mayor profundidad en otro trabajo (Sampayo, 2007), en la zona de los volcanes, particularmente en la estructura de la corporación de San Pedro, tenemos una organización de tipo jerárquico vertical presidida por la figura de los “mayores o principales”, inamovibles año con año y quienes toman a su cuenta las mayores decisiones en materia de los procesos rituales, así como de la adscripción de los participantes involucrados. Lo anterior no se contradice con la existencia de *tiemperos* (campesinos) que trabajan de manera independiente, como es el caso de Ecatzingo y otros poblados cercanos, ya que es precisamente esta figura del especialista “*elegido*”, la que caracteriza el trabajo de temporal y se exalta dentro de las corporaciones en la figura de los “mayores”.

Es sabido que el *tiempero* una vez recibido el cargo tiene que asumir éste de por vida, pues se trata de un “destino” que le ha sido encomendado desde “lo alto” en el momento que recibe el rayo o los síntomas de alguna enfermedad. Este tipo de marca, acompañada por la legitimación ritual del “recibimiento” (iniciación) como *tiempero*, es lo que a partir de ese momento traza una frontera infranqueable entre el especialista y la comunidad, manteniendo al primero en un sistema de alianza excluyente hacia la figura de los legos,

pero que lo coloca como intermediario entre éstos y las entidades no-humanas que subyacen en la tierra. Entidades con quienes a partir de ese momento comparte un vínculo de parentesco ritual de tintes filiales, y con quienes transitan la recta de un destino compartido donde se conecta el ecúmene humano, con el anecúmene de los espíritus de tiempo en el ciclo de vida y muerte del *tiempo*.

Ante la cercanía y conexión con los principales centros de poder político, económico y eclesiástico desde los primeros años del periodo colonial, resulta bastante coherente un repliegue estratégico en la estructura organizativa de la ritualidad del paisaje, al pié de los volcanes. Encontrando refugio en la clandestinidad y los rincones escondidos en la montaña que permitieron la pervivencia subversiva de los rituales que seguían perpetuando los vínculos más íntimos del campesino con la tierra y los ciclos que la rigen. Sin embargo, la carencia de datos históricos específicos que respalden esta hipótesis, permiten apenas sostenerla como una posibilidad viable para comprender la estructura organizativa de tipo excluyente en el trabajo de temporal.

- Nuevas injerencias

Es irrefutable el hecho de que la vida religiosa de los nahuas, como de muchos otros grupos étnicos que habitaron Mesoamérica, confrontó la injerencia radical del catolicismo medieval que arribó al continente americano a bordo de los barcos españoles. Tal encuentro supuso la ruptura y desgarre de los sistemas sacerdotales, así como de la identidad religiosa supra regional. La persecución fanática de algunos evangelizadores en pro de la conversión de los nativos a las directrices del cristianismo, constituyó una desarticulación sistemática de la religión mesoamericana, pero no la extinción de su estructura y fundamentos conceptuales que otorgan coherencia al sistema total. Por el contrario, tras la fragmentación macro regional de los sistemas de culto y desaparición de la élite sacerdotal, los sistemas rituales locales, específicamente los del ámbito doméstico y los llevados a cabo en el paisaje, tuvieron que ser reconfigurados con símbolos de la

religión católica, pero validados a través de la praxis social es decir, en el trasfondo empírico del trabajo agrícola y terapéutico.

Habiendo superado esta primera y drástica etapa de reconfiguración y adaptados a los procesos de cambio relativamente estables y de mayor lentitud vividos a lo largo de más de 4 siglos, hoy en día los dos casos de estudio presentan nuevos embates. Manifiestan la injerencia directa y decidida por parte de agentes externos, que puede promover nuevos e importantes cambios y reestructuraciones al interior de cada uno de los sistemas rituales aquí abordados. Por una parte, mientras los nahuas de Pochácatl enfrentan el nuevo embate de la iglesia católica, siguiendo las directrices de la Nueva Evangelización; los *tiemperos* de San Pedro Naxapa viven de una manera creciente la injerencia de grupos “new age”. Individuos en su mayor parte urbanos que en busca de una espiritualidad individual, llegan al pie de los volcanes siguiendo el rastro de los “chamanes” del volcán, de quienes buscan ser discípulos para aprender no tanto la ejecución práctica del trabajo de temporal en beneficio de la agricultura y de sus comunidades originarias; sino el adquirir fundamentos etno-filosóficos que enriquezcan su búsqueda espiritual *individual*.

Si bien desde los datos otorgados por el pionero trabajo de Bonfil Batalla en la década de los 60's (1995), es fácil percatarse del carácter primordialmente agrícola que tenía la ritualidad llevada a cabo por *tiemperos* de Tepetlixpa y de San Pedro Nexapa (que se menciona secundariamente), así como de alguna cierta “participación en los mismos elementos culturales” con otros curanderos y “miembros de la Danza Azteca”. No queda del todo claro en las palabras del autor la participación de tales grupos llamados “de la mexicanidad” dentro del trabajo de temporal o los rituales específicos dentro del paisaje, sin embargo se muestra un primer y temprano indicio de esta injerencia.

Para el periodo comprendido entre los años 2003-2010, la corporación de San Pedro Nexapa presenta una estructuración de tipo jerárquico principalmente para la realización de los rituales de petición de lluvias llevados a cabo en templos insertos en el paisaje circundante al pueblo. Esta corporación es presidida por una pareja de *tiemperos* que fungen como “mayores o principales”. A la par de estas dos personas que presiden la

corporación, existía otro cuerpo de auxiliares en las labores rituales quienes asisten a los principales en la floración de cruces y altares, colocación de ofrendas y entonación de alabanzas. De manera adjunta a estos dos grupos, existe un tercero que por motivos descriptivos llamo aquí “advenedizos” debido a su calidad foránea, quienes a su vez ayudan en las labores de limpieza del templo, participan con parte de la ofrenda floral o de alimentos y sólo en contadas ocasiones intervienen en la floración de las cruces y colocación de la ofrenda, pero en ningún caso (por lo menos los registrados en este lapso de tiempo), podían dirigir la entonación de alabanzas ni otros puntos clave del proceso ritual.

Es necesario mencionar que, mientras los dos primeros grupos son concretamente oriundos del pueblo de San Pedro, el tercero es un conjunto de personas provenientes de distintos lugares fuera de la localidad y principalmente de la ciudad de México, y en casos particulares, algunos de ellos participan activamente en grupos de Danza Azteca, mientras que otros afirman practicar ciertas terapéuticas alternativas (algunas de origen oriental) que van desde los masajes de distintos tipos hasta el “reiki”. A este último sector se puede anexar la creciente presencia de ciertos académicos y estudiantes quienes asisten más con fines de esparcimiento más que de investigación. Elemento en común y de singular importancia en este tercer grupo, aparte de su calidad foránea a San Pedro Nexapa, es el hecho de no participar del trabajo agrícola en ninguna de sus formas como medio de subsistencia.

