

## El templo cristiano y su conexión con el *Tlalocan* mesoamericano

Ramsés Hernández y Margarita Loera\*

### Los objetivos

Desde tiempos muy remotos de la época prehispánica, los poblados ubicados en paisajes alejados 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 quienes solicitaban lluvias y buenos temporales para el logro de la reproducción del ciclo de la vida, incluyendo al propio hombre, y las labores agrícolas, de caza y de recolección.

En ese contexto, la montaña era vista como un gran templo que cubría y proporcionaba las aguas. Las altas cimas de los volcanes y cerros de importancia se miraban como depósitos de agua, y cuando había en ellos manantiales que fluían de sus cuevas se pensaba que eran brazos de mar, cuya función era la irrigación del entorno natural donde surgía la vida. Por ello se veneraban, igual que a los ríos y los lagos que formaban parte importante del culto acuático que signó de manera hegemónica y generalizada a los pueblos prehispánicos de Mesoamérica.

La organización de sitios sagrados y templos para el culto correspondía, en este 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 en realidad sumamente compleja. Inclusive, una misma montaña podía representar para cada pueblo un diverso aspecto de interés.

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. Investigadores como Arturo Montero, Johanna Broda y Beatriz Albores, entre otros muchos, con el apoyo de ciencias como la arqueología, la etnohistoria y la antropología, han mostrado en fechas recientes el origen y la continuidad hasta el presente de las formas del culto al agua o a Tláloc.<sup>1</sup> Montero, por su parte, ha elaborado un registro arqueológico del ritual de alta montaña mexicana en el que sorprende la cantidad de sitios encontrados, por ejemplo, en el Nevado de Toluca, el Iz-taccíhuatl, el Popocatépetl y el Pico de Orizaba.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Véase Beatriz Albores Zárate y Johanna Broda (coords.), *Los graniceros, cosmovisión y meteorología indígena de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense/UNAM, 1997.

<sup>2</sup> Arturo Montero, “Buscando a los dioses de la montaña: una propuesta de clasificación ritual”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La*

\* Proyecto Conservación del Patrimonio Cultural y Ecológico en los Volcanes, Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH.

Y para la actualidad, la antropología ha mostrado cómo en estos mismos lugares sobreviven los rituales de solicitud de lluvias que año con año llevan a cabo todavía un número considerable de campesinos, que desde sus poblados de origen se dirigen a distintos sitios sagrados ubicados en varios puntos de los volcanes y montañas.<sup>3</sup>

Dichos campesinos son comandados por gentes que se consideran de “conocimiento”, a los que comúnmente se suele llamar “tiemperos”, “señores del tiempo” o “graniceros”, aunque en cada región tienen nombres diferentes de acuerdo con la cultura local. Su función más destacada es la solicitud de agua, el control del tiempo para el logro de las buenas cosechas y para ahuyentar el granizo. Estas ceremonias, que ante los ajenos a esa realidad cultural parecen simples, exigen un conocimiento profundo del entorno natural de los poblados y lugares de culto. Sitios de salida de agua donde las “fuerzas sagradas” suelen desarrollar sus diversas funciones. La atmósfera, la posición de los astros y sus ciclos anuales, la variedad de animales, árboles, plantas, hongos y, de manera importante, el ser humano que habita en aquellos lugares y su cultura material y espiritual. Todo un mundo que para adentrarse en él requiere no sólo del conocimiento de la vida de los pueblos y de sus dirigentes sagrados, “los hombres y mujeres del tiempo”, sino que en el ambiente geográfico de sus alturas y soledades encierra un ámbito de misterios y peligros a los que debe accederse siempre acompañados de esa gente de “conocimiento”, pues sin ellos —además de los riesgos que hay que enfrentar— es imposible conocer el espacio desde su particular punto de vista. Se trata de una “otredad”, que al profundizarla nos lleva a entender importantes aspectos para captar su visión del mundo y entender por qué aquellas prácticas, reconocidas como “rituales al agua y a la montaña”, fueron parte de un complejo pensamiento hegemónico en el periodo prehispánico, y muy posiblemente

*montaña en el paisaje ritual*, México, UNAM/BUAP/INAH/Conaculta, 2001, pp. 41-42.

<sup>3</sup> Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *op. cit.*

te tuvieron su origen cerca de grandes volcanes como el Popocatepetl y el Iztaccíhuatl, mas para el siglo XVI, con la expansión mexicana, cubrieron un amplio ámbito en Mesoamérica.

