

Ritual de montaña de origen mesoamericano, en letras del siglo XVII

Margarita Loera

Los objetivos

En estas páginas vamos a hablar de una pieza literaria que fue escrita en la segunda mitad del siglo XVII. Forma parte de un conjunto documental del que en primera instancia podría pensarse que era parte de un género de escritura muy usado en la segunda mitad de aquel siglo y al que se ha denominado “relaciones de fiesta”,¹ en tanto que sus autores las clasifican en sus títulos, escritos en español, como loas, loas satíricas, encomios, favores poéticos, elogios, versos gloriosos, encomios mixtos o xacaras. No obstante, después de los encabezados el

resto de los discursos acusan haber sido hechos por indígenas de la región chalca-amaqueme, y presentan un tono metafórico redactado en lengua náhuatl. Es decir, su contenido no parece corresponder con lo que se ofrece en los títulos en español.

Dicho conjunto documental indica que las piezas literarias fueron recitadas y/o teatralizadas en los templos católicos de un corredor geográfico que va desde Tlalmanalco, Estado de México, hasta Tlayacapan, en la actualidad estado de Morelos.² Estos poblados están ubicados al pie de los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl. Los documentos se localizan en el Museo Nacional de Antropología e Historia, entre los papeles microfilmados que fueron fotografiados por Francisco del Paso y Troncoso en su misión por Europa.³ Se trata concretamente de un conjunto de 20 escritos que corresponden

¹ Dalmasio Rodríguez Hernández, *Texto y fiesta en la literatura novohispana*, México, UNAM/Conaculta, 1998. Se trata de textos que generalmente eran hechos por españoles o criollos, para leerse o teatralizarse, por encargo de alguna autoridad civil o eclesiástica. En nuestro territorio, a diferencia de España, en su gran mayoría se perdieron debido a que no eran publicados, y se sabe más de ellos por crónicas o menciones; la mayor parte de los que se conocen tienen problemas de autoría porque era costumbre el copiarlos o reproducirlos. Se sabe muy poco sobre este tipo de textos escritos por indios, pero sobre literatura indígena en general nos hablan varios autores. Desde luego Ángel María Garibay, *Literatura náhuatl*, México, Porrúa, 1953; Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, México, Jus, 1947; Fernando Horcasitas Pimentel, “Piezas teatrales en lengua náhuatl. Bibliografía descriptiva”, en *Boletín Bibliográfico de Antropología*, vol. XI, 1949.

² Este ensayo es parte de un trabajo más amplio que está registrado en la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia y del Proyecto Eje Conservación del Patrimonio Cultural y Ecológico en los Volcanes, de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Los primeros resultados han sido recientemente publicados en Margarita Loera Chávez y Peniche, *Flor de volcanes. Sor Juana Inés de la Cruz: vida y obra en la región donde nació*, México, ENAH-INAH/Conaculta, 2011.

³ *Francisco del Paso y Troncoso: su misión en Europa 1892-1916* (ed. facs.; investigación, notas e introd. de Silvio

al manuscrito 303 de la colección Goupil de manuscritos mexicanos de la Biblioteca Nacional de París. El copista fue Antonio Pérez de la Fuente, quien realizó el trabajo no bajo supervisión religiosa católica, sino a solicitud del cacique indio de Tlayacapan; el conjunto documental lleva el título de *Mercurio Económico [...] al Santísimo Sacramento*, pero en realidad son 20 textos en lengua mexicana dirigidos a diversos asuntos. En estas páginas vamos a revisar la segunda pieza, cuyo título —a diferencia del resto de su contenido, que está en náhuatl— está en español y dice así: “En el año de 1686 en Amecameca recitó esta loa Don Sebastian Constantino, hoy gobernador, y entonces niño, a la Santísima Virgen”. Suponemos en principio que puede tratarse de la Virgen de la Asunción, patrona de la parroquia de Amecameca, cuya festividad se realiza los días 15 de agosto de cada año. Es decir, justamente en la época en que en el calendario agrícola se celebra la recolección de las primeras cosechas. Lo interesante es que al traducir el documento⁴ pudimos observar que hay una identificación de la virgen con el volcán Iztaccíhuatl, al que se le confiere la categoría de deidad femenina. El hecho de que el título esté en español nos acusa de antemano el tono de difrasismo que caracteriza a la pieza literaria. Si se anotaba que era una loa a la virgen en lengua hispana, obvio que quienes no conocían el náhuatl jamás podrían suponer que en realidad se hacía un elogio al Iztaccíhuatl y que el contenido parece esconder un ritual a los volcanes, tanto al Iztaccíhuatl como al Popocatepetl, a los que se mira desde el poblado de Amecameca, ubicado en territorio que hoy es parte del Estado de México. Se trata de un discurso difícil, cuya traducción hay que leer con cuidado para captar el trasfondo.

Se trata, por tanto, de una fuente de conocimiento novedosa para la etnohistoria porque se

Zavala), México, Instituto de Estudios y Documentos Históricos, A. C./Claustro de Sor Juana, 1980, pp. 41-42.

⁴ Esto se logró gracias al apoyo, y al dominio de la lengua náhuatl de la maestra María Elena Maruri.

devela en ella una particular cosmovisión,⁵ impregnada hasta la actualidad en los rituales de aquella región en que se venera a la montaña y se busca la regulación de los ciclos del agua y, por ende, de la vida agrícola y de la naturaleza en general. Esos rituales se realizan todavía encubiertos en el calendario religioso católico, como al parecer se hacía ya desde la época en que se ubica nuestro registro histórico en estudio.

Ahora bien, hasta donde se sabe, la costumbre de elaborar las “relaciones de fiesta” era algo natural que se solicitaba a escritores criollos y españoles, pero se sabe poco sobre que fueran pedidos a indios.⁶ En el caso de nuestros documentos, los textos pudieron haber sido requeridos por autoridades religiosas locales a indios nobles que estudiaban en las escuelas conventuales, pero quienes pidieron su reproducción eran caciques indios cuya intención era efectuar las representaciones en diferentes poblados. Todo parecería indicar que los indios estaban copiando la costumbre de la sociedad dominante al solicitar reescribirlos. Sin embargo, no sabemos de otras zonas donde haya ocurrido algo similar. Inclusive en esa misma región tal costumbre, según hemos encontrado en otros documentos de épocas posteriores,⁷ fue perseguida por el Tribunal de la Santa Inquisición. Esto independientemente de que los delitos indios no eran juzgados por esta

⁵ Johanna Broda define para la época prehispánica el concepto de cosmovisión de la siguiente manera: “es la visión estructurada en la cual los antiguos mesoamericanos combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que vivían [...] el fundamento de la cosmovisión en el medio ambiente y su interacción constante con él, también le daba legitimidad a la religión prehispánica, ya que situaba la vida del hombre en el cosmos y la vinculaba con los fenómenos de la naturaleza de los cuales la sociedad era altamente dependiente”; Johanna Broda, “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupome, *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, UNAM, 1999, pp. 462-491.

⁶ Usamos el término indio en este trabajo en forma mayoritaria respecto al término indígena, en virtud de que en el periodo virreinal se llamaba indio a ese sector de la población novohispana.

⁷ Archivo General de la Nación (AGN), Inquisición, vol. 1072, exp.10, f. 194.

instancia, lo cual nos hace resaltar la idea de que se trata de una rareza documental. En un documento inquisitorial de la segunda mitad del siglo XVIII⁸ se habla de que en la zona se solía hacer estos textos en las escuelas, sin la debida autorización española. Se dice que los indios escondían las copias y los originales de esas “relaciones de fiesta”; hablan de que su contenido era ensayado antes de las fiestas religiosas por miembros de la comunidad india, y que lo hacían en forma clandestina a altas horas de la noche, para no ser descubiertos por las autoridades religiosas. Por lo que se infiere de este documento, se dice que no eran textos escritos por españoles, sino por indios caciques y principales.⁹

El 12 de abril (1768) se remitió al Santo Oficio un paquete con los documentos de sus pesquisas; en nota adjunta afirma que en el pueblo de Ozumba se colectaron dos cuadernos, y diez y seis papeles sueltos. En el pueblo de, Mecameca tres cuadernos y un papel suelto, en que está escrita la sentencia de Poncio Pilatos, de los cuales de conservan en el Archivo General de la Nación sólo cuatro cuadernos, pero no todos en relación directa con ellas. En cuanto a su obligación de avisar acerca de otras representaciones, el comisario dijo que estas se efectuaban en Cuautla de Amilpas y Yautepec, en castellano, y en Xochimilco, y el curato de Yecapixtla, en lengua mexicana.¹⁰

Como puede verse, se trata del corredor de Tlalmanalco hacia Morelos, incluyendo Cuautla, que era parte de la región que comprendía o estaba en estrecha relación con la zona chalca-amaqueme, de donde también procede el conjunto que alberga el documento del siglo XVII que es materia de nuestro análisis. Sin embargo, algo que llamó la atención en este texto es que uno de los interrogados por la inquisición asegu-

ró que el origen de todos estos papeles estaba en Amecameca. Esto puede significar que allí había una escuela de indios principales de importancia o que los caciques de allí, por alguna razón —posiblemente de carácter ritual, ya que ahí está la entrada principal y más accesible a los volcanes—, tuvieran cierta rectoría sobre los demás poblados en que también se practicaba (y se practica) el culto a los mismos. También se devela en el texto la relación entre los indios caciques y principales y los encargados de llevar a cabo los rituales, asunto del que hablaremos nuevamente, cuando se realice el análisis del documento con el objeto de responder a las siguientes cuestiones: ¿qué hay detrás de un texto escrito en náhuatl en el que se identifica a la virgen de Amecameca con el volcán Iztaccíhuatl, cuando su título en español intenta certificar que se trata de una loa a la deidad católica?