La manera de ser elegido como tiempereo o granicero, ha sufrido algunos cambios también desde los datos presentados por Bonfil (*Op.Cit.*), pues pese a que aún se han dado casos de gente tocada por el “rayo” o cuya elección es manifiesta por diversos padecimientos físicos solamente curables a través de la terapéutica ritual, ha tenido un aumento exponencial la delegación del cargo a personas foráneas sin estos dos previos requerimientos. Así, ha crecido el número de tiempereos integrantes de la corporación de San Pedro, al igual que la calidad externa al contexto sociocultural local, teniendo casos que van desde amas de casa de la ciudad de México hasta estudiantes universitarios

preponderantemente de carreras sociales, a los cuales, ha bastado una activa participación en los procedimientos rituales con la corporación, para paulatinamente ser “elegidos por los espíritus” (o por los propios principales) sin padecer la “marca del rayo”.⁸⁷

No obstante el aumento en el número de adscripciones al trabajo de tiempo, el número de integrantes de la corporación se estabiliza gracias a las deserciones de elemento menos comprometidos en la ritualidad local, y en su mayor parte pertenecientes al tercer grupo (advenedizos). La expulsión de otros integrantes hace lo propio al respecto, este caso se ha dado incluso con tiemporos antiguamente pertenecientes a la misma corporación, quienes en otro momento manifestaron ideas discrepantes respecto a las de la jerarquía de la misma. Estos casos se han dado con oriundos de San Pedro y en algunos casos incluso, con “marca de rayo”.

Por otra parte, existen ciertos conflictos de la corporación hacia el exterior por la disputa de los espacios sagrados, tanto así con otros tiemporos, principalmente de Amecameca, como con ritualistas foráneos catalogados por la corporación como “brujos”, por demás partícipes, en muchos casos del movimiento de la “mexicanidad” y quienes se adjudican el título de tiemporos y guardianes de los volcanes.⁸⁸ En cuanto a la disputa de los espacios sagrados, cabe señalar que desde los datos de Bonfil, del mismo modo que en la memoria local, se hace mención de un pasado en que la corporación de San Pedro Nexapa y los tiemporos de Amecameca eran un solo cuerpo dirigido por los mismos especialistas, sin embargo, en el transcurso de las últimas cuatro décadas, tuvo lugar una creciente fragmentación de la corporación, escindiéndose primeramente los dos poblados mencionados y después continuando la fractura al interior mismo de San Pedro Nexapa. Al respecto resulta de particular interés el caso del tiemporo de mayor edad que llegué a

⁸⁷ Respecto a estos términos véase el capítulo uno o más ampliamente en Sampayo (2007).

⁸⁸ Referencias al respecto hay varias, sin embargo una de las más representativas a mi juicio es la de “doña Dora” mujer originaria de Acapulco, Guerrero, llegada al pueblo de San Pedro cerca de dos décadas atrás y quien al igual que su ex-esposo (profesor de primaria), se adjudica el cargo de “tiempora” y guardiana de los volcanes al igual que de la “tradición mexicana”. Cabe destacar que esta persona sostiene una confrontación abierta con la corporación de San Pedro y en particular con sus dirigentes por la disputa de los espacios sagrados, así como por la legitimidad de los títulos de “tiemporo”.

conocer en San Pedro, conocido en el pueblo como “Juan Muñeco”⁸⁹ y expulsado de la corporación de San Pedro, quien poseía en un brazo además la marca que le dejó el golpe del rayo y lo consolidó como “trabajador del temporal”.⁹⁰

Un aspecto importante de los factores que permiten esta nueva injerencia se encuentra en los procesos de legitimación del especialista ante la comunidad en su conjunto, extremos de alguna manera cada vez más distantes y siguiendo una trayectoria en aparentes sentidos opuestos determinados por la reciente fragmentación identitaria ante la pérdida del trabajo agrícola como referente conceptual y empírico de la practica ritual en el paisaje.

De este modo la comunidad de San Pedro en su conjunto, enfrenta la influencia de las zonas Urbanas que le circundan (Distrito Federal, Puebla y Cuernavaca), hecho del cual destaca en las últimas décadas la migración de las generaciones más jóvenes a dichos centros urbanos, cuando no a Estados Unidos, en busca de nuevas oportunidades laborales. Gran número de gente que permanece en el pueblo y desarrolla su vida en el mismo, ha optado por depositar su fuerza de trabajo en el comercio o las labores de servicio en tales centros urbanos, dejando atrás las cansadas y frecuentemente mal remuneradas labores del trabajo agrícola, lo cual trae consigo un creciente desarraigo a la tierra que propicia el fraccionamiento de las zonas cultivables para su venta particular en forma de lotes destinados a uso habitacional. Asimismo los nuevos residentes de San Pedro, provenientes de las cercanas urbes se mantienen al margen de la vida religiosa

⁸⁹ Personaje bastante singular en comparación a los demás tiemperos con quienes llegué a contactar en aquel periodo de investigación. Pese a que uno de sus hijos le construyó un cuarto de concreto y block para vivir, él siempre prefería dormir en un muy pequeño jacal hecho a base de troncos y lamina de cartón con una altura aproximada de 1.60m y una superficie de 3m x 1.60m. Además él consideraba imprescindible el trabajo agrícola para vivir y “estar bien con los de arriba” aunque no garantizara el total de alimentos a consumir. Gustaba además de cultivar flor de cempasúchil alrededor de su pequeño jacal por el aroma y para venderlo en Todos Santos. Don Juan muere en abril de 2006 dejando en el recuerdo de algunas personas de San Pedro, que el día de su muerte “se levantaron vientos tan fuertes que arrancaron los frágiles techos de cartón” de algunas casas en el poblado.

⁹⁰ Este personaje fue expulsado de la corporación y posteriormente negados o puestos en duda sus atributos de trabajador del temporal, tanto por los principales como por algunos de los miembros más jóvenes del tercer grupo (advenedizos) en la corporación de San Pedro. A decir de don Juan y de algunos de los propios integrantes de la corporación (los de mayor edad y antigua filiación), su expulsión y autoexclusión se debió principalmente a su postura en contra de la integración de este nuevo sector foráneo dentro de la corporación, y a diferencias de ideas con los dirigentes de la misma en cuanto a los procedimientos rituales.

local basada hasta hace poco tiempo en los ciclos agrícolas y que para estos nuevos residentes no presenta ningún tipo de referente identitario.

