

Historia y cosmovisión india en el culto católico virreinal (un estudio de caso desde la arquitectura en el Valle de Toluca)

MARGARITA LOERA CHÁVEZ*

Dos son los objetivos de estas páginas. El primero es mostrar que en algunos templos cristianos virreinales de los pueblos de indios es posible efectuar una lectura de la historia y la cosmovisión de las localidades donde se encuentran ubicados. Ello sin menoscabo del complemento de cualquier otro análisis arquitectónico o de iconografía que pueda efectuarse sobre ellos. Se trata entonces de un enfoque etnohistórico y microhistórico en el que se considera que los pueblos son parte de una estructura mayor de la que forman parte activa y funcional; en este caso la que caracterizó a los virreinos españoles de América. Para lograr este primer propósito iniciamos el trabajo con una pequeña reflexión sobre la historia local que se palpa en el templo y después se desarrolla la relación entre los indios y su entorno geográfico, entender a partir de ella los ciclos religiosos que se llevan a cabo en el templo de San Antonio la Isla —ejemplo este último en el que vamos a desarrollar nuestros postulados. Aun cuando centramos nuestra atención en el siglo XVIII, época en la que se remodeló el edificio, comparamos lo aportado por otros autores sobre el mismo tema en el periodo prehispánico y en la época contemporánea. De esta manera tratamos de ofrecer al lector una idea de los cambios y continuidades que se

* Dirección de Estudios Históricos, INAH.

dieron en el centro de esos dos extremos temporales, es decir, en el siglo XVIII. Para lograrlo recurrimos a fuentes escritas encontradas en los archivos locales, para luego explicar algunos elementos decorativos e inscripciones que aparecen en la portada principal del templo, especialmente las sirenas. A continuación, como segundo objetivo, intentamos enriquecer la propuesta ya hecha por otros autores, en el sentido de sugerir que los templos católicos de los pueblos de indios fueron, en cierto sentido, una sustitución del altépetl (cerro de agua) no sólo por su estructura constructiva, sino también tomando en consideración el concepto más amplio del término, en especial en la parte referente a las actividades religiosas y profanas que se llevaban a cabo en ese tipo de iglesias.

San Antonio la Isla, cuyos nombres más antiguos fueron Otompan (lugar de otomíes) y Techialoyan¹ (lugar donde se es esperado), se localiza en el extremo sur occidental del río Lerma en el Valle de Toluca, donde concluyen las últimas ondulaciones del volcán Nevado de Toluca o Xinantécatl, y antes de la desecación del río parte de su territorio colindaba con la laguna del Lerma o Chignahuapan.

Durante el Virreinato, concretamente en el año de 1560, San Antonio fue unido o congregado a la “república de indios” de Calimaya y Tepemaxalco. Sin embargo, desde ese momento se negó a recibir la categoría de “pueblo sujeto”; es decir, a depender política, territorial y tributariamente. El hilo conductor de su historia interna fue entonces la lucha secesionista, o sea la búsqueda de su autonomía político-territorial.² Entre los actos más sobresalientes de ese proceso separatista que duró hasta el siglo XIX, cuando logró la categoría de municipio autónomo, estuvo la costumbre, al margen de la ley hispana, de nombrar su propio gobernador indio, cuando para el mismo efecto eran convocadas elecciones en la cabecera de “república” de Calimaya y Tepemaxalco.

De esa historia segregacionista hay constancia en gran cantidad de documentos,³ pero son dos acaso, los más interesantes ejemplos: uno corresponde a las inscripciones que fueron puestas en la porta-

¹ En realidad el nombre original del poblado fue Tlachialoyan (lugar donde se observa) y coincide con los rasgos geográficos del lugar, pues desde allí se vigilaba el tráfico del comercio del Lerma. Sin embargo, en este caso, como en el de Calimaya (Calimayan), citamos los nombres como se reconoce a los pueblos desde el siglo XVI.

² Margarita Loera, “Cambios y continuidades a lo largo de una historia pueblerina”, en *Convergencia*, núm. 4, 1993.

³ *Idem*.

da del templo al momento de su remodelación, el otro es su famoso códice Techialoyan; y decimos famoso porque éste fue el que dio nombre a toda la serie de documentos similares que se han encontrado en México, porque Techialoyan era San Antonio la Isla.

Según Nadine Béliand,⁴ el códice fue elaborado a principios del siglo XVIII por los mismos tlacuilos que labraron las inscripciones en el templo a quienes sobresalen los nombres de dos personajes, de las que se les otorga la categoría de gobernador.⁵ En ese sentido las inscripciones pueden interpretarse como un acto de resistencia a la congregación del siglo XVI. Por otra parte, esos personajes también aparecen en las láminas del códice como “guardianes de las tierras” y se dicen ser descendientes de Axayácatl, el tlatoani mexica que conquistó el Valle de Toluca y lo delimitó territorialmente. Así, ambos datos nos remiten al origen de San Antonio y se relacionan con la existencia de un linaje dirigente propio durante los tiempos prehispánicos y con una territorialidad.

El templo y el códice se tornan vestigios determinantes en el proceso del devenir local; la arquitectura deja asomar, además de sus cualidades estilísticas y estéticas, el hecho de ser un documento histórico. La lectura puede hacerse desde dos instancias, la que imprimen el culto católico y el discurso hegemónico de corte occidental, y la que deja asomar el punto de vista de la cultura dominada, que desde la conquista hispana se conoció como la de los indios.

Con un excelente conocimiento en el campo de la arquitectura y de la historia del arte, Marie Thérèse Réau,⁶ nos describe el templo en estudio de la siguiente manera:

En San Antonio la Isla se está en presencia de una bellísima obra popular y el que dependa en gran medida de un modelo único de decoración, no impide

⁴ Nadine Béliand, *Códice de San Antonio Techialoyan. Manuscrito pictográfico de San Antonio la Isla*, 1993.

⁵ Un problema común del periodo virreinal después de la formación de las repúblicas de indios integradas por cabeceras y pueblos sujetos, fue la búsqueda constante de separación de muchos pueblos sujetos para lograr obtener su propio cabildo y, por lo tanto, gobernador. Pensamos que en el caso de San Antonio no se concedió la separación por el hecho de que todos los pueblos dependientes de la república de Calimaya y Tepemaxalco fueron tributarios a la encomienda perpetua del condado de Santiago Calimaya. En la documentación donde se hace mención de la lucha separatista de varios de los pueblos sujetos de este caso, se señala el nombramiento de gobernador como un acto de rebeldía.

⁶ Marie Thérèse Réau, *Portadas franciscanas. La decoración exterior de las iglesias de México en el siglo XVIII: regiones de Texcoco, Toluca, Tepalcingo y Sierra Gorda*, 1991, p. 285.

subrayar su originalidad. Su estructura es más sencilla y más arcaica... su repertorio ornamental es menos extenso y la técnica sencillamente más rudimentaria; sin embargo, el uso de la decoración escultórica es expresiva; establece una relación entre los diversos ornamentos espirales de las columnas, follajes, espirales, hojas flores, volutas, sirenas, mascarones dado que todo es una variación del fascinante tema de la espiral: formas espirales geométricas, espirales vegetales y espirales humanas.

Encontrar el otro camino de análisis, es decir, el que el indio de principios del siglo XVIII imprimió al templo de San Antonio la Isla, exige adentrarse en el entorno geográfico, en la cosmovisión, la costumbre y el devenir interno del pueblo.

El entorno geográfico y los ciclos religiosos

Desde tiempos muy remotos de la época prehispánica, los poblados como San Antonio la Isla —ubicados en paisajes aledaños a volcanes, montañas, lagos y ríos— tenían un ritual muy especial ligado con el culto a deidades o fuerzas de la naturaleza que consideraban residían allí y a las que solicitaban lluvias y buenos temporales que les ayudaran en sus actividades agrícolas y de recolección de productos lacustres.

En este contexto la montaña era vista como un gran templo que cubría y proporcionaba las aguas. Las altas cimas, como el Xinantécatl o Nevado de Toluca u otros volcanes y cerros de importancia, se miraban como depósitos de agua y cuando en ellos había manantiales que fluían de sus cuevas, se pensaba que eran brazos de mar cuya función era la irrigación de los campos agrícolas. Por ello se veneraban por igual los ríos y los lagos que formaban parte importante del culto acuático, lo cual marcó de manera hegemónica y generalizada a los pueblos prehispánicos de Mesoamérica.