Proponemos que en realidad se trata de la parte oral de un ritual de alta montaña, que no es una forma nítida de la cosmovisión mesoamericana en este plano, sino la expresión concreta de creencias indias correspondientes al siglo XVII. Hay en ellas fuertes reminiscencias de carácter prehispánico, pero enclavadas en el discurso católico. Se trata también de un texto híbrido en lengua náhuatl, pero escrito en alfabeto latino.

Proponemos, por último, que a partir del discurso expresado en el documento de análisis se esboza una geografía sagrada o un paisaje ritual construido desde el ancestral poblado de Amecameca (lugar de los linajes del agua), cuya historia siempre ha estado ligada a los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl y al simbólico cerro Amaqueme, desde el virreinato el Sacromonte, sitio donde desde la antigüedad más remota sus habitantes han venerado al agua, con el objeto de solicitar el equilibrio de la vida en general, del espacio natural y, por ende, los beneficios para la agricultura.

Mirando los volcanes desde Amecameca

Un breve acercamiento a la historia de Amecameca lleva de inmediato a considerar al Sacro-

⁸ *Idem.*

⁹ *Idem*

¹⁰ Juan Leyva, *La Pasión de Ozumba. El teatro tradicional en el siglo XVIII novohispano*, México, UNAM, 2001, pp. 15-16. Un traslado de estos textos se localiza en AGN, Inquisición, vol. 1182, exp. 7.



monte, ya que incluso el nombre del poblado proviene del hecho de que este cerro, antes de la llegada de los españoles, era reconocido como el Amaqueme. Si algo define esa pequeña montaña es que sus límites trascienden en mucho su geografía. Así lo muestran los estudios de arqueoastronomía¹¹ y el hecho de que desde ahí se domina el paisaje, tanto desde el punto de vista profano (distribución del agua y tierras sobre todo) como sagrado (los sitios donde se hacían y se hacen los rituales de solicitud de lluvias en los volcanes), de ahí la importancia histórica de Amecameca.

En el año 1262, cuando llegaron los chichimecas totolimpanecas a Amecameca, Chimalpahin cuenta la importancia que ya tenía el lugar con sus antiguos habitantes: “[...] nadie osaba burlarse de esta ciudad de Amecameca Chalco; nadie se alzaba contra ella, no se le enfrentaba ninguno de sus enemigos, sabedores de su fama y gloria”.¹² En relación con las primeras ocupaciones del cerro Chalchimomozqui (el Sacromonte) hace extensa insistencia en su relación ritual ligada con el agua, y por ende con la montaña.

[...] y mientras venían de camino se detuvieron junto a las montañas más altas que encontraron, pues tenían por sabido que el paraíso terrenal se encontraba situado sobre una alta montaña.

[...] Cuando llegaron a la vista de las dos montañas grandes, el Iztactépetl y Popocatépetl, se asentaron sobre un cerrito que quedaba frente a las montañas grandes. En la cumbre del cerrito al que llegaron, vieron que brotaba una fuente, creada allí por Dios nuestro señor. Y en seguida los dichos olmecas xicalancas xochtecas quiyahuztecas cocolocas tomaron por diosa a aquella fuente, y así le construyeron un templo, en cuyo interior quedó el manantial: y toma-

ron por diosa a esta fuente quizá porque los antiguos al agua en su conjunto la llamaban Chalchihmatlálatl. Y porque así llamaban al agua, de allí tomaron el nombre de Chalchihmomoztli que dieron al cerrito; como si dijeran que el cerrito era el altar sobre el cual estaba el agua, es decir, Chalchihmatlálatl. Por esa razón dieron al cerrito el nombre de Chalchihmomoztli; y por eso (también) los dichos olmecas xicalancas xochtecas quiyahuiztecas cocolocas allí hacían sus penitencias y sus devociones. Dieron asimismo al sitio en que se asentaron el otro nombre de Tamoanchan; como si dijeran: “aquí está nuestra casa verdadera, el paraíso terrenal”.¹³

En otra traducción, el mismo Chimalpahin hace énfasis, ya desde entonces, a la diosa Chalchihmtlicue (deidad del agua “la de la falda de jadeíta”) y a las actividades de la gente del lugar para manejar desde el ritual las lluvias y en general los fenómenos de la naturaleza:

Allá en la misma región, en la cima del monte hoy llamado Amaqueme, existía el ara y adoratorio que llamaban Chalchimomozco [altar de la diosa Chalchihmtlicue], porque allí era adorada y reverenciada el agua [...] Estas gentes muy perversas eran dadas a las artes de la brujería; eran magos que podían tomar a voluntad aspectos de fieras y bestias. También eran brujos llovedizos que podían tomar a voluntad la lluvia.¹⁴

El sitio conservó ese carácter en forma nítida hasta la llegada de los chichimecas totolimpanecas (1262). Allí realizaron una serie de rituales a su dios titular Mixcóatl, el dios de la caza, incapaz de hacer llover, por lo que hubo una sequía hasta que un ave blanca les indicó cuáles eran las prácticas para lograr el control de la lluvia y

¹¹ Véase, por ejemplo, Ismael Arturo Montero, “Apuntes arqueológicos para Amecameca y alrededores”, en Margarita Loera y Ricardo Cabrera (coords.), *Moradas de Tlaloc*, México, Conaculta/ENAH-INAH 2011, pp. 59-83.

¹² Domingo Chimalpahin, *Las Ocho Relaciones y el Memorial de Culhuacan* (paleografía y trad. de Rafael Tena), 2 tt., México, Conaculta, 1998.

¹³ *Ibidem*, t. I, pp. 137-139.

¹⁴ Domingo Chimalpahin, *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan* (trad. de Silvia Rendón), México, FCE, 1965, pp. 76-77.

los temporales. Así se cuenta que se pusieron a pintar envoltorios o tiras a manera de vestimenta (*queme*) con papeles (*amatl*) para hacer los ritos a las deidades y que entonces sí pudieron tomar el lugar, y a partir de ese momento se le nombró al cerrito Amaqueme en lugar de Chalchihmomozco. El guajolote, no obstante, por contextos calendáricos se sintetiza en chalchihhtotolin y aparece en la *Historia chichimeca* con el espejo en la nuca evocando al dios Tezcatlipoca.¹⁵

Hubo, en consecuencia, una sustitución del grupo dominante, pero la deidad sintetizó la cosmovisión mesoamericana en relación con los cerros, el equilibrio de las fuerzas ígneas y acuáticas y la representación en el contexto del ciclo ritual y de la naturaleza, al que ayudaban distintas deidades como Tláloc, Chalchihhtlicue, Quetzalcóatl y, de una forma particular desde el cerro Amaqueme, Tezcatlipoca y sus deidades afines como Xipe Totec, “el cambio de la piel de la tierra o el desollado”. Ellas regulaban la región en todos los órdenes. Desde el cerro incluso se seleccionaron los espacios de ubicación de los otros grupos étnicos, como fue el caso de los tlayotlaca, a cuyo señor Cuauhitzatzin, en penitencia desde el cerrillo, le fue indicado el lugar donde debía edificarse el recinto de su deidad Nauhyoteuhtli (señor de los cuatro rumbos), sobre un manantial donde se fundó la población de Tzacualtitlan Tenanco Amacamecan.¹⁶ O sea, el dominio ritual, político y de control del espacio se daba desde el cerro Amaqueme, y el grupo que controlaba su cima tenía el control regional. Para 1462 se dice que para que los mexicas dominaran la zona hubo necesidad de quemar la “casa del brujo” que allí habitaba. Después de la conquista mexica hubo migraciones de algunos linajes locales, pero no de los rituales y de la deidad imperante en el Amaqueme, es decir Tezcatlipoca, sintetizando en la figura del guajolote también a las deidades acuáticas (*chalchihhtotolin*).