En un sentido contrario, la corporación enfrenta el creciente desinterés que la población común manifiesta respecto al trabajo ritual de los especialistas en detrimento de la legitimidad de estos últimos frente a la comunidad. En tales circunstancias es precisamente del sector ritualista de *advenedizos* que la corporación ha cobrado o por lo menos mantenido, la fuerza que le permite mantener viva la ritualidad del paisaje, fuerza derivada de la legitimación externa en detrimento de la local, así como, por qué no decirlo, del apoyo económico técnico y logístico por parte del grupo de *advenedizos* que participan en las *floreadas* de los *templos*.

Entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla por otra parte, la nueva injerencia se vive a través de la participación de representantes de la jerarquía católica en la celebración de los rituales de *tipetlapaloliz*, que a decir de varios interlocutores ésta no es muy antigua, situándola (sin tanta precisión) cercana a poco más de una década. Dicha participación fue promovida por un sacerdote de nombre Mario Pérez (ahora obispo de Cuetzalan), quien proponía la recuperación de la “teología indiana” como medio necesario para una “nueva evangelización”.⁹¹ A partir de entonces, algunas veces el sacerdote (ahora de nombre Tomás), y en otras algún seminarista en su representación, acompañan por un breve momento la celebración ritual con la emulación de una misa católica trasladada al espacio sagrado nahua. Así, mientras se realiza una velación con rezos y alabanzas en casa del mayordomo desde un día antes, para después subir al amanecer al templo de la montaña, el sacerdote o el seminarista en su caso, tienden a llegar pasado el medio día, cuando ya gran parte de la ceremonia se ha llevado a cabo. Es notable también en este contexto que la participación de los representantes de la jerarquía católica en las ceremonias de la

⁹¹ Cabe destacar que de aquella época data una escultura de forma piramidal que funge como “Monte Calvario” en donde se asienta la imagen de Cristo crucificado en la iglesia de San Miguel Ahuacatlán, así como la representación de la primera página del códice Fejérváry-Mayer labrada en madera como representación de la “Cruz Indígena” (véase Capítulo II).

montaña, es completamente prescindible para los participantes y mayordomos,⁹² llegando incluso a ser un obstáculo para la realización de ciertos procedimientos rituales, al tener que ocultar algunas partes importantes de la ceremonia a los ojos de dichos representantes eclesiásticos.⁹³

De primer momento resulta evidente la tolerancia manifiesta entre los nahuas de Pochácatl respecto a la participación de la jerarquía católica en turno dentro de su ritualidad agrícola. Sin embargo ésta no puede ser entendida en su plenitud si no se toman en cuenta otro tipo de aspectos de la micro-historicidad local. En este sentido, cabe decir que no se trata de una mera y simple imposición, sino más bien de una relación de tipo simbiótico que permite un beneficio común para ambas partes, ya que por un lado permite a la Iglesia mantener su cercanía con los feligreses de relativa adscripción católica, frente al avance cada vez mayor de las sectas protestantes en la región; al mismo tiempo que permite a los nahuas y totonacos de la Sierra, tener una plataforma de apoyo sólido que les ha permitido hacer frente en los últimos años a las vejaciones y atropellos por parte del sector mestizo del centro de Ahuacatlán. Cabe mencionar sin embargo, que por la naturaleza de la estructura organizativa de la mayordomía que, al ser incluyente respecto al conjunto de la comunidad (a través de la mayordomía) pero por otro lado excluyente a los agentes externos de la misma, los nahuas de Pochácatl parecen tener hasta cierto punto aún el control de la participación de los representantes de la autoridad eclesiástica dentro de la ritualidad del paisaje.⁹⁴

⁹² Un ejemplo de lo anterior fue observado en mayo de 2009, cuando el sacerdote Tomás por ajustar la fiesta a su itinerario personal, presionó al mayordomo para el aplazamiento de un día (3 de mayo) y así poder estar él mismo presente. A lo cual después de tanta insistencia el mayordomo aceptó en apariencia, pero un día antes de la celebración (1 de mayo) avisó al sacerdote que la fiesta se haría conforme a la costumbre, el día 2 de mayo, fecha estipulada desde un principio.

⁹³ Tal fue la situación que se presentó en la ceremonia registrada para mayo de 2009, en la que se suprimió la parte del ritual en que se deposita el corazón del tlamanal en la boca de *Ixistacotípetl* ubicada varios metros pendiente abajo del altar de roca en la cima del Ixistaco, dado que el seminarista y dos monjas permanecieron hasta el término del *mijtoti* esperando hasta el cierre del ritual para descender de la montaña junto con todos los asistentes. Para mayo del 2010, no se depositó la ofrenda principal en dichas oquedades del cerro, sino hasta que el seminarista se había retirado del sitio.

⁹⁴ Para la celebración del *típetlapaloliz* en mayo del 2010, el sacerdote trató de ejercer presión sobre el mayordomo para que la fecha de ascenso al cerro se llevara a cabo el día 1o. de mayo y así poder atender otros asuntos el día 2, fecha originalmente establecida para el ascenso al cerro siguiendo las pautas de la tradición local. Al parecer el mayordomo y varios integrantes de la mayordomía aceptaron a regañadientes el

No ha sido mi intención hacer un análisis detallado de los procesos de cambio y reconfiguración del ritual que tienen lugar de manera emergente en ambos casos de estudio frente a las injerencias externas en de la vida religiosa, en cada caso en particular. Sin embargo, la reflexión de los anteriores puntos puede resultar fértil para la comprensión de las nuevas adaptaciones que dentro de la ritualidad del paisaje, se pueden ir llevando a cabo en perspectiva futura a corto plazo.