La organización de sitios sagrados y templos para el culto correspondía en ese entorno con el hecho de que las montañas también funcionaban como marcadores de eventos calendáricos, por lo que los solsticios, equinoccios y pasos cenitales tenían un papel primordial en la organización del ciclo sagrado. La relación del hombre con la montaña era sumamente compleja, incluso un mismo accidente geográfico podía representar intereses distintos en cada uno de los pueblos.

A la llegada de los españoles el culto común a las montañas y al agua, ligado con las formas de vida agrícolas y lacustres, se encubrió y mezcló con elementos del culto cristiano. Para el caso del Valle de Toluca —y con el apoyo de ciencias como la arqueología, la etnohistoria y la antropología—, investigadores como Arturo Montero, María Elena Maruri y Beatriz Albores, entre otros,⁷ en fechas recientes han mostrado el origen y la continuidad hasta el presente de las formas del culto al agua o a Tláloc. Por ejemplo, Montero ha elaborado un registro arqueológico del ritual de alta montaña mexicana en el que sorprende la cantidad de sitios correspondientes al Nevado de Toluca: de 55, 15 están en este volcán, por lo que su número supera inclusive a los encontrados en el Iztaccíhuatl, el Popocatepetl y el Pico de Orizaba, cuya cantidad también es importante.⁸

En el culto al agua y a la montaña en el periodo prehispánico, María Elena Maruri considera básico el reconocimiento de la filiación a la familia otomí pame que había entre los grupos indígenas mayoritarios que habitaban el Valle Matlatzinca o de Toluca antes de la conquista mexicana, sin dejar de reconocer las influencias culturales que a partir de ella se dejaron sentir en la región.

Con el apoyo de los estudios realizados por Pedro Carrasco sobre los otomíes,⁹ Maruri anota que las deidades más importantes que hubo entre ellos fueron el Padre Viejo y la Madre Vieja, pareja divina que habitaba en las grutas y cuevas, así como el señor de las aguas Muy'e. Estas figuras se han homologado a las deidades nahuas del fuego, Huehuetéotl, de la tierra y de la luna, Ilamacíhuatl, y del agua, Tláloc.¹⁰

Entre los otomíes de la época prehispánica, la religión giraba en torno a la adoración de deidades que simbolizaban un oficio o una fuerza natural; cada pueblo tenía su dios patrón que se identificaba con un antepasado y que posiblemente era el dios característico del oficio del pueblo.

⁷ Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.), *Los graniceros. Cosmovisión y meteorología indígena de Mesoamérica*, 1997.

⁸ Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, 2001, pp. 41-42.

⁹ Pedro Carrasco, *Los otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos de habla otomiana*, 1962, pp. 133-141.

¹⁰ María Elena Maruri, "Simbolismo acuático y cosmovisión en las prácticas religiosas. Una interpretación del modo de vida lacustre como supervivencia cultural en San Antonio la Isla, Estado de México", tesis de maestría, 2001, p. 97.

La luna era la deidad principal, pues era creadora de todo lo que existe; las fases lunares determinaban las alternancias con las estaciones del año y regían los ciclos de la fertilidad de la tierra. Por tanto, el culto al agua y a la montaña era esencial en toda la región, y sobre ello Maruri anota: “En las montañas y lagunas se realizaba el culto... Cuando había malos temporales todos los otomíes en general, subían a los cerros, allí ofrecían a sus dioses copal y figuras de papel, colocaban en la cima de los cerros cruces...”¹¹

Las lagunas también eran importantes sitios de culto, entre ellas obviamente estaban las del Nevado de Toluca. Estaban habitadas y cuidadas por Acpaxapo, diosa cuya figura era una gran culebra con rostro de mujer, una especie de sirena. Otras deidades importantes para los fines que nos ocupan eran Yoccipa, que podría identificarse con la idea del cambio de piel de la tierra, cuyo inicio era marcado por la entrada del equinoccio de la primavera y que se asocia con Xipe Tótec entre los nahuas; Bimazopho era el dios “de las sementeras” y Múdû, “señor de los difuntos”, de los antepasados; por supuesto, para repartir las aguas era indispensable rendir culto a Edâhi, dios del viento, equiparable con Ehécatl-Quetzalcóatl entre los nahuas.

Dos sitios fundamentales en la cosmovisión náhuatl que no podemos dejar de lado para entender el culto al agua y a la montaña son Tamoanchan y Tlalocan.¹² El primero podría definirse como la cubierta de la montaña sagrada, el eje del cosmos y el lugar de los cuatro árboles cósmicos que estaban en la cima para sostén del universo. Es el lugar donde vivieron y fueron desterrados los dioses, donde en unión con las cosas frías y calientes se originó el sexo, la guerra, el juego. Con todo esto allí se creó otro espacio, otros seres y otro tiempo: el mundo del ser humano. Se dice que allí nació el calendario, punto estratégico donde se podía diseñar y planificar la vida del hombre.

Tlalocan, en cambio, era un lugar de origen y destino regido por Tláloc; tenía varios significados, entre ellos “cueva larga” y “camino debajo de la tierra”. Allí habitaba el señor de los truenos y los rayos (Tláloc) y sus aliados o servidores, los tlaloques, quienes se desplazaban con las nubes y se encargaban de distribuir las aguas y las lluvias. A dicho lugar iban los que morían al ser tocados por

¹¹ *Idem.*

¹² Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, 1999.

un rayo, o quienes habían sufrido alguna enfermedad de naturaleza fría como el reumatismo, la neumonía o la hidropesía. Estas personas también se convertían en tlaloques, pues habían sido solicitadas por el señor de las aguas para ir a sus dominios en el interior de la tierra y servir en su labor cósmica de distribución de las aguas. Tlalocan era también una montaña hueca llena de frutos, ya que había en ella una eterna estación productiva; por otro lado, también representaba la parte inferior del eje cósmico mesoamericano.

Entre sus múltiples interpretaciones, el vocablo nahua *altépetl* (cerro de agua) quizá podría a la vez sintetizar la unión entre Tamoanchan y Tlalocan, pues su glifo era la representación de una montaña redondeada cuya base se torcía hacia adentro; en muchas ocasiones se representaba con una barra horizontal en la base a la que se ataba el glifo del agua o simplemente una franja que servía como representación estilizada del elemento *atl* (agua), o quizá los dientes de Tláloc, dios de la lluvia.¹³

En cuanto a la continuidad del ritual de montaña ligado al culto al agua hasta el presente, Beatriz Albores nos dice lo siguiente:

El Chiucnauhtecatl (Xinantécatl o Nevado de Toluca) y los volcancillos de Xalatlaco y Tilapa son los pilares montañosos meridionales del valle de Toluca que delimitan al faldellín de los conos volcánicos, del que emerge el Olotepc, con el que integran los tres focos de una especie de muralla sagrada. Estos centros religiosos regionales son visitados desde tiempos inmemoriales, durante las ceremonias de petición y agradecimiento, por vecinos de varias localidades encabezados por distintos grupos de graniceros (trabajadores del tiempo), entre los que encontramos a los “saudinos” en Teotenango, los “ahuizotes” de Xalatlaco y los “quicazcles” de Texcalyacac.¹⁴

Los graniceros o trabajadores del tiempo, cuyo nombre varía de una comunidad a otra, como se aprecia en la cita anterior, son llamados así por las facultades que tienen para solicitar las lluvias, los buenos temporales y ahuyentar el granizo. Son también “chamanes” o curanderos y suelen tratar los males del cuerpo y el espíritu de los miembros de las comunidades. Ellos, además de aprender este conocimiento por tradición, se dice que son llamados por fuerzas sagradas cuando sobreviven a la caída de un rayo; sus conoci-

¹³ Eleanor Wake, “El altepetl cristiano: percepción indígena de las iglesias en México, siglo XVI”, en Constanza Vega (coord.), *Códices y documentos sobre México*, 2000, p. 467.