¹⁵ Paul Kirchhoff, Lina Odena y Luis Reyes García, *Historia tolteca chichimeca*, México, INAH, 1976, p. 178.

¹⁶ Domingo Chimalpahin, *op. cit.*, 1965, p. 53

Conviene aquí resaltar dos aspectos que son fundamentales para el análisis posterior. En primer lugar, la práctica ancestral de los rituales al agua y la importancia de los *chalchihuitl* en ellos. Es decir, las piedras preciosas color verde como jades, turquesas y esmeraldas. “Nadie tenía derecho a usar la turquesa, debía ser destinada a siempre a los dioses”.¹⁷ En realidad el color verde era sagrado y representaba a la piel de la tierra Cipactli, costra terrestre, naturaleza del monte, color del agua. Por eso a Tláloc se le llamaba también In Tlacatl Xoxouhqui, “el señor verde” o simplemente Xoxouhqui “el verde”, y verde era el color de su morada o paraíso, el Tlalolcan, porque todo lo que florece es de color verde y está representado por el *chalchihuitl* o piedra verde. Incluso uno de los ornamentos de Tláloc es un collar de piedras verdes, y la deidad femenina que le acompaña, Chalchihhtlicue, es la de la falda de jade o de color turquesa. Así, cuando en los rituales se solicitaban las aguas para dar vida a los ciclos de la agricultura y de toda la vida de la naturaleza en general, entre más piedras verdes se ofrendaran a las deidades, mayores eran los beneficios que de ellas podría esperarse.¹⁸

Ahora bien, a la llegada de los españoles Amecameca estaba dividida en cinco parcialidades y Chimalpahin nos lo describe de la siguiente manera:

Ya se dijo que esta única ciudad estaba dividida y constaba de cinco parcialidades o tlayacatl, los cuales eran cabeceras o sedes de gobierno; al frente el primer tlayacatl, que era como la cúspide la ciudad, la primera sede de gobierno se hallaba en el gran tecpan de Iztlacoauhcan Chalchihmomozco, al cual desde un principio llamaron [también] Totolimpan Amequemecan; el segundo tlayacatl, que era como una segunda cúspide de la ciudad, la segunda sede de

¹⁷ Cita de Sahagún en Rémi Siméon, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Siglo XXI, 1997, p. 492.

¹⁸ José Contel, “Tlaloc, el cerro, la olla y el Chalchihuitl. Una interpretación de la lámina 25 del Códice Borbónico”, en *Itinerarios, Revista de Estudios Lingüísticos, Literarios, Históricos y Antropológicos*, vol. 8, 2008.

gobierno se hallaba en el otro gran tecpan de Tzacualtitlan de los toltecas Tenanco Chiconcohuac; el tercer tlayacatl la tercera sede de gobierno se hallaba en Tecuanipan; el cuarto tlayacatl la cuarta sede de gobierno se hallaba en Panohuayan; y el quinto tlayacatl, la quinta sede de gobierno se hallaba en Tlailotlacan. Las cinco parcialidades recién mencionadas están juntas, no se hallan muy apartadas unas de otras; los cinco tlayacatl o tlatocayotl en que esta divida la ciudad constituye una unidad; por eso las cinco parcialidades reunidas llevan un solo nombre, el de Chalchiuhmomozcó Amaquemecan, el famoso y glorioso Totolimpan¹⁹ en la falda de los montes y las nieves, en el nombrado Xalliquehuac en la explanada de flores y niebla en la mansión de la codorniz blanca donde se enrosca la serpiente en la mansión de los ocelotes, en Tamohuanchan Xochitlicacan.²⁰

La gran actividad ritual que había en la región, en especial en el Amaqueme, y los constantes conflictos entre los barrios llamaron seriamente la atención de los españoles, quienes —por las características geográficas del lugar, de las que ya antes hablamos— requerían de especial manera su control. Muy pronto conquistadores, evangelizadores y autoridades políticas estuvieron allí con radical interés. En 1525 se dice que hubo una quema de templos en Amecameca y fray Martín de Valencia, dirigente de los primeros doce franciscanos que llegaron a continente americano, escogió el cerro Amaqueme como sitio preferido de sus oraciones y penitencias.

Para poder tomar la cima del Amaqueme fue necesaria obviamente una alianza con los caciques locales, quienes se estaban reinstalando después de la conquista mexicana de la zona, cuando se logró la conquista hispana. Dos figuras resaltaron en este proceso: Quetzalmaz de

Iztlacoahuacan, quien al ser bautizado tomó el nombre de Tomás de San Martín, y su hermano Tecuanxayaca (bautizado como Juan de Sandoval) de Tlailotlan-Teohuacan. Ellos tomaron durante la primera etapa del virreinato el mando de los cinco barrios de Amecameca (los dos mencionados más Tzacualtitlan y Panohuayan, donde en ese tiempo había indefinición de los linajes dirigentes, y Tecuanipan, que estuvo a cargo de los dos hermanos por 21 años). Chimalpahin cuenta que Tomás y Juan vivieron siempre en rivalidad.²¹

Fray Martín de Valencia tuvo profunda amistad con Tomás de San Martín, quien tenía su residencia palaciega y templo sobre la cima del cerro Amaqueme, allí logró evangelizarlo y edificó en su cumbre un templo a santo Tomás. De aquí el nombre del cacique, Tomás de San Martín. Sobre la construcción del templo, Pierre Ragon anota lo siguiente:

[...] poco después de su llegada, los cristianos se interesaron por el sitio. En primer lugar los franciscanos, que dedicaron allí una capilla a santo Tomás. Parece ser que la erección de ese santuario data de 1530 y que de hecho la efectuó fray Martín de Valencia. El padre de la misión franciscana lo habrá hecho construir sobre el emplazamiento mismo del antiguo altar de Chalchiuhtlicue, un promontorio pedregoso próximo a la cúspide conocida con el nombre de Texcalco o de Texcalyacac.²²

El hecho resulta interesante porque, lejos de haber una sustitución o una erradicación religiosa, se estaba eligiendo una nueva advocación determinada por la naturaleza del culto anterior, tanto en el sentido calendárico de sus rituales como de algunas advocaciones análogas.

La fiesta de santo Tomás (de las Indias) tiene lugar el 21 de diciembre. Esta fecha del

¹⁹ En el Mapa de Cuauhtinchan se ilustró un cerro con el topónimo de un guajolote, éste fue situado frente a la Iztaccihuatl, algunos investigadores han asociado la imagen con una representación de Chalchiuhmomozcó.

²⁰ Domingo Chimalpahin, *op. cit.*, 1998, t. II, p. 275.

²¹ *Ibidem*, p. 250.

²² Pierre Ragon, "La colonización de lo sagrado. La historia del Sacromonte de Amecameca", en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, núm. 75, 1998, p. 285.



calendario juliano corresponde, probablemente, para el año 1531, al catorceavo día de Atemoztli, el decimosexto mes del calendario náhuatl en vigor en Amecameca. Ahora bien, sabemos por fray Bernardino de Sahagún que en el curso del mes de Atemoztli varias series de ritos se consumaban a fin de preparar la ulterior llegada de la lluvia. Así en particular, llegados a la fiesta, que celebraban el último día del mes, cortaban tiras de papel y atábanlas a unos varenales desde abajo hasta arriba, e hincábanlos en los patios de sus casas.

En ese momento confeccionaban dos figuras que personalizaban las montañas asociadas con la lluvia. Modeladas a base de una pasta alimenticia a base de amaranto y de maíz, se les vestía con papeles pintados y se las colocaba delante de las perchas dispuestas en los patios.²³

Por otro lado, santo Tomás Apóstol (a quien se celebraba el 21 de diciembre) era un santo de reverdecimiento, perfecta identificación con la deidad Chalchiuhtlicue; y por si fuera poco, los estudios de arqueoastronomía en el sitio comprueban que el 21 de diciembre la cima del Amaqueme queda en alineación con sitios importantes de los volcanes desde el punto de vista sagrado.²⁴ La importancia de este asunto es de tal magnitud que, si bien a los ojos del hombre occidental Amecameca ha conservado su traza arquitectónica urbana (a la manera castellana “de tablero de ajedrez”) hasta tiempos muy recientes, su construcción hecha por los indios en el siglo XVI, fue con una orientación astronómica relacionada con el solsticio de invierno (21 de diciembre).