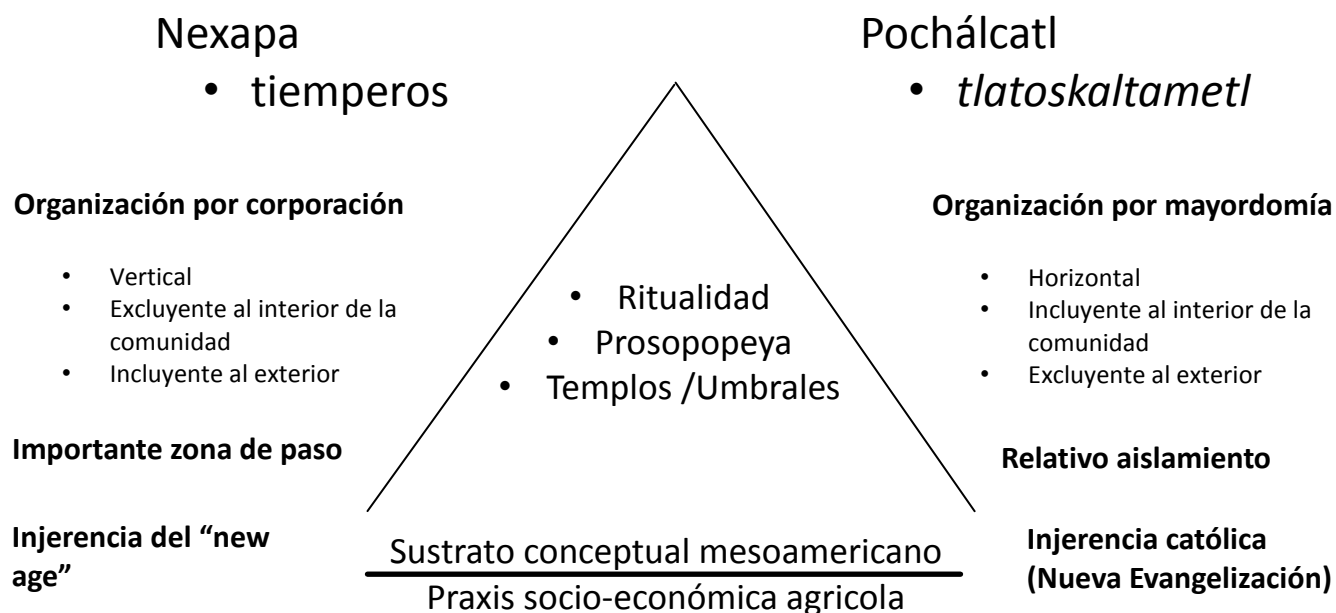


Diagrama 4. Ritualidades Convergentes

cambio de fecha, pero exactamente el día primero de mayo, plantearon al sacerdote que no cambiarían bajo ningún motivo la fecha de la celebración, pues así está estipulado en la tradición. Hecho ante el cual el sacerdote optó por no asistir y mandar en su representación a un seminarista.



Foto 77. *Floreda* en el templo de Amalacaxco con una amplia participación de advenedizos.



Presencia de representantes de la autoridad eclesiástica en la celebración de *tipetlapaliz* en mayo de 2010.

IV. CONSIDERACIONES FINALES

La manera en que una sociedad teje las redes a través de la cuales se relaciona con el mundo, articula elementos de larga herencia histórica que se transmiten de generación en generación junto con otros propios de la vida cotidiana, a través de los cuales, los primeros se reconfiguran, consolidan o pierden vigencia, para ser abandonados o sustituidos por otros que ofrezcan mejor respuesta a necesidades específicas. En tales términos, la manera de concebir algunos fenómenos del entorno, tales como los cambios estacionales, o en específico la entrada del periodo de lluvias, puede ser distintamente asimilada dentro de una misma región por sectores urbanos y rurales, e incluso en este último caso, se puede diferenciar entre quienes hacen producir la tierra por sistemas de riego respecto de quienes dependen de la humedad estacional y las lluvias de temporal.

Entre las comunidades indígenas de nuestro país, resultan evidentes ciertas expresiones de relación con el entorno biofísico, en la mayoría de los casos francamente contrapuestas con las prácticas del resto de la sociedad nacional. El primer ejemplo que salta a la vista, puede ser el de la estructuración fuertemente marcada por procedimientos rituales, en ámbitos como el trabajo agrícola o la terapéutica, ambos históricamente vinculados a la religiosidad indígena. Ante este fenómeno, el observador desprevenido puede llegar a suponer que el indígena desarrolla su vida en un sistema cerrado, manteniendo la coherencia interna del mismo por medio de repeticiones rituales a través de las cuales, se cristaliza su interacción con el entorno, viviendo en un pasado imaginario bajo la tiranía de la tradición. Nada más falso que eso. Las sociedades indígenas

campesinas reconfiguran los conceptos del entorno a ritmos variables obedeciendo a condiciones socioeconómicas concretas y a los distintos ámbitos de praxis en que se desarrolla su vida cotidiana. Da ahí se desprende la diversidad patente en sociedades culturalmente emparentadas como las que aquí se han abordado.

Sustrato conceptual mesoamericano

En el decurso de una larga temporalidad que abarca milenios, las sociedades indígenas del centro de México y en general a lo largo de distintas latitudes de Mesoamérica, forjaron una civilización que ancló sus raíces epistemológicas en la interacción con el entorno biofísico, principalmente en aquellas actividades que garantizaban el abastecimiento de recursos en dichas sociedades. Tal fue el caso de la cacería, la recolección y posteriormente la agricultura. En este largo proceso, los distintos ámbitos de praxis (agricultura, terapéutica, cinegética, etc.) estrechamente vinculados a la observación de los fenómenos de entorno (Broda 2003: 52-53), constituyeron la mayor cantera conceptual de la cual se cimentó la religión mesoamericana, por lo menos en sus elementos más fundamentales, aquellos que constituyen lo que Alfredo López Austin ha definido como “núcleo duro”, y que a su vez fueron compartidos por la mayor parte de las sociedades que integraron Mesoamérica. De acuerdo con el autor:

Si comparamos las bases del calendario, el orden y las pautas de las fiestas rituales, los mitos centrales, las concepciones de la estructura y el movimiento del cosmos, las organizaciones sacerdotales, los procedimientos mágicos y adivinatorios, las vías del éxtasis, la moral religiosa, las terapéuticas que se enlazaban a lo sobrenatural, etcétera, encontraremos tal similitud que, sin que pensemos en una institución religiosa supraestatal –que no existió jamás en Mesoamérica-, tendremos que aceptar una unidad que nos permite hablar de una sola religión mesoamericana, afectada por muy diferentes manifestaciones a través del tiempo y del espacio. Esto significa admitir que en las creencias y prácticas de todos los pueblos de

Mesoamérica existió el mismo <<núcleo duro>> en materia religiosa (López Austin 1999:19-20).

Tomando en cuenta esta “unidad” de la religión mesoamericana hasta el momento de ruptura tras el encuentro con Europa, el mismo autor establece la conexión entre ésta⁹⁵ y el complejo de las religiones de las sociedades indígenas coloniales, aquellas que “se produjeron entre las líneas tradicional de la antigua religión indígena y la del cristianismo, desde el inicio de la colonia hasta nuestros días” (2000:12). No obstante la distinción entre ambos complejos,⁹⁶ juntos constituirían en una perspectiva de larga duración, el conjunto total de una *tradicón religiosa mesoamericana*.

En un sentido general, dicho concepto nos permite explicar de manera coherente las constantes similitudes que desbordan los datos etnográficos sobre Mesoamérica, aún en regiones relativamente distantes como los dos casos que aquí se presentan. Así, pese a las distancias geográficas entre una sociedad y otra, podemos constatar que la actividad agrícola, y en específico el “culto agrícola” vinculado a las manifestaciones del entorno (Broda, 1991a), han mantenido un sustrato conceptual fértil para la reproducción de la vida ritual y religiosa.