¹⁴ Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.), *op. cit.*, pp. 383-385.

mientos y predicciones les son señaladas por medio de sueños o por la ingestión de plantas sagradas. De su existencia desde tiempos prehispánicos hasta el presente existen registros históricos.¹⁵ Su actividad en las montañas de la región de Toluca, al igual que en otras partes, se realiza año con año y las ceremonias tienen que ver con los ciclos de la lluvia que inciden en las actividades agrícolas y lacustres de la región. Además de este ritual en las montañas, en las que no participan sacerdotes cristianos, en cada pueblo se sigue un ritual similar que se encubre en los calendarios cristianos y en los santos que adquieren un simbolismo ligado con las fuerzas de la naturaleza. Estas festividades son organizadas por los vecinos de los pueblos, pero se acompañan de misas y otros servicios eclesiásticos cuyos costos son pagados por organizaciones de carácter comunitario.

El culto al agua y a la montaña del periodo previrreinal era manejado desde las instancias del poder hegemónico, mientras a partir de la conquista española ese culto dirigente fue suplantado por el cristianismo y los rituales mencionados quedaron a cargo de los poblados campesinos. Acaso los sustitutos más apegados a la labor de los sacerdotes de antaño fueron los graniceros o trabajadores del tiempo, quienes después de la imposición hispana trabajaban en la clandestinidad y ritualizaban, como lo hacen hoy, prioritariamente en las cuevas de las montañas. En los poblados de indios hubo un mayor apego al culto cristiano, aunque éste claramente relacionado con las manifestaciones de la naturaleza, sobre todo para cuidado del ciclo del maíz, y la regulación del agua durante las estaciones de año. Todo ello a pesar de la inmensa persecución que los religiosos españoles ejercieron sobre estas prácticas.

Ambos tipos de celebraciones (las de los montes y las de los pueblos) revisten formas híbridas entre el calendario prehispánico y el relacionado con el culto católico. Las más importantes son las siguientes: 2 de febrero, día de la Candelaria, que después de la reforma calendárica gregoriana de 1582 correspondería al 12 de febrero en el inicio del calendario mexicano; día de la Santa Cruz (3 de mayo), cuya celebración muchas veces se inicia desde el 25 de abril, —día de san Marcos—, o el 15 de mayo —día de san Isidro Labrador—, en el caso de varios pueblos del valle de Toluca, como San

¹⁵ Jacinto de la Serna, *Idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes*, 1892.

Antonio la Isla, y finalmente la fiesta del 15 de agosto, día de la asunción de la Virgen. Las dos últimas festividades se vinculan en términos mesoamericanos con las fechas del 30 de abril y 13 de agosto, que marcan los pasos cenitales en la latitud 14° 57' N. Por último, el ciclo se cierra entre el 30 de octubre y el 2 de noviembre, cuando se celebra el día de Todos Santos y el día de Muertos. El mes de otoño —fecha de muerte— está relacionado en el calendario mexicana con el Tepehuitl, el mes dedicado a rendir culto a los montes. Este tiempo coincide con la actividad de recoger los frutos de la cosecha y después la tierra descansa, queda como muerta o dormida.

En sus estudios sobre el Valle de Toluca, Beatriz Albores ha mostrado que en varios poblados de la región las fiestas que actualmente realizan los graniceros o trabajadores del tiempo se llevan a cabo siguiendo los ritmos calendáricos cristianos y prehispánicos en ocho fiestas divididas en dos grupos: cuatro siguen una figura en cruz de malta y las otras cuatro lo hacen en cruz de San Andrés; en ellas los solsticios y los equinoccios demarcan un referente temporal de gran importancia. En las fiestas de los pueblos los ritmos temporales son más o menos similares, aunque varían en unos días de acuerdo con el santoral cristiano, que también puede tener relación con ciertas variables en las fechas en que se inicia el ciclo de cultivo entre marzo y abril, pero se pueden incorporar en el marco del esquema referido.¹⁶

El esquema de Albores hace alusión fundamentalmente al ciclo del culto de los graniceros en Texcalyácac, aunque cita las festividades de otros sitios del Valle de Toluca. No es extraño, entonces, que los rituales que hay en San Antonio la Isla sigan fechas muy cercanas. Inclusive todo parece indicar que ese ritmo del ciclo agrícola inicia ya mezclado con el culto cristiano desde el Virreinato y se generaliza a muchos otros pueblos de la zona. Por ejemplo, en la parroquia de Calimaya y sus doce pueblos de visita en el siglo XVIII las fechas parecen variar por unos cuantos días, en función del santoral cristiano que hay en cada uno de los poblados. Así, mientras los graniceros trabajan en las cuevas de las montañas, en diversos templos comunitarios se hacen celebraciones paralelas en las mismas fechas o en días muy cercanos. Las actividades más importantes que se llevan a efecto en los poblados tienen lugar en el templo, pero las procesiones y celebraciones delimitan el ámbito territorial

¹⁶ Beatriz Albores y Johanna Broda, *op. cit.*, pp. 383-385.

de cada pueblo: las milpas, los cementerios y desde luego los altares familiares. Es como si se tratara de una gran cantidad de círculos que siguen temporalidades cercanas y abarcan desde las altas cimas de los cerros hasta los hogares campesinos. Es obvio que las celebraciones tienen sus matices culturales, pero todas siguen el ritmo del agua y, por ende, de la siembra de temporal del maíz.

Al observar el actual calendario de fiestas religiosas que conserva Maruri¹⁷ para San Antonio la Isla y compararlo con el registrado en el "Directorio de la parroquia del convento de San Pedro y San Pablo, 1750" de Calimaya,¹⁸ pudimos constatar que ese ciclo ritual de raigambre prehispánica, ya mezclado con el santoral cristiano, se conserva prácticamente igual desde tiempos virreinales.

Si bien Maruri señala que, propiamente hablando, en nuestros días no hay graniceros en San Antonio, sí los había en el Virreinato en la cabecera de "república de indios" y de parroquia, o sea en Calimaya. De hecho, por los cronistas de la época sabemos que, dada la cercanía con el volcán Xinantécatl, éste era uno de los puntos más importantes de ritual en alta montaña.¹⁹

Es posible que por la importancia de la cabecera de Calimaya la costumbre se hubiera ido perdiendo más fácilmente que en otros lugares de la región; otra razón puede ser el interés en ella de los condes de Santiago Calimaya, y porque en el siglo XVIII, después de las reformas borbónicas, el poblado sufrió una alta migración de criollos y españoles comerciantes.²⁰ Sin embargo, hay quienes recuerdan que la práctica existía en el siglo XX, e incluso, como en otros lugares del valle de Toluca, se dice que cuando escasean las lluvias, hay quien sube al volcán a ofrendar y lleva consigo santos cristianos.²¹

En los ámbitos pueblerinos podemos observar todavía una continuidad en las celebraciones en cuanto a fechas: el calendario se repite desde los registros del "Directorio de la parroquia" del siglo XVIII hasta los datos recientes que aporta el trabajo de María Elena

¹⁷ María Elena Maruri, *op. cit.*

¹⁸ Archivo Parroquial de Calimaya (adelante APC), "Directorio de la Parroquia del convento de San Pedro y San Pablo", 1750.

¹⁹ Jacinto de la Serna, *op. cit.*, pp. 77-78.

²⁰ Margarita Loera, "Calimaya y Tepemaxalco. Tenencia y transmisión hereditaria de la tierra en dos comunidades indígenas. Época colonial", 1977.

²¹ Información proporcionada en Calimaya por don Ricardo Hernández y por los mayordomos de Santa María Nativitas, 2001.