Al morir fray Martín de Valencia, se construyó y difundió toda una leyenda, en la que a partir de sus milagros logró sintetizar aspectos definitorios tanto de la cosmovisión católica,

que se estaba imponiendo a partir de la evangelización, como de la mesoamericana, particularmente la que definía las características de aquella región ligada al culto de los volcanes. Cuando esta síntesis fue adoptada por españoles e indios, hacia 1583, sobre la cima del Amaqueme fue colocado el santuario al Cristo o Señor del Sacromonte. Entonces el nombre del cerrillo cambió nuevamente, para adoptar este último apelativo.

Según la tradición recogida oralmente y en muchos escritos difundidos en la historia posterior,²⁵ fray Martín de Valencia, además de sus severas penitencias en el cerro del Sacromonte, poseía una enorme habilidad para hacer llover —desde luego, invocando la cruz cristiana—, tal como lo hacen hoy los graniceros y/o trabajadores del tiempo regionales, y que en el centro de cada uno de sus templos, en especial los de la montaña, tienen colocada una cruz pintada de azul, que recuerda la ofrenda de las turquesas y jades en los antiguos rituales.²⁶ Sobre su muerte existe una interesante narrativa: se dice que su cuerpo permaneció incorrupto en Tlalmanalco y que después de tal milagro desapareció. A cambio de esta pérdida quedaron unas reliquias conformadas por una casulla de piel de conejo, un *ixtle* o cuchillo de obsidiana (elementos que evocan a Mixcóatl, dios de la caza, traído al lugar por los totolimpanecas), un misal y sus silicios. Todos ellos fueron guardados cautelosamente por los indios de Amecameca, en un bulto que recordaba la manera como se guardaban las reliquias que simbolizaban el origen de un linaje en la etapa prehispánica. Éstas solían cargarse durante sus peregrinaciones y colocarse en los recintos sagrados donde

²³ *Ibidem*, p. 287.

²⁴ Ismael Arturo Montero, “Apuntes arqueológicos...”, ed. cit.; María de Lourdes Camacho y Fernando Mondragón Nava, “Un lugar místico en medio de los volcanes en Amecameca”, tesis de licenciatura en Arqueología, México, ENAH-INAH, 1998.

²⁵ *Historia del Señor del Sacromonte*, copia fiel del original realizada por el presbítero de Amecameca Juan Martínez Medina, México, Parroquia de Amecameca, 2003.

²⁶ Véase, entre otras obras, Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, Conaculta-INAH/UNAM, 2001; Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.), *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas en Mesoamérica*, México, El Colegio de México/UNAM, 1997.



se adoraba su deidad específica, después de elegirse el sitio donde habían de residir.²⁷

Se cuenta que en el mes de mayo de 1582 la capilla de Santo Tomás en el Sacromonte se cayó debido a un temblor, entonces se edificó un nuevo santuario y en el interior de la cueva donde brotaba el manantial se puso la imagen recostada de un Cristo, y desde entonces la advocación fue el Santo Entierro. Ya para entonces el convento del lugar estaba en manos de los frailes dominicos, a quienes los franciscanos heredaron la parroquia y la Virgen de la Asunción quedó como patrona de la localidad. Se cuenta que entonces el vicario Juan Páez se enteró de que por un espacio de cincuenta años los indios habían escondido las reliquias del prior de los franciscanos, fray Martín de Valencia, envueltas en un bulto. Determinó entonces colocarlas al pie de la caja donde estaba ya el Santo Entierro, en la cueva del cerro Amaqueme. Se sabe que la construcción del nuevo templo fue apoyada por varios caciques de la localidad y que entre ellos destacó el de Panoaya, quien gracias a los apoyos y relaciones con los españoles empezó a poner su autoridad encima de los otros indios principales. Sin embargo, en Amecameca los puestos de la república de indios fueron rotados, al igual que los de las cofradías y otros cargos religiosos, entre descendientes de aquellos primeros caciques reconocidos por los españoles en el siglo XVI, pero que de una u otra forma conservaban relación con los ancestrales linajes prehispánicos.

Los sucesos del santo fray Martín de Valencia se difundieron de tal forma que el santuario al Señor del Sacromonte se fue transformando en uno de los cuatro más importantes del centro de México, junto con el de Chalma, los Remedios y Guadalupe. Al igual que en estos tres últimos, lo que explica la nutrida devoción es la síntesis de simbolismos culturales que nutren

las cosmovisiones indígena y católica, de donde se desprende la explicación de las formas sincréticas tan llenas de colorido indígena, sin dejar el discurso de la liturgia católica. En Amecameca, en febrero de cada año el Miércoles de Ceniza, las festividades y procesiones al Señor del Sacromonte esconden, en el ruidoso fluir de las multitudes asistentes, el inicio del ciclo agrícola por un lado, y el principio de la Cuaresma católica por el otro.

Si bien las ceremonias populares de solicitud de lluvias también se llevan a cabo en las laderas de los volcanes, jamás deja de evocarse el apoyo del Señor del Sacromonte, como tampoco los llamados tiemporos o graniceros de toda la región aledaña al Iztaccíhuatl y al Popocatepetl dejan de subir a la cima del pequeño cerrillo a solicitar los favores de su advocación religiosa en pro de la bonanza de las aguas y de la vida del entorno.²⁸

En el siglo XVII, el colorido y la mezcla cultural de los rituales del Sacromonte y de los volcanes debieron haber sido mucho más vistosos, y el trasfondo de las formas indígenas mucho más evidente. Esto lo podemos constatar gracias a un documento de las postrimerías del virreinato localizado en el Archivo General de la Nación,²⁹ donde se narra cómo durante las ceremonias al Santo Entierro de Amecameca los indios —además de sus bailes y acostumbradas formas de ritual—, usaban todavía hacer las tiras de papel y los montículos de masa de amaranto. Prácticas todas ellas que de alguna forma eran apoyadas y subsidiadas por los caciques de Panoaya y los otros caciques de la región, las cuales escondían un tono sincrético donde el ritual al agua seguía siendo prioritario y los jades y las turquesas continuaban resaltando. Por eso todavía no es extraño que hoy podamos localizar textos como el que a continuación se analiza, donde se muestra que la geografía ritual coronada por los volcanes era parte fundamental de la historia del lugar.

²⁷ Pablo Escalante Gonzalbo, “El patrocinio del arte indocristiano en el siglo XVI. La Iniciativa de las autoridades indígenas en Tlaxcala y Cuauhtinchan”, en *XX Coloquio Internacional de Historia del Arte, México*, IIE-UNAM, 1997, pp. 215-235.

²⁸ Información recabada para la elaboración del libro de Ramsés Hernández y Margarita Loera, *El hongo sagrado del Popocatepetl*, México, Conaculta-ENAH-INAH, 2008.

²⁹ AGN, Criminal, vol. 71, exp. 6, ff. 167-241.



Reflexiones en torno a la “Loa a la Santísima Virgen de Amecameca”, recitada en 1686 por don Sebastián Constantino “hoy gobernador y entonces niño...”

Como ya se dijo, únicamente el título del documento está escrito en español y acusa ser una loa a la Santísima Virgen de Amecameca, el resto del texto está redactado en lengua náhuatl con un estilo metafórico. Aun cuando su lectura y análisis no son del todo sencillos, en el proceso de la siguiente reflexión iremos matizando nuestras ideas con citas del propio texto.

El ritual

Lo primero que observamos al leer el documento es que más que una loa a la virgen parece ser la parte verbal que acompaña un ritual en el que la deidad femenina a la que se invoca y ofrenda es el volcán Iztaccíhuatl: “tu eres un venado o quizá un conejo? Su mujer del nevado [...]”.³⁰ Asunto que no es de sorprender, pues desde la época prehispánica la Iztaccíhuatl es vista como una deidad. Hoy en día sigue siendo así, al menos en la región aledaña a los volcanes. De ello nos dan cuenta, para el periodo prehispánico, las crónicas del fray Diego Durán, y para la etapa contemporánea los estudios antropológicos de Julio Glockner:

La fiesta de la diosa que esta ciega gente celebraba en nombre de Iztacihuatl, que quiere decir mujer 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 misma sierra había.³¹

³⁰ “[...] timazatl, nozo titochtli? cepayauhcayo huel iciuh [...]”.

³¹ Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme*, México, Conaculta, 2002, pp. 163-166.