Hasta este punto los esfuerzos teóricos de estos autores, permiten comprender el parentesco cultural que del que se desprenden las profusas similitudes constatadas en los dos casos de estudio aquí abordados, no obstante, para dar cuenta de las variables en un modo más preciso, fue necesario dirigir la atención a los procesos locales de interacción con el entorno biofísico y con el social.

⁹⁵ Definida en términos del autor como: “un complejo religioso en el que quedan incluidas las creencias y prácticas de las distintas sociedades de agricultores mesoamericanos, a partir de la sedentarización agrícola hasta la conquista” (López Austin, 2000:12).

⁹⁶ Al referirse a las religiones indígenas coloniales, el autor enfatiza que: “Son religiones nuevas, diferentes, coloniales, constituidas a partir de la antigua religión mesoamericana y del cristianismo. Sin embargo, no se identifican ni con una ni con otra de sus fuentes. Son producto de una intensa y dura vida colonial que lleva cinco siglos de existencia (Ídem).”

El macro-tejido de una tradición

A través de estos dos estudios de caso no pretendemos establecer los fundamentos de una conceptualización del entorno biofísico homogénea, para las comunidades indígenas y campesinas que ocupan actualmente parte del territorio que fue Mesoamérica. Sin embargo, la comparación ha traído a la luz algunos de los conceptos centrales que nos permiten inferir la separación ontológica de dos ámbitos del mundo, noción ampliamente extendida en las sociedades indígenas mesoamericanas. En base a esta noción, la práctica ritual establece vías y medios de comunicación entre ambas partes del cosmos, con el fin de equilibrar los sucesos meteorológicos y la regeneración cíclica de la vida. El especialista funge como intermediario, es él quien tiene “la voz”, “la fuerza” o “el don”; poseedor de la diplomacia necesaria, de las facultades rituales y de la legitimación colectiva, para concretar o reafirmar la alianza entre el colectivo humano y el colectivo no-humano de los seres “del monte”, de los seres “de tiempo”. Pero no es sino hasta la ejecución misma del ritual, en un espacio-tiempo localizado, cuando es posible entrever los recursos técnicos, organizativos y conceptuales, de los que el especialista o la comunidad en su conjunto, echan mano para mantener ritualmente el orden del cosmos, en contextos sociales específicos. En este sentido es necesario tomar en cuenta la advertencia de Baez-Jorge y Gómez:

En el cuadrante de los enfoques culturalistas la visión del mundo de los pueblos indígenas mesoamericanos se ha examinado como dimensión ideacional autónoma, desprendida de su entorno social. Esta óptica impide comprender plenamente su complejidad simbólica resultante de una formación social clasista, en la cual sólo en sentido general puede hablarse de culturas homogéneas e identidades étnicas plenamente compartidas, coherentes y orgánicas. Las formas de conciencia social, los patrones de organización, los relatos míticos, la práctica ritual, manifiestan diferencias de localidad a localidad e, inclusive, dentro de una misma comunidad. De tal manera la dinámica cultural sigue ritmos alternos; se presenta en forma diferente dentro del cuerpo comunitario (2001:393).

De esta manera, los distintos ámbitos de praxis constituyen la arena en que los elementos conceptuales confirman su vigencia para permanecer o reconfigurarse, unos más rápido que otros. Algunos de los más arraigados y medulares dentro de la coherencia estructural que mantiene al sistema ritual en movimiento, son aquellos que trazan el *axis mundi* y los puntos de interconexión (umbrales) entre sus partes, así como la dinámica que rige el movimiento de las fuerzas (meteoros/fertilidad) que animan el entorno. No se trata superficialmente de “creencias”, sino de conceptos encarnados, transmitidos históricamente por vía de la tradición oral, y verificados empíricamente en los ámbitos cotidianos de la praxis social, ya en el trabajo agrícola, en la terapéutica y por supuesto, en la vida ritual.

Es en este sentido que elementos como los pasos rituales, las formas de organización social, las danzas, las ofrendas, los umbrales de la tierra, las cruces, y en algunos casos los mismos especialistas; constituyen en sí mismos (pero siempre vinculados entre sí), la exégesis del sistema práctico y conceptual del que forman parte.

La praxis agrícola

Mientras en Nexapa el trabajo agrícola ha dejado de ser la actividad económica preponderante de la población, a la vez que ha ido perdiendo fuerza y palideciendo frente al aumento en los patrones de consumo, el desarraigo a la tierra y la migración; no obstante, aún conserva una importante posición como referente simbólico para la ritualidad del paisaje que se lleva a cabo por los *trabajadores del temporal*, quienes aún siguen las pautas de los cambios climáticos estacionales, concatenados a las actividades dentro del ciclo agrícola. La distancia cada vez mayor entre los especialistas y la comunidad, resulta un reflejo del creciente abandono del campo y las actividades agrícolas por parte de las nuevas generaciones de sanpedreños. Paradójicamente mientras crece esa distancia, los requerimientos para ser partícipe de la ritualidad del

paisaje se han ido transformando hasta adquirir un carácter ciertamente más laxo, que permite a su vez la integración de nuevos individuos que no poseen un estrecho vínculo con la tierra, ni el conocimiento implícito de sus ciclos, permitiendo así el ingreso de nuevos actores en el marco del culto a la montaña, por lo menos con la participación más modesta dentro del trabajo ritual.

Es quizá precisamente el tipo de estructura jerárquica y vertical que exalta la figura individual del especialista y sobre la que funciona la corporación de San Pedro, el elemento capital que captura la empatía de los nuevos grupos de advenedizos, permitiéndoles (o por lo menos así lo asumen) la posibilidad de una búsqueda espiritual “personal” que los lleve al camino del “trabajo de tiempo” y que aun prescindiendo del trabajo agrícola como referente obligado del trabajo ritual, les permita una mayor posibilidad de integración en una ritualidad inventada sobre las bases de su propia perspectiva globalizada del mundo.

Es muy factible suponer que ese tipo de injerencia por parte del “new age” en el otro extremo, entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, no tendría tal eficacia alguna dado que la participación en la ritualidad del paisaje, esta normada por el sistema de alianzas comunitario sobre el que se apoyan las mayordomías y compadrazgos a nivel local. Es decir, en las celebraciones del *tipetlapaloliz* puede haber invitados externos al barrio de Pochalcatl, incluso se puede contar con la rara presencia de mestizos del centro de Ahuacatlán o de otras poblaciones cercanas. Sin embargo la participación ritual de importancia es determinada por el mayordomo, y descansa sobre las personas que forman parte nuclear de la red de alianzas de la que éste forma parte, más allá de la mayordomía, en los ámbitos cotidianos del trabajo agrícola, de las faenas enfocadas a los trabajos de infraestructura comunitaria, del parentesco, el compadrazgo o la amistad. El trabajo agrícola no sólo es la principal actividad económica de la mayor parte de la población de Pochálcatl, sino que constituye el referente obligado e imprescindible de las celebraciones de *tipetlapaloliz*, de la mayor parte de los procedimientos rituales, así como

de las peticiones del especialista, contribuyendo también a la conformación de una identidad comunitaria que permite la cohesión social a través del sistema de cargos.