Maruri para el pueblo de San Antonio, y éstos coinciden con el esquema de Albores. Tanto en los poblados de nuestro estudio como en el estudiado por ella —Texcalyácac—, el calendario inicia el 2 de febrero, día de la virgen de la Candelaria. Se trata de la fecha en que se llevan a bendecir a los niños Dios, junto con las candelas que alumbrarán los hogares durante el año y las semillas que se sembrarán entre marzo y abril. Esta fecha se ubica en el extremo del brazo alineado entre el solsticio de invierno y el equinoccio de primavera. Corresponde al inicio del calendario agrícola precolombino, y para el siglo XVIII la documentación de la parroquia de Calimaya lo describe así: “Este día piden misa cantada en el altar de Nuestra Señora de la Candelaria. Es a las nueve, se bendicen las semillas en la portería y sus semillas... (se) hace la procesión... piden misa cantada en San Lucas por tierras y en San Antonio Cantada de bendición...”²²

Las celebraciones de la Santa Cruz del 3 de mayo y las de la ascensión de la Virgen se ubican en el brazo que cae entre el equinoccio de primavera y el solsticio de verano. En la actualidad, durante esos días los graniceros de Xalatlaco, Texcalyácac y Tenango suben a las cuevas de los cerros a vestir a las cruces y hacer las ofrendas y solicitudes de buen temporal. En el siglo XVII, Jacinto de la Serna comentó al respecto lo siguiente:

Aquellos pueblos de San Mateo, Xalatlaco, Tenango y sus sujetos...se averiguó: las supersticiones y hechicerías, que tenían en ahuyentar los nublados, de quienes temían daño de granizo á las mieses, para que con sus conjuros estorbasen los daños de los temporales, y tempestades...Otro conjuraba con una culebra viva rebuelta en un palo y esgrimía con ella hacia la parte de los nublados y tempestades con soplos y acciones de cabeza y de palabra que nunca se podían entender.²³

Mientras esto ocurre —y ocurría— en las montañas, en pueblos como San Antonio el 2 de mayo se hace una velada y al día siguiente se visten las cruces fijas en las calles y en los altares familiares, también hay misa, ofrenda y reparto de alimentos. En el siglo XVIII se pedía misa en el templo del pueblo para complementar las celebraciones y la ayuda de religiosos cristianos. En la documentación

²² APC, “Directorio de parroquia”.

²³ Jacinto de la Serna, *op. cit.*, pp.77-78.

parroquial de Calimaya se indica que ese día había misa, procesión y comida en todos los pueblos, incluida la cabecera y todos “los sujetos”. Una característica propia de San Antonio la Isla es que además de vestir las cruces fijas en los puntos principales de los pueblos, se acostumbra acompañar las procesiones con lo que se ha llamado “el paseo de las chalupitas”, es decir, las embarcaciones que paseaban por la laguna del Lerma. Así, además del ritual a la Santa Cruz para la solicitud de las lluvias, también se rendía culto a las aguas de la laguna, ya que por encontrarse en la ribera la economía del pueblo dependía tanto del producto de las milpas como de los recursos lacustres.

En mayor o menor medida, las ceremonias de petición de las aguas cubren todo el mes de mayo con el ofrecimiento de flores a la virgen; el día 17 en San Antonio se celebra al Cristo de la Ascensión, popularmente conocido como el “señor de las aguas”, de quien se dice ser muy antiguo y milagroso. El “Directorio de la parroquia” ya asienta la importancia de esta celebración en su calendario religioso, anotando que ese día en San Antonio la Isla se pedía misa cantada y procesión.

Por lo que respecta al mes de agosto, en San Antonio se lleva a efecto un novenario dedicado a san Salvador que inicia justamente nueve días antes del día 15, es decir, el 6. Según ha investigado Maruri, la organización de este acto es reciente —alrededor de 30 años— y está a cargo de la familia Núñez. Sin embargo, los rituales correspondientes al mes de agosto en la localidad de San Antonio se celebran desde la época virreinal. De acuerdo con nuestra fuente del siglo XVIII, entonces las festividades se hacían el día 15 y se solicitaba misa y procesión, daban comida a todo el poblado; a los padres que acudían a apoyar los festejos les obsequiaban una docena y media de gallinas y otro tanto de pollos, además de cubrir en dinero los servicios religiosos. Estos gastos los sufragaban las cofradías, instituciones que sucumbieron en el siglo XIX a partir de las Leyes de Reforma. Entonces continuó la costumbre virreinal de pasar los gastos a una familia que pudiera albergar a los santos en los altares de su hogar. Desde el siglo XVI, en estos lugares era más fácil hacer las ofrendas de comida a los ancestros, y también se compartían las primicias de la cosecha que justamente se recogía en esos tiempos. Compartir con los muertos era una forma de agradecer y regresar al origen, por eso en otros lugares de la región los festejos de agosto trascienden incluso al ámbito de los cementerios.

Desde la etapa previrreinal hasta el presente, cuando se cierra el ciclo agrícola y se recogen los frutos de la tierra al concluir el mes de octubre, se suele hacer la más importante celebración de las zonas agrarias del Valle de Toluca y de todos los pueblos de México: el 2 de noviembre, día de Muertos. En la mayoría de sitios las fiestas arrancan desde el 30 de octubre con las veladas anteriores al día de Todos Santos, 1 de noviembre. Entonces el compartir con los ancestros se hace en altares y ofrendas colocadas en todos los hogares. En el contexto de los pueblos también hay una serie de rituales y, por supuesto, misa; se acude a los panteones a adornar las tumbas, en las que frecuentemente se comparten los frutos recibidos de la tierra mediante la puesta de ofrendas de comida y flores.

Evidentemente, lo que se puede observar en las fuentes virreinales como parte de las celebraciones de estos días es sólo aquello que corresponde al culto católico con el que se complementan las actividades de este día; en ese sentido, el "Directorio de la parroquia" registra:

- 1 Día de todos Santos pagan misas cantadas en todos los pueblos de la Ayuda de Parroquia.
Este día piden misas cantadas en los pueblos de San Antonio y Santiago...
- 2 Día de los difuntos...Este día de vísperas con capa que hace el padre Semanero y misa cantada, otro día con responso por el cementerio: todo de tanda. Los respuestas de la cabecera que son pocos los pagan a 4 reales y son del Convento. Los respuestas de los pueblos son de los que los hacen.
... Este mismo día tienen misas cantadas en San Antonio y San Lucas...

Otras fuentes históricas nos hablan de la importancia que los ancestros y su paso al "otro mundo" tenía para los poblados del área de estudio. Por ejemplo, en los libros de cargo y data de las cofradías de indios que había en las parroquias de Calimaya y Tepemaxalco, y en algunos de sus "pueblos sujetos o de visita" (como San Antonio), nos encontramos que en el rubro de egresos, de entre la enorme cantidad de actividades que realizaban estas instituciones, la que más apoyo daba a las economías familiares era la de cubrir los gastos del funeral "cristiano", y el pago de misas y respuestas para los difuntos tanto en su aniversario como en el día de Muertos. El precio que cobraba el convento incluía, entre otras cosas, el hábito de san Francisco con el que era común enterrar a los muertos. Esta situación no sorprende, dado que la parroquia se en-

contró a cargo de los franciscanos hasta muy avanzado el siglo XVIII. Pero que el paso hacia “otra vida” después de la muerte tenía una fuerte herencia prehispánica, y que el cuidado a los ancestros era parte de ese respeto por el origen del grupo o la comunidad, lo sabemos por otras fuentes:

En todo tienen estos miserables indios mil tropezaderos, así con los vivos como con los muertos, y con esto son muy graves, porque tienen muchas supersticiones, y en esta complicidad, se averiguó aver amortajado a algunos con ropa nueva, ponerles mortaja, y debajo de los brazos comida de tortillas, y jarros de agua, y los instrumentos de trabajar; a las mujeres los de texer, a los hombres achas, coas, ó, otras cosas conforme al ejercicio que tuvieron y de esto hay el día de hoy mucho daño... y después acá muy poco à, acostumbran en muriendo el enfermo... junto al fogón (cerca de los altares familiares) que de ordinario mueren ellos allí, u lo tienen mientras se dispone la comida, y la bebida, que también ponen allí, y ofrecen al fuego, y después la ofrecen al difunto, y lo ponen, donde a de estar para sacarlo a enterrar, y los cantores se comen la ofrenda, y se la beben y dicen que es como si el difunto se la comiese y la bebiese; y al octavo día ponen otra comida en la parte y lugar donde estuvo el muerto.²⁴

La ceremonia para el entierro descrita para el siglo XVII presenta algunas semejanzas con lo que sucede hoy en día. Por otra parte, con toda seguridad desde el Virreinato se acostumbraba celebrar el día de Muertos. El entierro significaba la preparación del muerto para partir hacia la “otra vida”; el día de Muertos, en cambio, era una invitación para que los difuntos regresaran a compartir con sus familiares la cosecha obtenida de las tierras que desde “los orígenes” pertenecían a la comunidad como un don de los dioses. Con las ceremonias del 2 de noviembre concluía el calendario ritual de 260 días que seguía el ciclo del maíz y resulta acorde con el esquema de Beatriz Albores, donde las celebraciones principales ocurrían en febrero, mayo, agosto y principios de noviembre. En el “Directorio de la parroquia”, empero, encontramos datos adicionales sobre las celebraciones que en cierto modo vienen a reforzar la tesis de la misma autora en cuanto a la importancia de los solsticios, los equinoccios y los pasos cenitales en ese espacio temporal. Este calendario de fiestas en el poblado de San Antonio la Isla era complementado con otras celebraciones de importancia en ese contexto

²⁴ *Ibidem*, pp. 87-88.

calendárico. Por ejemplo, la actividad ritual que sigue después del 2 de febrero, cuyo inicio generalmente coincide con el carnaval y con la cuaresma cristiana —desde el Miércoles de Ceniza hasta la Pascua, con especial énfasis en la Semana Santa—, marca una referencia hacia el equinoccio de la primavera; en algunos pueblos cercanos, también sujetos a la parroquia de Calimaya, señala el culto a Xipe Tótec, el cambio de piel de la tierra que inicia o se prepara desde este tiempo hasta la estación de las lluvias, justamente cuando se realiza la siembra. Una de las costumbres de estos días es la de colgar panes y naranjas en el arco central del templo católico, y al terminar las ceremonias de la Semana Santa las naranjas se pelan y su cáscara se entierra en las milpas en acto simbólico.