A su vez, Glockner señala: “Después se gira hacia el poniente, siempre sosteniendo un sahumero en lo alto [...] para invocar al Espíritu del Sacromonte que trabaja en Amecameca y al espíritu de la Volcana de la Iztaccíhuatl”.³²

Ahora bien lo que nos permite suponer que se trata de la parte verbal de un ritual es que al principio, como entrada, se hace metafóricamente una invocación al espíritu del Iztaccíhuatl a presentarse en la cima del volcán: “te cansaste en rogarle a la pequeña constelación que un día yo te baje sobre este gran humo sagrado”,³³ donde más adelante se dará la parte más importante o el clímax del ritual:

[en el cráter...] donde está el barro negro y las exhalaciones, tu subes a lo alto divinidad maravillosa, que ninguno es digno de expandirse como algo maravilloso [...] allí son enriquecidos los hombres amados y generosos por la Mujer Noble y Divina. Ahora y aquí se va calentando este amado día en un arco [quizá una cueva] donde también se reciben las pequeñas apariciones de nombre Tlazotlallotl Xotlalloqui [acaso hay aquí alguna relación con Tláloc y los tlaloques “los que dan la lluvia”], porque Tlateomatcailiztli, y ahora yo lo asiento, de esta manera amorosamente con incienso en ausencia de Huecapanoli me sosiego ante Netololqui, en donde se acarician los jades, en el sosiego de la flor, su corazón puro [...].³⁴

³² Julio Glockner, “Las puertas del Popocatepetl”, en *La montaña en el paisaje ritual*, ed. cit., p. 91.

³³ Las notas en náhuatl que de aquí en adelante incluyen una llamada de referencia son parte del documento en análisis. Esta primera cita en el texto en náhuatl dice lo siguiente: “Huel cenca otinechciahuiti in ticuicuilca meectontli cemilhuitl onimitztemo ipan inin huey teocontli [...]”.

³⁴ “[...] mahuizolonca italloni ce mahuiaca cayotzintli nepapalliuha ipotoctin timotlecahuitzinohua teoyoca tlamahuizoltic icayoc in ayac tlatli cemquizca cemmahuiloni tlachayahualotitica cenca cemmahuizollonī quix tlazoca netlamachtialízme teoxiuhltlazotlancayoquī, auh teoyoca Zuapillē axcan ca niz mototontiuuh inin tlazoilhuitzine? cenhuitoleuhca ic no yoqui ma xicmoceliliztino inin tetepitetonqui Tlazotlallotl Xotlalloqui ca in Tlateomatcatiliztli oquintlecuiltilloti ihuan axcan nictlallia yuhqui tlazoca popochtli mo Huecapanoli ixpantzinco tla onomatca Netolol-

A lo largo del evento también podemos observar distintos episodios rituales, quizá de menor relevancia del que ocurre en la cima del cráter, obviamente del Popocatepetl, aunque tampoco se especifica el nombre como en el caso del Iztaccíhuatl, aun cuando las características de ellos están bien descritas. Reproducimos a continuación otro episodio ritual:

En la Escuela donde se dicen palabras sagradas, que al menos fue a decir para bien de Teotlazoquí [quizá sacerdote que hace llover, hoy le llaman en Amecameca Tlatlazquí, graniceros o tiempers] que ahora se vanagloria. Así se va calentando amorosamente y con alegría [de] Motecahuillocayotzin [posiblemente otra entidad de la montaña] muy afamado y honrado y de tal manera se espolvorean los jades [ante] la princesa Hueyhuacatzintle que es jade sagrado de la grandeza del barro negro donde se esparce el gozo en acuerdo de Motecahuilloyotzin [...].³⁵

El padre Durán dice sobre el Popocatepetl lo siguiente: [“cerro humeador”] “A este cerro reverenciaban los indios antiguamente por el más principal cerro de todos los cerros; especialmente todos los que vivían alrededor de él y en sus faldas”.³⁶

Algo importante de señalar en el ritual es la mención repetida como lugar sagrado de la Escuela a donde van “los nobles pequeños” y se “dicen palabras sagradas”. Igualmente se repite la existencia de las cofradías y sus funcionarios, a quienes se les atribuye el “arte de pintar”; es de-

cir, en la tradición prehispánica el conocimiento y reconocimiento para registrar o escribir la historia del pueblo. A los funcionarios se les alude en náhuatl, unas veces por sus cargos y otras por su nombre. Se indica que son hombres a quienes se les otorga amplio reconocimiento y se les atribuye el poder de ofrendar y hacer contacto con entidades sagradas, tanto de origen prehispánico como católico, mediante el ritual:

[...] en presencia de los corazones que están aquí y ahora [...] entre tanto nosotros alcanzamos a Hueycatilliuhytzin, nuestros ídolos de jade, y sus protectores el honorable rector el afamado Don Antonio, el agraciado Faustino y la riqueza del mayordomo Don Sebastián Tlanexyoqui cuyo nombre Santiago. Que tengan muchos años de grandeza que se lo merecen, fortaleciendo la prosperidad de todos los cofrades, de estos llamados Tlateomatcayotzin. Uno de los discípulos va sacudiendo flores y adornos de jade por su bien, mientras hoy en el jardín que en este día se hace [tal vez la ofrenda de flores y verduras]. Los collares de jades y que en todas partes se regocijan y los llamo a todos con humildad [...].³⁷

La existencia de fuertes elementos de la religiosidad y la cosmovisión prehispánica y su relación con la montaña queda claramente expresada en lo hasta aquí expuesto. Ello explica la sobrevivencia de esos elementos, obviamente resistentes a los cambios temporales, y en nuestros días aún se aprecian en los rituales a la montaña que se realizan en los alrededores de

quí campa chalchihpepetlaní in tla teomatca tle xochtli t[ll] ecuiltlloyotilizqui [...].

³⁵ “Yn cayo in Escuela ce teõtohualloca tlatolli ma cel yehuatl no conito ca huel cenca Teotlazoquí axcan ca timallolizpan on Motlazocatotontíuh in papaquillotiliztli Motecahuillocayotzin mahuizolonilcatille ca yuhqui onhualchalchihmoloni (Zuapil Hueyhuacatzintle chalchihutzintli teoyeyoquí), in nepapaliuh hueycayotl necuiltonolecatotomí tla ilnamitcayotiliztli in Motecahuilloyotzin [...].”

³⁶ Fray Diego Durán, *Libro de los ritos y ceremonias en las fiestas de los dioses y celebración de ellas* (ed. de Ángel María Garibay), México, Porrúa, 1967, t. I, cap. XVIII, pp. 163-165.

³⁷ “Yncayo centla ixyollotin ma oncahua nican maxcan in nepapaltlatzontzontin oquic tictomecehuiá inin Hueycatilliuhytzin tochalchihuiteopatzintzin huan inhuan in ce hualloztzin in mahuiceca Rector Don Antonio ca itleyotzin Faustino quiqualnextia ca mitohua necuiltonoltzin in huantzin in Mayordomo Don Sebastián Tlanexyoqui icayo Santiago. Ma miec xihuitl in hueycayotzin quimomacehuitzinocan chicauhyotl necuiltonolqui Inca mochtin in cofrades ca inin Tlateomatcayotzin conmoxochitzetzelhuiá cen netlamachtilloyoqui ma onhualtlaqualnexti[li] in chalchihuitl ica in itlazoqualnezcayo oquic axcan onxoxochiti inin ilhuitl ca axcan chihualo ma no [...].”

Amecameca y de otros poblados aledaños a los volcanes.³⁸ Sin embargo, el contexto histórico del siglo XVII es claro a lo largo del discurso con igual énfasis. Nos interesa resaltar en este sentido algunos aspectos.

En primer lugar, la mezcla de deidades católicas y de ascendencia mesoamericana es muy obvia, y sobre todo la actitud de imprimir características de unas en las otras. Por ejemplo, en alguna alusión a los volcanes se les menciona como “Dios: Hombre respetable y mujer noble sagrada”,³⁹ que también podría interpretarse como una referencia al dios católico, acaso Cristo y la virgen. O “La mujer noble Hueyhuacatzintle, jade divino, que te trató bien el Dios Huecapanilqui, generosa mujer, jade sagrado... Madre su nombre de Dios Hijo, su jade sagrado, que te trató bien, Dios Mujer su nombre, Dios Espíritu Santo, él sólo nuestro consuelo, que te trató bien, Dios Jade divino, amada casa sagrada, su nombre Huecapanilqui, Santísima Trinidad [...]”⁴⁰

Sobre la deidad Iztaccíhuatl en la época precolombina, Stanislaw Iwaniszewski nos dice lo siguiente: “La Iztaccíhuatl es entonces la montaña que representa la idea de la Diosa Madre por un lado, la gran bodega de alimentos, por el otro y la entidad que puede curar ciertas enfermedades frías surgidas de las cuevas y manantiales”.⁴¹ En nuestro documento de análisis la identificación de la Iztaccíhuatl con otras deidades femeninas podría también sugerirnos

³⁸ Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.), *op. cit.*, 1997.