El fenómeno religioso funciona como uno de los engranes principales, en el sistema más amplio que comprende la interacción de la sociedad con el entorno biofísico. Las transiciones en las etapas del trabajo agrícola están vinculadas estrechamente con el calendario religioso, y funden su contenido con distintas celebraciones a lo largo del año en el marco del catolicismo. A su vez, es factible encontrar en muchos fragmentos de las narrativas locales, las exégesis que dan coherencia al acaecer de los fenómenos perceptibles en el entorno. Si bien matizados con un lenguaje religioso, se trata de perceptos concatenados en un lenguaje ritual y que permiten una conjetura coherente del entorno, de sus ciclos y de los ciclos inherentes a la vida del ser humano. En este sentido resulta de particular interés la etnometeorología que da cuenta de la formación de nubarrones en las partes más altas de la Sierra, como la acción de los “*tipechaneke*” o de los “*espíritus de tiempo*”, en ambos casos los dueños del agua y del monte, quienes en alianza con la comunidad o con la corporación de especialistas extraen el agua de los montes y del mar, para elevarla hacia los cielos y regar los campos de cultivo.

Fin del Sendero

Se ha podido seguir a través de estas líneas, no sólo las manifestaciones de los procesos dinámicos de cambio y reconfiguración dentro de la ritualidad del paisaje, sino también, una empatía cultural en la separación ontológica de dos regiones del cosmos en la vida ritual entre los dos casos de estudio: nahuas por un lado y campesinos de filiación nahua por el otro. Esto no es de ningún modo privativo a estos dos casos, sino por el contrario, se encuentra ampliamente difundido en muchas de las sociedades indígenas del México contemporáneo. En tales términos, ambos casos de estudio independientemente de la conservación de la lengua indígena original o la paulatina sustitución de ésta por el castellano, se encuentran emparentados por compartir un sustrato práctico y conceptual común, que obedece en últimos términos a un proceso milenar de domesticación y

cultivo del maíz. Por medio del cual, se ha desarrollado el escrutinio minucioso de los ciclos del entorno, sirviendo a su vez como base interpretativa de otros ámbitos de la vida humana.

Habiendo llegado al fin del sendero, el ejercicio comparativo lejos de cerrar la discusión, deja abiertas otra serie de preguntas que por ahora quedarán sobre la mesa en espera de la tinta y la lucidez para nuevas reflexiones. No obstante su exposición puede trazar las nuevas rutas a seguir en investigaciones futuras.

Así, frente al hecho de que en Pochácatl los “dueños” sean concebidos como una pareja divina bajo el mismo apelativo (*totatsin-tonantsin*), ya sea en el ámbito doméstico o en el monte, ¿se tratará de réplicas creadas por medios analógicos para la exégesis homogénea del mundo, ajustada ésta a cada uno de los ámbitos que lo componen (espacio doméstico, espacio comunitario y el monte)? Esto explicaría la vinculación entre los espacios rituales (altar doméstico, iglesia de la comunidad y altar de *Ixistacótipetl*) como una serie de representaciones fragmentadas en espacios paralelos. Por el contrario, si se tratara de dos expresiones metonímicas de un mismo sistema para la conceptualización del mundo, la vinculación entre los espacios rituales tomaría un carácter mucho más cercano al visto entre los tiempers de Nexapa, quienes conciben la red de templos de montaña, junto con los altares domésticos y el santuario del Sacomonte, como aquel “gran ramal” con un origen común. Este hecho permitiría hablar de dos regiones del mundo superpuestas y unidas de manera simbiótica en que fluctúan las fuerzas que animan el mundo.

Por otra parte, se ha visto que los especialistas rituales en ambos casos son los encargados de la diplomacia ritual ejercida entre los colectivos humanos y no-humanos. Sin embargo, también ha podido entreverse lo que sugiere una distinción de apariencia radical entre ambos. El tiemperso por su parte, es legitimado en el cargo por medio del “llamado divino” (golpe de rayo, enfermedad o revelación onírica), momento crucial de su vida en que adquiere un “destino” distinto al de sus semejantes en la comunidad, y a

través del cual, se integra en un *continnum* de vida/muerte con las entidades que habitan en los templos de montaña.

La legitimidad del *tlatoskaltametl* en cambio, subyace en la posesión de la voz y la fuerza (*chikawaliz*), la última, acumulada durante su vida a lo largo de distintos cargos comunitarios. La escisión entre unos especialistas y otros crece si tomamos en cuenta que el tiempero (por lo menos ritualmente), se asume como parte del colectivo no-humano de los seres “de tiempo”, con quienes tiene un vínculo de filiación ritual establecido por un *continnum* de vida/muerte. El especialista ritual en Pochalcatl por el contrario, nunca deja de ser pertenecer al colectivo humano aún en contextos rituales. ¿Será el tiempero concebido como un diplomático del mundo no-humano (anecúmene) en la tierra y en específico, entre los humanos; mientras que, a la inversa, el *tlatoskaltametl* es el diplomático del colectivo humano con la capacidad de dialogar con el colectivo no-humano a través de los dueños del monte?

En Pochácatl, la diplomacia ritual entre ambos colectivos (humanos-no humanos), al igual que las etapas del ritual de *tipetlapaloliz* y los mismos umbrales de la tierra, sugieren una veta de aproximación al estudio de las fronteras espaciales, vitales y rituales que sobre los distintos ámbitos del mundo se construyen dentro de la cosmovisión de los nahuas de la Sierra Norte de Puebla.

Bibliografía

Albores, Beatriz (2003) “Los Quicazcles y el Árbol Cósmico del Olotepec, Estado de México”, en Albores Beatriz y Johanna Broda (coords.). *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense A. C./IIH/UNAM, 1ª. Reimpresión, pp. 379-446.

Arnold, Philip P. (1986) *The Aztec Ceremonial Landscapes in the Valley of Mexico: Implications of examining religion and environment*. M. A. dissertation, Londres, Instituto de Arqueología, Universidad de Londres.

----- **(1991)** “Eating Landscape: Human sacrifice and sustenance in Aztec Mexico” en Carrasco, David (ed.) *To change place: Aztec Ceremonial Landscapes*, Niwot, University Press of Colorado, pp. 219-232.

----- **(1999)** *Eating Landscape: Aztec and European occupation of Tlalocan*, Niwot, University Press of Colorado.

Aveni, Anthony F. (1991) “Mapping the ritual landscape. Debt payment to Tlaloc during the month Atlcahualo” en Carrasco, David (ed.) *To Change Place: Aztec Ceremonial Landscapes*, Niwot, University Press of Colorado, pp. 58-73.