La fiesta patronal de San Antonio, igual que la de la parroquia, ocurre en fechas cercanas al solsticio de verano. La del primer poblado es el día 13, cuando se celebra a San Antonio, la segunda es el 29, día de San Pedro y San Pablo. El primer santo corresponde a Calimaya y el segundo a Tepemaxalco. San Pedro es un santo pescador y poseé de las llaves que abren las puertas del paraíso. Recordemos que Calimaya está ubicada en las faldas del volcán, ¿es acaso el punto estratégico de entrada hacia la montaña sagrada?, ¿podemos pensar que de alguna manera es la puerta hacia Tamoanchan y Tlalocan, hacia el paraíso? Y por otra parte, ¿influyó su ubicación en su papel de pueblo rector (en términos políticos y religiosos) de los pueblos ubicados en las partes bajas del valle de Toluca, que además de agricultores eran pescadores?

El mes de junio se caracteriza por lluvias intensas y el día 21 se marca el solsticio de verano. Así se explica la gran actividad ritual para lograr que los fenómenos naturales favorecieran al ser humano evitando malos temporales:

En junio o desde mayo... se forman colas de agua. Son nubes alargadas y enroscadas al final; traen granizo o mucha lluvia y hacen destrozos. Las colas de agua o nubes con vientos huracanados deben levantarse y deshacerse. Así los graniceros se abocan a atajar, es decir, a alejar o detener el mal temporal...

A partir del 25 de junio —al día siguiente de la fiesta de San Juan—, hasta el 23 de julio... se ubica la etapa de mayor incidencia de fenómenos meteorológicos que representan perjuicio o peligro para las milpas.²⁵

²⁵ Beatriz Albores y Johanna Broda, *op. cit.*, p. 419.

Durante el siglo XVIII todos los poblados de la parroquia de Calimaya se beneficiaban con las celebraciones religiosas. Además de las fiestas titulares de San Antonio, y San Pedro y San Pablo, el día de San Juan había misas, celebraciones y procesiones en varios pueblos: en la ermita del santo en Tepemaxalco, en Mexicalzingo, Chapultepec, Nativitas, San Andrés y San Lucas. En el "Directorio de la Parroquia" se dice que en San Antonio la Isla había un altar en el templo dedicado a dicho santo y que tenía tierras para su celebración, y que en general "es alegre ese día". Durante el mes se decían en la parroquia trece misas y los costos de ellas recaían en los dos poblados cuyos santos patronos tenían su fiesta titular en ese mes: San Antonio la Isla y Calimaya. El mismo documento es amplio en la relatoría de las celebraciones del mes de junio: hace referencia a la fiesta titular de San Antonio, que empezaba con un novenario y los costos corrían a cargo de la cofradía dedicada al santo. En las fiestas había una procesión que partía del cementerio (otra vez la inclusión de los ancestros, el reconocimiento al origen y la dualidad vida/muerte); los gastos que se generaban ese día eran asumidos por los habitantes de Calimaya y Tepemaxalco y sus cofradías, y también por los vecinos de los distintos poblados "sujetos o de visita", quienes por lo general acudían al convento con bienes en especie, particularmente manteles, servilletas, huevos, pollos, gallinas, pan, naranjas y otras frutas.

Después del 2 de noviembre quedaba cerrado el ciclo de 260 días, o sea el ciclo del maíz; la tierra quedaba como dormida el resto del ciclo calendárico de 365 días hasta el 2 de febrero del siguiente año, cuando iniciaba un nuevo ciclo. Los datos que el ya citado "Directorio de parroquia" ofrece para reconstruir el calendario de actividades religiosas en los pueblos de estudio resultan interesantes, sobre todo en lo que se refiere al periodo comprendido entre el cierre del ciclo y la preparación del nuevo en el mes de febrero. En primer término, el párroco que lo redactó hace alusión a que a partir de diciembre en los pueblos se empezaban a hacer las misas para pedir por el alma de sus muertos; luego se celebraba a la Virgen de la Concepción —quizá la Madre joven (Xochiquétzal)—, la cual tiene una estrecha relación con la Virgen de la Candelaria (2 de febrero). Acaso en estas actividades había agradecimiento y solicitud para el ciclo venidero. Cuatro días después, el 12 de diciembre se celebraba a Guadalupe, Tonantzín, la tierra, nuestra madre. El día 24 se acostaba en el nacimiento a los niños Dios que posteriormente

se colocaban en los altares y se les nombraba padrinos (6 de enero). Todo parece indicar que en este tiempo las festividades son exclusivamente de sepa cristiana, y sin embargo resultan un complemento perfecto dentro del calendario de 365 días para iniciar el ciclo de 260, del que tanto hemos venido hablando.

La primera pregunta que surge después de todo este recuento de rituales y celebraciones es: ¿a lo largo de la historia, la memoria india es consciente de la relación que guardan los calendarios prehispánico y cristiano con el simbolismo del culto que se realiza en sus pueblos? Creemos que en una forma generalizada la respuesta es negativa; es difícil que exista, sobre todo en el común de los habitantes, un conocimiento preciso y profundo sobre el contenido ideológico y simbólico que nutre el ideario que hay detrás de esos dos calendarios religiosos. Más bien pensamos que es la fuerza de la costumbre quien rige las formas de relación sagrada entre el ser humano y la naturaleza, y que hay una estrecha relación entre las necesidades económicas y sociales campesinas —presentes desde antes de la conquista hispana hasta la fecha— y las condiciones del espacio natural. En todo caso ello conforma aspectos de una cultura que brota de manera espontánea en la cotidianidad y se hereda de generación en generación, mientras su operatividad en el contexto de las relaciones sociales de cada momento histórico encuentre vigencia. En ese escenario, la memoria del origen de los ancestros, quienes recibieron la tierra de la instancia sagrada y de algunos acontecimientos que son indispensables para la pervivencia de la comunidad, sí afloran en forma cíclica para responder a demandas cambiantes que, por lo general, provienen del mundo externo con el que la comunidad se relaciona en forma simbiótica y asimétrica. Están en el subconsciente silencioso de la memoria colectiva, dan cuerpo a la cosmovisión y suelen plasmarse en sitios fijos, como por ejemplo en el *Códice Techialoyan* o en los muros de la iglesia para que siempre haya recuerdo de ellos. No son empero discursos largos perpetuados en espacios temporales lineales precisos.

Retomando todos los aspectos consignados hasta aquí en torno a la memoria, la costumbre y la cosmovisión, y lejos de sorprendernos, nos llama a la reflexión la lectura de las palabras sobre el templo de San Antonio la Isla pronunciadas desde la mirada etnográfica de Maruri:²⁶

²⁶ María Elena Maruri, *op. cit.*, pp. 199-201.

Actualmente, la parroquia de San Antonio de Padua, ubicada en el centro del poblado tiene en su fachada barroca, frisos de espirales, conchas, caracolas, sirenas escamadas, la paloma del espíritu santo y flores acuáticas. Todos estos elementos son símbolos vinculados con el culto acuático...