³⁹ “Dios; mahuiztlanca tlazoqui ihuan teoyoca Zuapilli”.

⁴⁰ “Zuapil Hueyhuacatzintle chalchiuhtzintli teoyeyoqui ma mitzmoizmalhuilitzino in teotl Dios Huecapanilqui Zualpiltlatlacatzintle cha[l]chiuhtzintli tlazotli ma mitzmoizmalhuilitzino Dios Hueyhuaca yehpochtli icayotzin Dios Tâtli teoyeyo necuiltonolqui ma mitzmoizmalhuilitzino Dios, cen mahuizoloni nantli icayotzin Dios Piltli iteochalchiuhcacalotzin quiz ma mitzmoizmalhuilitzino Dios cihuetzin yeyotzin teotl Espíritu Santo icel toteyollalillotzin ma mitzmoizmalhuilitzino Dios chalchiuhteoyeyoquí tlazotlanca teocaltzintli icayo in Huecapanilqui Santísima Trinidad...”

⁴¹ Stanislaw Iwaniszewski, “Y las montañas tienen género. Apuntes para el análisis de los sitios rituales en la Iztaccíhuatl y el Popocatepetl”, en *La montaña en el paisaje ritual*, ed. cit., pp. 136-137.

esta diversidad de atributos. Por ejemplo, se le evoca como “Mujer Noble y Divina”⁴² (acaso la Diosa Madre), pero también se le recuerda como a la deidad Chalchiuhtlicue (compañera de Tláloc y deidad de los mantenimientos); cuando se menciona haberla descubierto “por donde los jades se sacuden, que son la riqueza de Amecameca”,⁴³ obviamente se refiere a sitios donde hay cascadas o brotes de agua, y en dicho lugar puede ser perfectamente el manantial del Sacromonte, donde en la antigüedad estuvo su adoratorio principal en la región; o puede hacer referencia a cualquier caída de agua, río o manantial de los tantos que abundaban —y hoy todavía los hay— en las laderas de los volcanes. Su constante identificación con los jades a lo largo del texto es otra constancia de lo antes dicho. Incluso cuando se dice que “la princesa Hueyhuacatzintle, que es jade sagrado, de la grandeza del barro negro, donde se esparce el gozo en acuerdo de Motecahuelloyotzin desde el cielo dignamente están en medio de la tierra los maravillosos jades sagrados”,⁴⁴ puede sugerir una síntesis de ella con la entidad Tezcatlipoca, tal como hemos anotado que ocurre en el Sacromonte en la expresión del Chalchiuhtotolin; es decir, Tezcatlipoca, sintetizando la figura del guajolote con la deidad femenina acuática.

En segundo lugar, la mezcla de templos y sitios católicos con templos de la montaña —como podría ser el cráter o la cima del volcán—. Es posible que este ritual se haya recitado, de acuerdo con lo que en el título en español se anota, en el atrio de la parroquia de Amecameca. Nos inclinamos a pensar en ello porque en el documento del siglo XVIII mencionado al inicio del trabajo se señala esa costumbre, junto con la de ensayar los diálogos a altas horas de la noche y la de esconder los escritos de los mis-

⁴² “Teoyoca Zuapillé”.

⁴³ “Campa mochi mochalchiuhtzetzelotica in necuiltonoloyotli Amecamecayo, ipampa”.

⁴⁴ “Zuapil Hueyhuacatzintle chalchiuhtzintli teoyeyoqui, in nepapaliuh hueycayotl in nepapaliuh hueycayotl necuiltonolcatotomí tla ilnamitcayotiliztli in motecahuelloyotzin in ilhuicahuacan campa mo mahuiz[ca] cemhueycayotzin no yectlalliticzinotta chalchiuhtteotlamahuizolqui”.



mos. De ser así podríamos retomar la idea que ya hemos señalado en otros estudios, respecto a que tanto los templos prehispánicos como las iglesias de los pueblos de indios virreinales son una evocación del altépetl (cerro-agua) y su relación con el Tlalocan (paraíso de Tláloc, lugar del agua donde se encuentra el verdor, el sustento de la vida. Lugar de abastecimiento ubicado en el centro de la tierra, en el interior de la montaña).⁴⁵ Este último en nuestro documento de análisis puede estar señalado en el siguiente párrafo: “están en medio de la tierra los maravillosos jades sagrados”.⁴⁶ Lo anterior niega la posibilidad de que al mismo tiempo que se estaba llevando a cabo el ritual en el templo del poblado, otro grupo pudiera estar ritualizando en algunos puntos de los volcanes. Suponemos que de ser así, quizá en el cráter donde se solicita la presencia de la deidad Iztacihuatl como antes vimos.

Al respecto, cuando Stanislaw Iwaniszewski habla de la fusión de los cerros con las deidades pluviales,⁴⁷ recalca la costumbre prehispánica de ritualizar en dos sitios al mismo tiempo, mientras Johanna Broda anota lo siguiente: “El paisaje ritual conectaba los centros políticos, caracterizados por sus grandes templos, con lugares en el campo donde había adoratorios [...] estos santuarios resaltaban los fenómenos naturales y estaban vinculados con el culto a los cerros, las cuevas y el lago”.⁴⁸ Para los tiempos recientes nosotros hemos podido constatar esta costumbre dual en Amecameca, al realizar prácticas de campo en torno a la continuidad de culto a la montaña.

Un tercer aspecto importante de resaltar es, por un lado, la relación de quienes ejecutan el ritual con los ocupantes de puestos en las cofradías, así como la intervención de indios caciques y principales y de sus hijos pequeños, y

por el otro la mención de la escuela (seguramente conventual) como sitio de “enseñanza de palabras sagradas”⁴⁹ y de registro de historia en el “arte de pintar”.⁵⁰

Los datos anteriores ponen en evidencia dos cuestiones relevantes. Una, la intervención de los caciques y principales en la continuidad del culto a la montaña, y por ende del ciclo del agua y el de la vida del entorno —incluyendo al hombre mismo y al de la agricultura—. Dos, el que los textos se escribieron con la intención de dejar una constancia histórica de esas ancestrales costumbres, en las que el pueblo en general, como da testimonio el propio documento, era el asistente y beneficiario principal de los favores de las deidades como respuesta al ritual mismo y a las ofrendas que en el mismo se hacían: “porque es el único en el precioso resplandor de los jades, que lleva a lo alto la mitad de las flores [para] que honradamente reciba en merced de un mendrugo, como señal de Tlazotlallo; así el incienso amoroso en tu presencia lo puso de corazón limpio, de tu pueblo sosegado porque está enriquecido con [la] corona de flores con que te vanaglorian”.⁵¹

Sobre el apoyo de los caciques y principales de Amecameca a este tipo de rituales, hemos hablado ya en otros trabajos.⁵² Abrevando en la historia del lugar hemos podido constatar que hasta muy avanzado el periodo virreinal los cacicazgos y grupos de principales de los diferentes barrios se rotaban para ocupar los cargos de la república de indios, y que esta rotación se extendía a los cargos religiosos como eran los de las cofradías, cuyos ocupantes tenían una estrecha relación con los oficiantes de los rituales de

⁴⁹ “Yn cayo in Escuela ce teoitohualloca tlatolli”.

⁵⁰ “[...] cofradia campa mothua inin tlateomatcayotzin auh oquic nici onihualla auh oquic nici onihualla ma no xochicozcayoti ica in tlatlapallohualiztli [...]”.

⁵¹ “Ca centlayoqui chalchihpepetlaquilizpan hual motlecahuitzinotih yuhqui xochitlacotzintli mahuizolonca italoni xoconmocolilitzino in tetlauhtilli cotocqui ca Tlazotlallo nezcaoyotl yuhqui tlazotla popochtli mixpantzinco contlallia ica chipahuac yollotli maltepetzin tlateomatqui ca cen necuiltonolloqui on moxochicopiltia ica in mo, timalloyotzin”.

⁵² Margarita Loera Chávez y Peniche, *op. cit.*, 2011.

⁴⁵ Margarita Loera Chávez y Peniche, *Memoria india en templos cristianos*, México, INAH, 2006.