Aveny, Anthony F., Horst Hartung and Edward Calnek (1988) “Myth, environment and the orientation of Templo Mayor of Tenochtitlan”, en *American Antiquity*, vol. 53, núm. 2, pp. 287-309.

Báez, Lourdes. (2004) “Ciclo estacional y ritualidad entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla” en Broda Johanna, Catharina Good Eshelman (coords.) *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: Los ritos agrícolas*, México, CONACULTA – INAH, IIH-UNAM, pp. 83-103

----- **(2005)** *El juego de las alternancias: La vida y la muerte. Rituales del ciclo vital entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla*. México, Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, Consejo Estatal Para la Cultura y las Artes de Queretaro.

----- **(2009)** *Saberes Prácticos y Actos Rituales (Nahuas de la Sierra Norte de Puebla)*. México D.F., Tesis Doctoral, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Báez-Jorge, Félix. (2008) “Propósitos hegemónicos de la inculturación litúrgica (dinámicas de adecuación coyuntural y nuevos sincretismos en las comunidades indígenas)” en *Entre los naguales y los santos*. Xalapa, Universidad Veracruzana, 2ª Edición, pp.259-276.

Báez-Jorge, Felix y Arturo Gómez Martínez. (2001) “Tlacatecólol, Señor del bien y del mal (la dualidad en la concepción de los nahuas de Chicontepec)” en Broda, Johana y Báez-Jorge, Felix. *Cosmovisión, Ritual e Identidad de los Pueblos Indígenas de México*. México, CONACULTA, Fondo de Cultura Económica.

Bonfil Batalla, Guillermo. (1995) “Los que Trabajan con el Tiempo. Notas Etnográficas Sobre los Graniceros de la Sierra Nevada, Mexico.” en *Obras escogidas de Guillermo Bonfil, Tomo I*. México D. F. INI, pp. 239-270.

Broda, Johanna. (1987) “Templo Mayor as Ritual Space”, en Broda Johanna, David Carrasco y Eduardo Matos. *The Great Temple of Tenochtitlan: Center and Periphery in the Aztec World*, Berkley, University of California Press, pp.61-123

----- **(1991a)** “Cosmovisión y observación de la naturaleza: El ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica”, en Broda, Johanna, Satanislaw Iwanizewski y Lucrecia Maupomé. *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*. México, UNAM 1a Ed.

----- **(1991b)** The sacred landscape of Aztec Calendar festivals: Myth, Nature and Society”, en Carrasco, David (ed.). *To Change Place: Aztec Ceremonial Landscapes*, Niwot, University Press of Colorado, pp. 74-120.

----- **(1993)** “Astronomical Knowledge, Calendarics, and Sacred Geography in Ancient Mesoamérica”, en Ruggles, Clive and Nicholas Saunders (eds.). *Astronimies and Cultures*, Niwot, University Press of Colorado, pp. 253-295.

----- **(1996)** “Paisajes Rituales del Altiplano Central”, en *Arqueología Mexicana*, vol. IV, núm 20, pp. 40-49.

----- **(1997)** “Lenguaje visual del paisaje ritual de la Cuenca de México”, en Rueda Salvador, Constanza Vega y Rodrigo Martínez (eds.). *Códices y documentos sobre México*, 2º Simposio, México, Colección Científica, INAH, vol. II pp.129-162.

----- **(2001a)** “Parte III, Montañas Sagradas de Grupos Étnicos de Mesoamérica: Introducción”, en Broda, Johana, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (comps.). *La Montaña en el Paisaje Ritual*. México, CONACULTA-INAH. 1ª. Ed. pp. 321-326

----- (2001b) "Introducción", en Broda, Johana y Báez-Jorge, Felix. *Cosmovisión, Ritual e Identidad de los Pueblos Indígenas de México*. México, CONACULTA, Fondo de Cultura Económica. pp.15-45.

----- (2001c) "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica" en Broda, Johana y Báez-Jorge, Felix. *Cosmovisión, Ritual e Identidad de los Pueblos Indígenas de México*. México, CONACULTA, Fondo de Cultura Económica. pp.165-238.

----- (2003) "El culto mexica de los cerros de la Cuenca de México: Apuntes para la discusión de graniceros", en Albores Beatriz y Johanna Broda (coords.). *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense A. C./IIH/UNAM, 1ª. Reimpresión, pp. 49-90

Broda, Johanna y Aurora Montufar (en prensa). "Figuras de amaranto en ofrendas mesoamericanas de petición de lluvias, Temalacatzingo, Guerrero." En Montserrat Gispert (Coord); *Identidad a través de la cultura alimentaria*. México, CONABIO - Facultad de Ciencias, UNAM.

Carrasco, David. (1991) *To change Place: Aztec Ceremonial Landscapes*, Niwot, University Press of Colorado.

Chamoux, Marie-Noëlle. (1987) *Nahuas de Huauchinango. Transformaciones sociales en una comunidad campesina*. México, INI/CEMCA.

Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, Francisco de San Antón Muñón. (1998) *Las Ocho Relaciones y el Memorial de Culhuacan. Tomos I y II.* México. CONACULTA, Col. Cien de México.

----- **(1965)** *Relaciones Originales de Chalco Amaquemecan.* México-Buenos Aires. 1ª. Ed. F. C. E.. Traducción y Paleografía de Silvia Rendón.

Descola, Philippe. (2002) *Antropología de la naturaleza,* Lima, Instituto francés de Estudios Andinos, Lluvia Editores.

García Martínez, Bernardo. (1987) *Los Pueblos de la Sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700.* México D. F., El Colegio de México.

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

----- **(2000)** *Así en el Cielo Como en la Tierra.* México, D. F. Grijalbo.

----- **(2001a)** “Los Conocedores del Tiempo”, en en Broda, Johanna / Félix Báez-Jorge (coords.) *Cosmovisión, Ritua e Identidad de los Pueblos Indígenas de México.* México, F. C. E. 1a Ed.

----- **(2001b)** “Las Puertas del Popocatepetl”, en Broda, Johana, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (comps.). *La Montaña en el Paisaje Ritual.* México, CONACULTA-INAH. 1ª. Ed.

----- (2003) “Los sueños del Tiempéro”, en Albores, Beatriz / Johanna Broda (coords.) *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. México, UNAM, Colegio Mexiquense, 1ª Reimp. de la 1ª Ed.

Gómez Arzapalo Dorantes, Ramón A. (2009) *Los Santos, mudos predicadores de otra historia*. México. Gobierno del Estado de Veracruz.

Good Eshelman, Catharine (2001a) “Oztotempan: <<el ombligo del mundo>>” en Broda, Johana, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (comps.). *La Montaña en el Paisaje Ritual*. México, CONACULTA-INAH. 1ª. Ed. pp. 375-393.