Las espirales denotan el tiempo lunar en cuanto el ciclo de la vida y regeneración, por sus formas aluden a las fases lunares que norman el cambio rítmico de la fertilidad; por lo que el simbolismo se vincula con la muerte y los rituales funerarios (Eliade: 155). El tiempo lunar refiere una visión biocósmica, la lluvia o las mareas, la siembra y el ciclo menstrual. El ritmo lunar coordina los diversos planos de la fecundidad de las mujeres, las de los animales, la vegetación, el destino de los hombres después de la muerte y las ceremonias de iniciación. Es así como el caracol, la mujer, el agua, el pescado, pertenecen al mismo simbolismo de la fecundidad (Eliade, 1992:150-151).

...las sirenas, que aparecen en la fachada de la iglesia de San Antonio, son representaciones de la diosa Acpaxapo, deidad otomí venerada por los xaltocameca, que pronosticaban el futuro del pueblo. Se les representaba en forma de culebra, con rostro y cabello de mujer.

Desde esta cosmovisión acuática, puedo interpretar que en la parroquia se encuentran símbolos relacionados con la muerte y la vida. Al cruzar la puerta, que separa lo profano de lo sagrado, se entra a un espacio sagrado; simbólicamente se entra al Tlalocan. La entrada en forma de arco de medio punto representa la cueva.

Nos interesa resaltar dos puntos de esta cita: uno es la presencia de la sirena en la portada principal del templo de San Antonio la Isla, y el otro la referencia a que al entrar a la iglesia se ingresa simbólicamente al Tlalocan, ya que con ello la autora identifica la construcción con un *altépetl*, es decir, con un cerro de agua en el pensamiento prehispánico.

Las sirenas de la portada principal del templo de San Antonio la Isla

Como su nombre indica, en algún momento de la historia San Antonio la Isla fue precisamente una isla, y aunque sus habitantes se dedicaban a la agricultura, una parte fundamental de su existencia derivaba de la explotación lacustre. Su primer asentamiento étnico fue otomí, cuyos miembros posteriormente convivieron en el mismo espacio con matlatzincas y mexicas. A la llegada de los españoles, la vieja tradición de Acpaxapo —representada como una

culebra con rostro y cabello de mujer que cuidaba la laguna del Lerma o Chignahuapan— continuó con algunas variantes.

Seguramente los recuerdos actuales de la gente de la zona lacustre tienen herencia virreinal y son híbridos en cuanto a su interpretación simbólica. Se habla de la sirena y del sireno (la Clanchana y el Clanchano) que habitaban en las grutas, pero a diferencia de la tradición otomiana, tenían cola de pescado y no de culebra. Sin embargo, sí se les podría interpretar como la Madre Vieja y el Padre Viejo de esa tradición, aunque posteriormente el sireno murió en el contexto de una tradición amorosa. También se les podría identificar con los tlatoque del pensamiento náhuatl, en tanto que cuidaban las aguas y se encargaban de proveer el alimento; finalmente se mezcla la leyenda de la sirena con la tradición de la llorona. Veamos algunos recuerdos:

En el ojo de agua que está por Atenco y en otro, por San Nicolás de Peralta, llamada Agua Blanca (donde está San Antonio la Isla), dicen que allí mismo vivía la Clanchana y el Clanchano. Eran la madre y el padre del agua, porque ellos daban de comer daban abundancia... eran marido y mujer, eran mitad gente y mitad pescado...²⁷

...yo vi a la sirena... allá en la laguna, por donde era la zanja, salía... entre los solares... subía allá arriba como una neblina que sólo se veía el bulto... y después se escuchaba el chillido de la llorona, que salía gritando por las calles.²⁸

En realidad la palabra “clanchane” significa “habitantes del borde del agua”, y durante el Virreinato su figura de sirena muestra una transformación en la sustitución de la cola de serpiente prehispánica por la de pescado. En la tradición otomí Acpaxapo es claramente una serpiente, pero en la versión náhuatl Chicomecóatl se representa por una serpiente escamada y resulta una variación femenina de Quetzalcóatl, por lo que simboliza a la diosa de la mazorca.²⁹

²⁷ Beatriz Albores, *Tules y sirenas. El impacto ecológico y cultural de la industrialización en el alto Lerma*, 1995, p. 307

²⁸ María Elena Maruri, *op. cit.*, p. 181.

²⁹ En el pensamiento náhuatl existe también la diosa Cihuacóatl (mujer serpiente), pero nosotros identificamos a las sirenas de la parte superior del templo con Acpaxapo. Puesto que el origen del pueblo fue otomí, parece estar más ligada a la leyenda de la Clanchana; las sirenas de la parte central representan a Chicomecóatl porque se trata de una serpiente escamada.

Si observamos a las sirenas de la portada de la iglesia de San Antonio, las que se ubican en la parte superior se acercan a la primera tradición porque su cola es una serpiente; en cambio, las del cuerpo de enmedio parecen tener más relación con la representación de la segunda, pues si bien su cola es una serpiente, está escamada. No es desconocido para nadie el hecho de que en todas las culturas acuáticas de Europa, África y Mesoamérica existe la figura de la sirena, cuyo uso fue común en la decoración de las iglesias virreinales como parte del bestiario cristiano y del repertorio decorativo europeo; en consecuencia, no resulta del todo creíble —sobre todo si se desconoce la cosmovisión y la historia prehispánica del lugar— pensar que su inclusión en el templo tenga más ascendencia india que española.

En ese sentido, algunos autores, con pleno conocimiento de la leyenda posterior a la conquista hispana de los sirenos del Chignahuapan o Lerma, tienen duda sobre los elementos indios de las sirenas.

Por ejemplo, Marie Thérèse Réau concede una especial atención a las particularidades del templo de San Antonio, y señala que su singularidad es importante porque no se trata de una parroquia sino de un poblado de visita, aunque desconoce la historia de la congregación-segregación de Calimaya, Tepemaxalco y sus “pueblos sujetos”.

Al escribir sobre el templo de San Antonio, dice que los maestros de esta obra rural se basaron para su remodelación realizada a principios del siglo XVIII, en el templo de San Juan de los hermanos hospitalarios de Toluca. El hospital fue fundado en 1695 gracias al apoyo de un descendiente del encomendero de Zinacantepec, el bachiller don Antonio Sámano y Ledesma; las obras fueron seguidas por el padre Sebastián González y seguían en curso hacia 1706, es decir, en años cercanos a las obras del templo de San Antonio. Finalmente, respecto a las sirenas de la portada principal Réau agrega:

Por ejemplo, compárese las “sirenas” en ambos lados, magnífica ilustración del proceso seguido por los escultores rurales para adaptar los ornamentos de la arquitectura culta. Pero previamente cabe aclarar que con mucha frecuencia se representaba la sirena en la arquitectura colonial mexicana, pues formaba parte del bestiario cristiano y del repertorio decorativo europeo, y su presencia en San Antonio no constituye un hecho excepcional. Sería interesante sa-

ber si la intención era realmente representar unas sirenas y en especial si se trata del sirenito y la sirenita de la triste historia de una leyenda local. La verdad, sería tema poco usual para ser representado en un edificio religioso, pero el caso similar de las iglesias de Arequipa, a las orillas del lago Titicaca, hace pensar en esa posibilidad.³⁰

Más adelante, hablando de las sirenas de la parte superior del templo, le llama la atención el tamaño de dicho rasgo ornamental:

Por otra parte, iconográficamente el uso de estos motivos (las sirenas) es mucho más audaz en San Antonio, ante todo porque su tamaño rebasa el de la estatua (ausente) de San Antonio de Padua, y luego estilísticamente por conferirle el papel principal a un simple adorno, comparable al de las pilastras que encuadran la ventana de San Juan.³¹

Para Réau, lo extraño que puede resultar el caso de las sirenas del templo de San Antonio quizá tiene que ver con su conocimiento de la historia local, cuando menos lo referente a la “leyenda de los sirenitos” del Lerma o Chignahuapan. De lo contrario, difícilmente podría pensar en una influencia de la cosmovisión india sobre la presencia de estos elementos decorativos y su inclinación sería mirarlos dentro de los parámetros de una influencia cristiana. Esto en virtud de que, como hemos dicho, poco se ha estudiado la intención del indio en cuanto a dejar constancia de su memoria y cosmovisión en los muros de sus templos después de la conquista.