⁴⁶ “Yectlallitizcintotta chalchihpepetlamahuizolqui”.

⁴⁷ *La montaña en el paisaje ritual*, ed. cit., p. 123.

⁴⁸ Johanna Broda, “Ritos mexicas en los cerros de la cuenca: los sacrificios de niños”, en *La montaña en el paisaje ritual*, ed. cit., p. 296.



montaña. Estos últimos, si bien se decía, y aún se dice, que eran escogidos por cuestiones sobrenaturales, como el ser tocados por un rayo, no dejaban de ser miembros de los ancestrales linajes dirigentes —en lo cívico y lo sagrado— en la región. Obviamente, un factor que influyó de manera determinante en la elección de los cacicazgos, en su pervivencia y en el poder económico y político dentro de la comunidad del siglo XVI fue el grado de solidaridad que los indios tuvieron con el poder político y religioso hispano, y en un principio con los conquistadores. Éste fue claramente el caso del cacicazgo de Panoaya, por ejemplo. Éste, si bien era tal vez el menos relevante a la llegada de los españoles, en los años subsecuentes fue el que tuvo mayor poder en la zona prácticamente hasta finalizar el virreinato. Los ocupantes del cacicazgo no fueron los herederos más nítidos de los dirigentes de la etapa anterior a la conquista, pero mantenían alguna liga consanguínea con ellos. Por tanto, no es aventurado pensar en algún tipo de continuidad de estos personajes con los sacerdotes y autoridades políticas de la zona del periodo previo a la Conquista.⁵³

Ahora bien, que los caciques y principales tenían un interés fundamental en que la cosmovisión y la religión ancestral tuvieran pervivencia y continuidad escrita lo prueba el hecho de que fue el cacique de Tlayacapan quien pidió se copiara todo el *corpus* documental del que forma parte el texto que analizamos en este trabajo. Tanto el cacique como el copista, de nombre Joseph Pérez de la Fuente, eran gente de impacto en la región, junto con otros caciques, sobre todo los de Ayapango y de Panoaya, entonces parcialidades de la república de Amecameca. Antes de

⁵³ Apoyamos estas hipótesis en documentos del AGN. Véase en los índices de los diferentes ramos lo que al respecto se anota sobre el poblado de Amecameca. Información que coincide con la aportada en los libros de cofradías del Archivo Parroquial del lugar. Véase también Margarita Menegus Boreman y Rodolfo Aguirre Salvador (coords.), *El cacicazgo en la Nueva España*, México, UNAM, 2005; Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, FCE, 1991.

realizarse el traslado o copiado de los textos todos ellos fueron acusados de alborotadores en los pueblos de indios del corredor que va de Tlamanalco a Tlayacapan, por cuestiones de litigios de tierras, y también eran quienes reproducían textos como títulos primordiales y códices en los que se asentaban ancestrales derechos de territorialidad, se trataba de establecer legitimidad sobre los antiguos linajes dirigentes y hasta se hablaba de costumbres y rituales locales ancestrales.⁵⁴ Es decir, de alguna forma su tarea principal era la de consignar la historia de los pueblos indios de la región.

Al parecer su persecución no dejó fuerte impacto en ellos, pues, no obstante haber sido juzgados por la autoridad dominante, el cacique de Tlayacapan solicitó posteriormente la reproducción de los documentos que ocupan estas líneas; y es obvio que el copista Pérez de la Fuente conocía —además de la historia y la cosmovisión de los pueblos de indios de la zona— el discurso cultural de tipo español y sabía que al poner los títulos en castellano era más fácil esconder la intención del contenido en náhuatl. Incluso pensamos que, no sin un tono de cierto cinismo, al concluir la copia de los 18 primeros textos, de los que forma parte el que en estas páginas analizamos, los puso a juicio de la Santa Inquisición:

Todo lo contenido en este Mercurio Encomiástico, o furor poético sugeto a la corrección de Nuestra Madre la Iglesia Católica Romana. Y si esto, ó en todo lo que huviere escrito en este idioma se hallare algo disonante a sus sagrados dogmas, lo retracto corregido tan obediente como tan ignorante, y por verdad lo firmé en el pueblo de Amecameca a los 27 días el mes de octubre de 1713. Joseph Antonio Pérez de la Fuente y Quixada.

El párrafo lo escribe en español, pero como si esto no fuera suficiente en su cínica actitud, después agrega en náhuatl la siguiente cuarte-

⁵⁴ Margarita Loera Chávez y Peniche, *op. cit.*, 2011; AGN, Indios, vol. 20, exp. 198, f. 148rv, y Criminal, vol. 227, exp. 9, ff. 182-192rv.

ta, que revela conocer perfectamente el significado de lo redactado en náhuatl y es la mayoría de lo escrito:

*Los jades y las turquesas
No salen por ningún lado;
Apenas los extraemos
Como coyotes gritamos.*⁵⁵

No puede negarse, en consecuencia, que el documento de reflexión —junto con el resto del conjunto— fue redactado con intención de dejar constancia de costumbres y prácticas heredadas por los indios virreinales de la etapa previa a la Conquista. Incluso es posible, por el tiempo en que fueron escritos y reproducidos, que se trate de una etapa en que los indios estaban tratando de generar un discurso histórico propio, aunque ya inserto en el contexto del mundo dominante español. Es decir se trata de un momento de elaboración y traslado de textos de fuerte impacto histórico para las comunidades de indios, como fueron los códices Techialoyan y los títulos primordiales de tierras.

La salida o parte final del ritual, según se anota, es una danza de niños realizada como ofrenda: “fortaleciendo la prosperidad de todos los cofrades, de estos *tlateomacayotzin*, uno de sus discípulos va sacudiendo flores y adornos de jade para su bien, mientras ahora en el jardín, que en este día se hacen los collares de jades, y que en todas partes se regocijan, los llamo a todos con humildad. Los amados niños danzarán mientras todos y alabarán nuestra danza de orfandad que lo harán bien para su perdón”.⁵⁶ La

⁵⁵ Salvador Díaz Cántora, “La loa de Juana Inés”, en *Letras Libres*, año III, núm. 14, octubre 2001, p. 67.

*“Y chalchihuitl, i[n] teoxihuitl
Amo cana mantiquiza
Huel ay yaya toconnextiz
Cenca tecocoyotica”.*

⁵⁶ “*Inca mochtin in cofrades ca inin tlateomacayotzin conmoxochitzetzelhuiâ cen netlamachtilloyoqui ma onhualtlaqualnextli in chalchihuitl ica in itlazoqualnez-cayo oquic axcan onxoxochiti inin ilhuitl ca axcan chihualo ma no [...] moteoxiuhcacozcati ihuan ma nahuian ahahui-lo auh nehuatl ma niquinnotzati ica in zazan nocnotlacayo[tl] in mochtin, in tlazoconê mitotizque oquic notzalo*

recitación del ritual está a cargo de un niño, el cual pertenece al grupo de “indios principales”, entre quienes se rotaban los cargos de la república de indios en la Amecameca virreinal.

La presencia de los niños es muy importante, pues debe recordarse que su sacrificio era un acto de primer orden en los rituales en la montaña para la solicitud de lluvias en Mesoamérica. Según afirma Johanna Broda, los niños, al igual que los *tlaloque* (ayudantes del dios Tláloc) eran seres pequeños que guardaban una relación especial con los ancestros, facilitaban el contacto con las deidades, eran un contrato con ellas y en alguna forma personificaban al maíz. Tenían, por tanto, un importante significado ideológico y estaban vinculados con los nobles y los gobernantes y representaban una conceptualización social del espacio.⁵⁷

Cerros, lluvia y maíz formaban una unidad conceptual en la cosmovisión y en el ritual prehispánico: el culto de los cerros como generadores de vida en el interior de la tierra, se identificaba así con el culto de los muertos que regresaban al seno de la tierra, y de los ancestros progenitores del pueblo [...] Los sacrificios de niños eran el acto propiciatorio más antiguo de Mesoamérica para solicitar la lluvia a las deidades atmosféricas.⁵⁸

Algunos cronistas, como Sahagún y Diego Durán, narran estos sacrificios en el cerro Tláloc, pero además en el Popocatepetl y en el Iztaccíhuatl, donde también hay registros arqueológicos. Al realizarse la conquista se supone que los sacrificios dejaron de realizarse, aunque algunos datos prueban que, de manera eventual, hubo cierto continuismo en el costume, comprobada al menos para el cerro Tláloc y en las cercanías de Texcoco,⁵⁹ y su presencia en este documento del siglo XVII es una forma

campa mochtin in mahuiztique in tonetoliuhca icnecayo quimomaquilizque qaltique in itlapopolhuilocayo”.