----- (2001b) “El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero” en Broda, Johana y Báez-Jorge, Felix. *Cosmovisión, Ritual e Identidad de los Pueblos Indígenas de México*. México, CONACULTA, Fondo de Cultura Económica, pp. 239-297.

----- (2004a) “Trabajando juntos: Los vivos, los muertos, la tierra y el maíz” en Broda Johanna, Catharina Good Eshelman (coords.) *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: Los ritos agrícolas*, México, CONACULTA – INAH, IIH-UNAM, pp. 153-176.

----- (2004b) “Ofrendar alimentar y nutrir: Los usos de la comida en la vida ritual nahua” en Broda Johanna, Catharina Good Eshelman (coords.) *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: Los ritos agrícolas*, México, CONACULTA – INAH, IIH-UNAM, pp. 307-349.

Hernández Lucas, Ramses y Margarita Loera Chávez y Peniche. (2008) *El hongo sagrado del Popocatepetl*. México D. F., ENAH-INAH, CONACULTA.

Iwaniszewski, Sanislaw. (2007) “Apuntes sobre el acervo arqueológico de alta montaña en México” en Loera Chavez y Peniche, Margarita, Stanislaw Iwaniszewski, Ricardo Cabrera. *Páginas en la Nieve. Estudios Sobre la Montaña en México*. México d. f., CONACULTA-INAH. pp. 29-55.

Juárez Becerril, Alicia María. (2010a) *Los Aires y la lluvia. Ofrendas en San Andrés de la Cal, Morelos*. México, Gobierno del Estado de Veracruz.

----- **(2010b)** *El oficio de observar y controlar el tiempo: Los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central. Un estudio sistemático y comparativo*. México D.F., Tesis de Doctorado. Facultad de Filosofía y Letras – Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.

Knab, Tim J. (1991) “Geografía del Inframundo” en *Estudios de Cultura Nahuatl*, Vol. 21, México D.F., Instituto de Investigaciones Históricas – Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 31-57

King, Pablo (2010) *El nombre del Popocatepetl*. México, Gobierno del Estado de Veracruz.

----- **(en prensa)**. “En el umbral del universo: Ofrenda a los temporaleros en Canaltitla, Estado de México” en Johanna Broda (Coord.) *Convocar a los Dioses: Ofrendas mesoamericanas*. Xalapa, Veracruz. Instituto Veracruzano de Cultura.

Lara M., Carlos Benjamin. (1988) "La Semana Santa en San Juan Ahuacatlán". Revista Cuicuilco, No. 20. México D.F., Escuela Nacional de Antropología e Historia, pp. 53-63

López-Austin, Alfredo. (1999) *Breve Historia de la Tradición Religiosa Mesoamericana*. UNAM, México D. F.

----- **(2000)** *Tamoanchan y Tlalocan*. México, Fondo de Cultura Económica, 3ª reimp. de la 1ª ed.

----- **(2004)** *Cuerpo humano e ideología*. México, IIA-UNAM

López Camacho, María de Lourdes y Fernando Mondragón Nava. (1998) *Amecameca: Un lugar mítico en medio de los volcanes*. Tesis de Arqueología, México D. F., ENAH.

Lupo, Alessandro. (1995a) *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*. México D.F., INI-CONACULTA.

----- **(1995b)** "«El maíz es más es más vivo que nosotros». *Ideología y alimentación en la Sierra Norte de Puebla*. SCRIPTA ETHNOLOGICA, Vol. XVII, Bs. As., pp. 73-85

Mendieta, fray Gerónimo de. (2002) *Historia Eclesiástica Indiana I y II*. Colección Cien de México, CONACULTA, reimpresión de la 1a. Edición.

Montero García, Ismael Arturo. (2004) *Atlas Arqueológico de la Alta Montaña Mexicana*. México D. F., SEMARNAT, CONAFOR.

Montoya Briones, José de Jesús. (1975) “El complejo de los aires en la cosmología de los nahuas de la Sierra Norte de Puebla” en Boletín INAH 13, Época II/Abril-Junio.

Medina Hernández Andrés. (2001) “La cosmovisión Mesoamericana: Una Mirada desde la Etnografía” en Broda, Johana y Báez-Jorge, Felix. *Cosmovisión, Ritual e Identidad de los Pueblos Indígenas de México*. México, CONACULTA, Fondo de Cultura Económica.

Paulo Maya, Alfredo. (2003) “Claclasquis o aguadores de la región del Volcan de Morelos” en Albores, Beatriz / Johanna Broda (coords.) *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. México, UNAM, Colegio Mexiquense, 1ª Reimp. de la 1ª Ed.

Questa Rebolledo, Alessandro. (2010) *Cambio de Vista, Cambio de Rostro. Relaciones entre humanos y no-humanos a través del ritual entre los nahuas de Tepetzintla, Puebla*. México D.F., Tesis de Maestría, Posgrado en Antropología, F.F. y L., IIA, UNAM.

Rivera García, Mariana Xochiquetzal. (2009) *Cerro que humea, montaña que está viva. Cosmovisión y desastre en torno a la actividad volcánica del Popocatepetl: el caso de San Pedro Nexapa*. Tesis de Antropología Social (licenciatura), México D. F., Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Sampayo Barranco, Antonio, Ramses Hernández y Eduardo Zafra. (2005) *Allende los volcanes. Sueño y Ritual en el Culto a la Montaña*. Video Documental Antropológico. México D.F., ENAH-INAH, CONACULTA, CONAMP, SEMARNAT.

Sampayo Barranco, José Antonio. (2007) *El Sueño y el Relámpago. Cultura y Relación Humano - Entorno Biofísico, en la región de los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl*. Tesis de Antropología Social (licenciatura), México D. F., Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Schnoller, Catherine Chantal. (1977) *Panorama Socio Económico de un Municipio en la Sierra Norte de Puebla: Ahuacatlán*. Tesis de Licenciatura, México D.F. Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Signorini, Italo y Alesandro Lupo. (1989) *Los tres ejes de la vida. Almas. Cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla*. Xalapa, Universidad Veracruzana.

Siméon, Rémi. (2002) *Diccionario de la Lengua Náhuatl o Mexicana*. México. Siglo XXI Editores, 16ª Ed. en español.

Stresser-Pean, Guy (1998) *Los Lienzos de Acaxochitlan (HIDALGO) y su importancia en el poblamiento de de la Sierra Norte de Puebla y zonas vecinas*. México, Gobierno del Estado de Hidalgo, Centre Français D' Études Mexicaines et Centroamericaines. 1ª Edición Bilingüe Español / Francés.

Torquemada, fray Juan de. (1975) *Monarquía Indiana*. México D. F., Universidad Nacional Autónoma de México, 3ª Edición.