Nosotros pensamos que este no es el único caso donde el indio se expresa por medio de la arquitectura virreinal. Es importante recalcar que estas evidencias son híbridas, tienen fuerte mezcla del simbolismo del arte occidental, y la dificultad para captarlas radica en que a partir del siglo XVI son producto de los grupos conquistados; por tanto, no corresponden a un orden hegemónico sino subalterno, y el conocimiento de las historias locales de los pueblos donde se encuentran las iglesias por lo general es inexistente. Pero volvamos al templo de San Antonio.

La portada principal se compone de dos cuerpos y un remate ricamente ornamentados. En algunos elementos podemos ver claramente mensajes del indio que vivió en San Antonio la Isla en el siglo XVIII, fecha en que el templo fue remodelado. En la parte supe-

³⁰ Marie Thérésé Réau, *op. cit.* 1991, p. 213

³¹ *Ibidem*, p. 214.

rior, en el remate, encontramos como elemento central el nicho donde estaba la figura de san Antonio de Padua; a los lados puede verse las dos sirenas, cuya forma evoca a la serpiente otomí con cara de mujer. Como bien asienta Réau, sorprende su tamaño y la relevancia de su presencia en el templo: ¿los artesanos indios quisieron mostrar con este hecho que la figura principal residente en el templo (o *teocalli*, casa de dios) era Acpaxapo, la sirena otomí, o una advocación que así como ella residía en las cuevas, tal vez la Madre Vieja, a su vez guardiana de las aguas?

La figura de San Antonio, por otra parte, podría reflejar aspectos relevantes en el contexto de la cosmovisión india del siglo XVIII, quizá se trata de la búsqueda de la regulación del agua para lograr la fertilidad y la vida. Este santo cristiano, además de estar ligado al culto del agua porque se le mira como predicador de “los peces” —los cristianos bautizados—, es a la vez el santo del amor y, por lo tanto, de la fertilidad y la reproducción de la vida.

Formulemos ahora otra pregunta: ¿la disposición de los ornamentos en el templo remite al origen étnico del poblado? Recordemos que el asentamiento primero fue otomí, su nombre era Otompan y sus deidades principales eran la Madre Vieja y el Padre Viejo. De ellos derivó la leyenda de la sirena y el sireno; por eso presentan forma otomí, en tanto que tienen cola de serpiente. Entonces podemos pensar que durante la remodelación del templo hubo la intención de dejar plasmado que el origen y nombre de la población fue otomí, sin dejar de añadir que el siguiente apelativo y advocación fue san Antonio (ubicado en el centro del templo).

Las sirenas corresponden al origen otomí; el santo, al periodo virreinal en el momento que los pobladores de ese grupo convivían con una jerarquía más alta, con los matlatzincas y los mexicanos. Así, la historia de la territorialidad y el derecho al reconocimiento de un linaje quedó perpetuada en el templo en el tercer o último cuerpo de la portada principal.

Por lo que toca al segundo cuerpo, el del centro, la representación de las sirenas es también con cola de serpiente, pero en este caso están escamadas. ¿Podría tratarse acaso de Chicomecóatl, diosa de la mazorca o del maíz en la tradición náhuatl?

En síntesis, podemos decir que la historia y la cosmovisión local están plasmadas en los símbolos cristianos y prehispánicos del edificio del templo de San Antonio la Isla, y también en las actividades que en él se realizan.

Del *altépetl* al templo cristiano

Si comparamos los datos de las fuentes históricas del siglo XVIII con los actuales, presentados por María Elena Maruri, es posible sugerir que el templo de San Antonio la Isla tiene alguna semejanza con el *altépetl* (cerro de agua) prehispánico. Ante todo por las ceremonias relacionadas con el ciclo agrícola que se realizaban y siguen realizándose en la iglesia. Las antiguas deidades actualmente son los santos católicos; la puerta de entrada al templo es como una cueva, semejante al paraíso de Tlaloc, donde él y los tlaloques (en este caso los santos) regulan las aguas para que haya abundancia y reproducción de la vida humana.

La iglesia puede verse como la imagen de un cerro; el interior como un espacio sagrado donde se concentran las fuerzas divinas y se llevan a cabo prácticas que legitiman las creencias locales. Al entrar al templo —el “mundo interno”— observamos una identificación con el culto a los muertos que ya regresaron al seno de la tierra, son los ancestros, los progenitores del pueblo y raíz de su memoria.

El *altépetl* tiene un significado mucho más amplio que la traducción literal al español (cerro de agua): su glifo es un cerro del que brota agua de su interior. Se trata de un concepto representativo de una estructura piramidal de poder, una jerarquía señorial encabezada por un tlatoani (el cacique del Virreinato) que dirigía a un grupo adscrito a un territorio. El *altepetl* tenía su templo, el *teocalli* (casa de dios), sitio de ritual e imagen de la cosmovisión; por tanto, representa un espacio sagrado y profano donde se sintetizaba “el todo social en movimiento” del grupo que lo constituía.

James Lockhart, uno de los estudiosos que mejor han investigado este tipo de unidades poblacionales, ha demostrado su supervivencia durante el Virreinato, y define al *altepetl* como un estado étnico, una entidad soberana o potencialmente soberana a la que los españoles llamaron pueblo.³²

Pensamos que el templo católico de San Antonio la Isla, desde el siglo XVIII hasta el presente, presenta cierta similitud con un *altépetl*; ya que desde el punto de vista físico es como un cerro ubicado en el centro del pueblo; en su interior, con ayuda del ritual anual, se genera y se regula el agua que favorecerá la vida humana. Es tam-

³² James Lockhart, *The nahuas after the conquest. A social and cultural history of the indians of Central Mexico sixteenth through eighteenth centuries*, 1992, p. 206.

bién el lugar donde se señala el origen, se resguarda la memoria del linaje y la territorialidad, y el sitio donde se organiza la vida profana y sagrada.

Además de Lockhart, Johanna Broda,³³ Enrique Florescano, Ethelia Ruiz y Eleanore Wake han propuesto que los templos prehispánicos, y algunos de los católicos, de los pueblos de indios podrían verse como una sustitución de la montaña sagrada, del *altépetl*. Wake nos dice:

El sistema cabecera-sujeto, modelado por los españoles sobre la antigua estructura jerárquica, contribuyó indudablemente a que el concepto altépetl persistiera en la mente de los indígenas...

Demostraré que la iglesia cristiana, sucesora de la montaña de agua arquitectónica, era también vista como una montaña artificial que guardaba en su interior las fuerzas sagradas que generaban y sustentaban la vida del hombre.³⁴

En la etapa previrreinal las pirámides no fueron sino la emulación en términos visuales y conceptuales de la montaña. Un ejemplo de ello es el santuario de Tláloc, ubicado al lado norte de la plataforma doble del Templo Mayor de Tenochtitlan. Se trata de una montaña cósmica de sustento, fertilidad y prosperidad agrícola.

Dadas las asociaciones conceptuales entre la montaña y la pirámide, parece evidente que el altépetl como determinante territorial político simbolizado en el templo pirámide de cada ciudad y pueblo, tomó sus orígenes en un pasado remoto cuando los primeros núcleos permanentes se establecieron. Cada comunidad de agricultores primitivos habría dirigido su atención a una o más montañas de su localidad donde los nubarrones amontonados, los manantiales subterráneos, y los lagos se reconocían como fuente esencial de agua para dicha comunidad, y por lo tanto, su razón de ser. La sagrada montaña de agua con su seno vivificante se reprodujo en el teocalli como el foco central religioso de los pueblos que de modo creciente dependían de la labor agrícola para sustentar la vida sedentaria...

Cuando se hablaba de un teocalli no se hacía referencia a su forma arquitectónica sino al dios o entidad sobrenatural que lo habitaba.³⁵

³³ Johanna Broda, "Las fiestas de los dioses de la lluvia", en *Revista Española de Antropología Americana*, núm. 6, 1971.

³⁴ Eleanor Wake, *op. cit.*, pp. 468-469

³⁵ *Ibidem*, p. 469.

Existen varios ejemplos de mapas virreinales donde la imagen de la iglesia está acompañada con la palabra *teopan* o *teocalli* (lugar o casa de dios). Sin embargo, no existen muchas fuentes para poder estudiar la terminología o identificación de *teocalli* con templo prehispánico y templo cristiano de pueblo de indios. Debe tomarse en cuenta que las fuentes que hablan de los templos cristianos fueron redactadas por españoles, quienes supusieron que los indios compartían con ellos el concepto “iglesia”. Es necesario revisar los mapas hechos por los indios y analizar la decoración original de los templos, así como los textos de las poesías y cantos.