⁵⁷ Johanna Broda, *La montaña en el paisaje ritual*, ed. cit., pp. 298-299.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 297.

⁵⁹ *Idem*.

de refuncionalizar esa costumbre. Ello se demuestra en el hecho de que el niño que recita sea hijo de indios principales, y el que la ceremonia cierre con una danza de niños es de alguna forma una ofrenda, un sacrificio. Su presencia es también una manera de legitimar a los linajes indios virreinales de Amecameca.

Sin embargo, la presencia de niños en los eventos de culto de que venimos hablando genera alguna duda sobre el momento del ciclo agrícola en que se llevó a cabo el ritual. En principio, si pensamos en una fiesta de coronación a la Virgen de la Asunción, como lo sugiere el texto, se estaría suponiendo que era el mes de agosto, concretamente el día 15, cuando se le venera en el calendario católico. Esta fecha coincide con el ciclo agrícola en el tiempo en que se recogen las primicias del maíz tierno y se agradece por la lluvia y las primeras bondades de la tierra. Los cronistas virreinales mencionados describen el sacrificio de niños entre I Atlahualo (correspondiente a febrero) y IV Huey tozotli (principios de mayo).⁶⁰ Justamente en el momento en que empieza el año agrícola, se hace la siembra del maíz y se solicita la lluvia. Tiempos en que todavía se hacen las principales ceremonias de culto agrícola en Amecameca y en sus alrededores (en distintas partes de los volcanes), aunque en agosto la fiesta a la Virgen de la Asunción es asunto principal y no se han perdido del todo los rituales agrícolas en la montaña en ese periodo y a principios de septiembre. No obstante, nos inclinamos a pensar que nuestro texto de estudio es más bien un rito de solicitud que de agradecimiento, que la presencia de los niños significa un continuismo de formas y fechas prehispánicas y que, si estamos en lo cierto, tal vez la virgen de la que se habla en el documento pudiera ser la de la Candelaria, que se celebra en febrero. Precisamente unos días antes del Miércoles de Ceniza, cuando se marca de manera paralela el inicio de la Cuaresma católica, hay especial veneración al Señor del Sacromonte, cuya figura encubre todavía alguna remembranza al

⁶⁰ *Idem.*

Chalchiuhtotolin (síntesis de Tezcatlipoca, expresado en el guajolote, y de Chalchiuhtlicue, deidad femenina del agua, la de la falda de jade), símbolo principal de la historia amaqueme, como ya hemos visto en el apartado segundo.

Construcción del paisaje ritual y género de los volcanes

Aunque sea brevemente, debemos anotar dos elementos fundamentales que destacan en el documento en análisis. Por un lado, se puede apreciar que hay en él una construcción cultural de lo que podríamos denominar “geografía sagrada o paisaje ritual”,⁶¹ y por el otro una connotación de género de los volcanes. En cuanto a lo primero, se trata de la imposición de un orden sobre el entorno geográfico, derivado obviamente de las prácticas sociales de las comunidades aledañas a ese espacio, y de las representaciones simbólicas generadas por esas mismas prácticas.⁶² Stanislaw Iwaniszewski anota al respecto lo siguiente:

Para los antiguos habitantes del Altiplano central, los grandes cerros que bordeaban la Cuenca de México [...] se convirtieron en elementos esenciales a partir de los cuales configuraron sus cosmovisiones. Se dieron cuenta de que los cambios meteorológicos y climáticos eran al mismo tiempo recurrentes como inesperados. Aunque a la larga se daba la esperada y previsible sucesión de estaciones, en la práctica estos cambios meteorológicos aleatorios ponían a prueba la seguridad y el bienestar sociales. Era por medio de la asignación de valor simbólico que se podía ejercer el dominio y el control sobre ellos. Así, la alternancia de los periodos de lluvia y de sequía, fue aprehendida y conceptualizada bajo la forma de un complejo culto a las deidades de los cerros y del agua. Las diferentes formas del

⁶¹ Stanislaw Iwaniszewski y Silvina Vigliani (coords.), *Identidad, paisaje y patrimonio*, México, Conaculta-INAH-ENAH, 2011.

⁶² Stanislaw Iwaniszewski, “Y los volcanes tienen género”, en *La montaña en el paisaje ritual*, ed. cit.

paisaje natural, como cuevas, montañas, manantiales, ríos y lagos, fueron reducidas a lo esencial y asociadas con los fenómenos y eventos observados en el cielo. La observación consistía en registrar las nubes, neblinas, brumas, tempestades, precipitaciones (de lluvia, nieve, granizo, cenizas, fuego), rayos y relámpagos, vientos, remolinos, el arco iris, y las salidas y puestas del sol sobre las particulares elevaciones del horizonte, así como las manifestaciones de la luna en sus diferentes fases. A su vez, estos fenómenos habían sido asociados con el ciclo del crecimiento de la vegetación (incluyendo el maíz), con el culto a los ancestros y con la etiología de ciertas enfermedades.⁶³

En el documento se dibujan prácticamente todos los elementos enunciados en la cita anterior, en un espacio sagrado o ritual en el que resaltan los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatépetl, pero también aquéllos “donde los jades se sacuden”, que bien puede ser el manantial del Sacromonte u otros donde brota el agua y se signan por ser elementos fríos y acuáticos. Igualmente se mencionan lugares de carácter ígneo como la cima del volcán, el humo, el cráter y las cuevas, desde las que se podía acceder al mundo subterráneo donde residían los ancestros. Se hace mención al calentamiento de la tierra y se evoca a la pequeña constelación; es decir, hay una visión integral de la concepción del entorno y del universo, que también se aprecia en las cualidades de las deidades a que se hace referencia.

Todo ello explica el segundo aspecto antes mencionado. Es decir, que los volcanes y las montañas de otras partes del centro de México tengan género, pues ello responde a una concepción binaria e integral del entorno y del universo en la cosmovisión indígena. En el texto del siglo XVII se cita al Iztaccíhuatl como la mujer del nevado, es decir del Popocatépetl: “[...] tu eres un venado o quizá un conejo, la mujer del nevado [...]”.⁶⁴ Esta apreciación tiene raíces

ancestrales, como lo prueba el siguiente pasaje de Muñoz Camargo: “La Sierra Nevada de Huexotzinco y el volcán, los tenían por dioses, y que el volcán y la Sierra Nevada eran marido y mujer. Llamaban al volcán Popocatepetl y la Sierra Nevada Yztaccíhuatl, que quiere decir la sierra que humea y la mujer blanca [...]”.⁶⁵

En síntesis, podríamos decir que en la apreciación de los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatépetl subyace una concepción integral del cosmos que se proyecta en la construcción simbólica de su paisaje sagrado aledaño, proveniente de una herencia cultural ancestral; por eso sus sitios sagrados han sido visitados por muchos pueblos de la cuenca central de México desde tiempos remotos, para la realización de ceremonias propiciatorias del equilibrio de los ciclos del agua, de la vida e general y, por ende, de la agricultura. En forma similar, y acaso más contundente, los pueblos comarcanos asentados en sus laderas, como es el caso de Amecameca, desarrollaron esa particular cosmovisión que ha pervivido por milenios, y se aprecia entre los campesinos de la región y sus prácticas rituales que aún llevan a cabo.

Como conclusión a estas páginas es necesario resaltar que, considerando esa “larga duración” en que lo descrito en este estudio ha pervivido, el texto que hemos analizado —junto con el resto de documentos de que forma parte—⁶⁶ resulta una rareza de importante aportación histórica, no sólo para apreciar esa continuidad o pervivencia en relación con los rituales de montaña, sino también en relación con la manera en que fue consignada la historia de los indios de aquellos tiempos y lugares, por los propios autores del siglo XVII.

⁶³ Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala* (paleografía, introd., notas, apéndices e índices analíticos de Luis Reyes García, con la colaboración de Javier Lira Toledo), México, CIESAS/Universidad Autónoma de Tlaxcala/Gobierno del Estado de Tlaxcala 1988, p. 148.

⁶⁶ El estudio integral de este *corpus* documental está registrado como parte de las actividades del Proyecto Eje Conservación del Patrimonio Cultural y Ecológico en los Volcanes, adscrito a la Escuela Nacional de Antropología e Historia y a la Dirección de Estudios Históricos del INAH, el cual se pretende concluir en este año.

⁶³ *Ibidem*, pp. 114-115.

⁶⁴ “[...] *timazatl, nozo titochtli? cepayauhcayo huel iciuh [...]*”.