Serge Gruzinsky comenta que en el mapa de Almolonca, en Veracruz, llama la atención la “degradación” que sufrió el arte indígena durante el siglo XVI. Él observa una gran similitud entre las representaciones de la iglesia y la montaña,³⁶ o bien señala que las coloraciones frecuentemente usadas en los mapas indios son el marrón rojizo y el azul turquesa, que simbolizan a la montaña y al agua, como es el caso del códice Techialoyan de San Antonio la Isla. Otro aspecto interesante de muchas iglesias de poblados indios es que en ellas está presente alguna representación del *altépetl*, como en el caso de la portada lateral de la iglesia de San Antonio.

La primera persona en sugerir que algunos templos católicos de la etapa virreinal podían tener ciertas similitudes con la montaña sagrada fue el historiador del arte Francisco de la Maza. Cuando a mediados del siglo XX interpretó la decoración interior del templo de Santa María Tonanzintla, ubicado cerca de los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl, en el estado de Puebla, le llamó “tlalocan cristiano”:

Tonanzintla —madre de dioses— llamada en cristiano Santa María...es el Tlalocan del siglo XVIII. Es el Tlalocan con vestiduras católicas. Es, nuevamente, el paraíso terrenal de flores y frutos. Es la recreación plástica de la naturaleza y sus delicias eternas.

Por todas partes aparecen las xochime (flores) entre las cuales asoman los piltontli (niño) y los ixtli (rostros) de cariatídes y muñecos, abriendo desmesuradamente los ojos ante el asombro de estar siendo parte del paraíso. Pero son las xayacatl (máscaras), cubiertas de ihuitl (plumas) las que nos dejan estupefactos cuando devoran o vomitan, ahítos, los xochicualli (flores comestibles o frutas) y se rodean de un octli (vino) que recuerdan las uvas que se prodigan por donde quiera. Todo es color. Todo es flores de grandes pétalos y frutos

³⁶ Citado en *ibidem*, p. 479.

abiertos. ¿No es esto la viva realización de los trozos de Sahagún y Torquemada aplicados por Alfonso Caso al Tlalocan de Teotihuacan? En el siglo XVIII pudieron los nahoas de Puebla reconstruir su paraíso como un “traslado de la naturaleza” según frase de un viejo cronista. Ciertamente que no hay agua pero ¿no la supone la floración radiante de los elementos de la tierra? Ciertamente que ya no es Tláloc y los Tlaloques los invocados; son Santa María y los santos, pero que en el fondo no son sino un disfraz, el nahual, de las viejas divinidades prehispánicas, no muertas del todo en el melancólico indio de los valles de México que, cuando pudo recreó su paraíso.³⁷

³⁷ Francisco de la Maza, “El Tlalocan pagano de Teotihuacán y el Tlalocan cristiano de Tonantzintla”, en *Anales de Antropología*, 1951.

Bibliografía

- Albores Zárate, Beatriz, *Tules y sirenas. El impacto ecológico y cultural de la industrialización en el alto Lerma*, Toluca, El Colegio Mexiquense, A. C. / Gobierno del Estado de México / Secretaría de Ecología, 1995.
- Albores Zárate, Beatriz y Johanna Broda (coords.), *Los graniceros, cosmovisión y meteorología indígena de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense, A. C. / Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.
- Béligand, Nadine, *Códice de San Antonio Techialoyan. Manuscrito pictográfico de San Antonio la Isla*, Toluca, Instituto Mexiquense de Cultura, 1993.
- , “Des terres en question: Le cas de San Antonio Techialoyan au XVIIe et début XVIIIe siècles”, en *Trace. Travaux et recherches dans les Amériques du Centre*, México, Centre d’Etudes Mexicaines et Centraméricaines, núm. 10, 1986
- Broda, Johanna, “Las fiestas de los dioses de la lluvia”, en *Revista Española de Antropología Americana*, núm. 6, 1971.
- Broda, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, UNAM/Universidad de Puebla/ INAH, 2001.
- Carrasco, Pedro, *Los otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos de habla otomiana*, México, UNAM/INAH, 1962.
- Colección de documentos para la historia de México*, Joaquín García Icazbalceta (ed.), México, Porrúa, 1971.
- Eliade, Mircea, *Imágenes y símbolos*, Madrid, Taurus, 1992.
- Florescano, Enrique, *Historia de las historias de la nación mexicana*, México, Taurus, 2002.
- , *Tratado de historia de las religiones*, México, Era, 1992.
- García Castro, René, *Indios, territorio y poder en la provincia matlatzinca. La negociación del espacio político de los pueblos otomianos, siglos XV, XVI*, Toluca, El Colegio Mexiquense/INAH/CIESAS, 1999.
- Gerhard, Peter, “Las congregaciones de indios en la Nueva España antes de 1570”, en *Historia Mexicana*, vol. XXVI, núm. 3, México, El Colegio de México, 1977.
- Jarquín, María Teresa, *Formación y desarrollo de un pueblo novohispano: Metepec en el Valle de Toluca*, Toluca, El Colegio Mexiquense/H. Ayuntamiento de Metepec, 1990.
- Lebrón y Cuervo, Joseph, *Apología Jurídica de los Derechos que Tiene el Señor Conde de Santiago del Pueblo de Calimaya....Para Recibir Tributos del Mismo Pueblo y sus Anexos, Contra la Parte del Real Fisco y la del Señor Duque de Terranova*, México, Imprenta Madrileña, 1779.
- Libro de las tasaciones de los pueblos de la Nueva España*, Francisco González de Cossío (pról.), México, AGN, 1952.

- Loera Chávez y Peniche, Margarita, *Calimaya y Tepemaxalco. Tenencia y transmisión hereditaria de la tierra en dos comunidades indígenas. Época colonial*, México, INAH, 1977.
- , “El monumento arquitectónico como testimonio histórico”, tesis de doctorado en Historia, México, Universidad Iberoamericana, 1992.
- , “Cambios y continuidades a lo largo de una historia pueblerina”, en *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, año 1, núm. 4, octubre de 1993.
- Lockhart, James, *The Nahuas after the conquest. A social and cultural history of the indians of Central Mexico sixteenth through eighteenth centuries*, Stanford, Stanford University Press, 1992.
- López-Austin, Alfredo, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE, 1994.
- Maruri, María Elena, “Toponimia Techialoyan. Un intento de reconstrucción histórico geográfica de San Martín Ocoyoacac, San Antonio Techialoyan y San Pedro Totolpepec en la región oriental del valle de Toluca (siglos XVI-XVII)”, tesis de Etnohistoria, México, ENAH, 1997.
- , “Simbolismo acuático y cosmovisión en las prácticas religiosas. Una interpretación del modo de vida lacustre como supervivencia cultural en San Antonio la Isla, Estado de México”, tesis de Maestría en Antropología Social, México, CIESAS, 2001.
- Maza, Francisco de la, “El tlalocan pagano de Teotihuacan y el tlalocan cristiano de Tonantzintla”, en *Anales de Antropología*, México, 1951.
- Menegus Bornemann, Margarita, *Del señorío indígena a la República de Indios. El caso de Toluca, 1500-1600*, México, Conaculta, 1994.
- Mendieta, Jerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, México, Chávez Hayhoe, 1945.
- Réau, Marie Thérèse, *Portadas franciscanas. La decoración exterior de las iglesias de México en el siglo XVIII: Regiones de Texcoco, Toluca, Tepalcingo y Sierra Gorda*, Toluca, Gobierno del Estado de México/El Colegio Mexiquense/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1991.
- Ruiz, Medrano, Ethelia, “El cerro y la iglesia: la figura cosmológica del altépetl oztotl”, en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, núm. 86, vol. 22, México, El Colegio de Michoacán, 2001.
- Sahagún, Bernardino fray, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa, 1951.
- Serna, Jacinto de la, *Idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes*, México, Imprenta del Museo Nacional, 1892.
- Wake, Eleanor, “El altépetl cristiano: percepción indígena de las iglesias en México, siglo XVI”, en Vega Sosa, Constanza (coord.), *Códices y documentos sobre México*, México, INAH, 2000.