Los rituales tienen la función fundamental de regular las aguas para recibir las bondades naturales que permiten el sustento y la reproducción del hombre. Esto se logra cuando el ciclo del agua ayuda a que los frutos de la naturaleza lleven un ritmo adecuado de nacimiento y vida. En ellos se incluye los que brotan de manera natural y los que el ser humano propicia con el trabajo de la tierra, o sea la labor agrícola. Sin embargo la cuestión no resulta nada fácil, porque además del conocimiento previo al que los “tiemperos” acceden desde la práctica, tienen que adentrarse en la tradición, en la herencia ancestral. Estos hombres y mujeres no son seres comunes, ellos sienten tener la capacidad de entrar en contacto con esferas a las que consideran sagradas, y gracias a su conocimiento sobre las plantas y los seres humanos pueden curar tanto el espíritu como las enfermedades del cuerpo. En otras palabras, también son “médicos tradicionales”.

Obviamente, con el propósito de explicar la pervivencia del culto señalado por la arqueología y la antropología, se ha realizado también un gran número de investigaciones de carácter etnohistórico que dan cuenta de los cambios y las continuidades a través de los años.<sup>4</sup> Sin embargo, tomando en cuenta que al contacto con el catolicismo el culto se tornó, hasta cierto punto, clandestino, las fuentes históricas también se vuelven escasas para algunos periodos, en particular de la segunda mitad del siglo XVII a finales del siglo XIX. Ante ello, y considerando por otro lado que el culto se mezcló con elementos católicos, el objetivo de estas páginas es mostrar cómo ciertos rasgos del culto a la montaña de origen prehispánico pueden observarse justamente en algunos templos católicos. Para ello tomamos ejemplos de iglesias ubicadas en la región aledaña a los volcanes Iztaccíhuatl y Popo-

<sup>4</sup> Véase, por ejemplo, Margarita Loera, *Memoria india en templos cristianos*, México, INAH (Científica, 501), 2006.

catépetl. Por otro lado, se trata de apoyar la hipótesis, ya enunciada por otros autores, de que los templos prehispánicos, y algunos católicos, de los pueblos de indios de alguna manera pueden verse como la sustitución de la montaña sagrada mesoamericana.

### Del *altepetl* al templo católico

Para entender el culto al agua y a la montaña no podemos dejar de lado dos sitios fundamentales en la cosmovisión náhuatl: el *Tamoanchan* y el *Tlalocan*.<sup>5</sup> El primero podría definirse como la cubierta de la montaña sagrada, el eje del cosmos y el lugar de los cuatro árboles cósmicos situados 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, etcétera. 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 tlatocques, quienes se desplazaban con las nubes y se encargaban de distribuir las aguas y las lluvias. Allí iban los que morían tocados por el rayo, o quienes habían sufrido alguna enfermedad de naturaleza fría como el reumatismo, la neumonía o la hidropesía. Estas personas también se convertían en tlatocques, 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, pues había en ella una eterna estación productiva; también era, por otro lado, la parte inferior del eje cósmico mesoamericano.

<sup>5</sup> Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE, 1994.

Acaso entonces el vocablo náhuatl *altepetl* (cerro de agua), entre sus múltiples interpretaciones, 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, y 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.<sup>6</sup>

No obstante, la palabra *altepetl* tenía un significado mucho más amplio de lo que denota, tanto el vocablo náhuatl, como el glifo que lo representa: un cerro del que brota agua. Se trata de un concepto que llegó a ser dominante en la época prehispánica, y entre sus rasgos más sobresalientes está el de representar una estructura piramidal de poder; es decir, una jerarquía señorial encabezada por un señor dirigente, un *tlatoani* del que dependía un grupo social determinado. Estaba adscrito a un territorio y físicamente se le podía identificar con un *teocalli* (casa de dios) o lugar de ritual e imagen de la cosmovisión.<sup>7</sup> En otras palabras, un espacio sagrado y profano donde se sintetizaba el “todo social en movimiento” del grupo que constituía cada *altepetl*.<sup>8</sup> Por eso James Lockhart, uno de los estudiosos más profundos de estas unidades poblacionales, ha mostrado cómo sobrevivieron en el Virreinato al conservar la integridad de sus componentes. Las define como un estado étnico, una entidad soberana o potencialmente soberana a la que los españoles llamaron pueblo de indios.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> Eleanor Wake “El *altepetl* cristiano: percepción indígena de las iglesias en México, siglo XVI”, en Constanza Vega Sosa (coord.), *Códices y documentos sobre México*, México, INAH, 2000, p. 467.

<sup>7</sup> Johanna Broda define el concepto de cosmovisión como “la visión estructurada en la que los antiguos mesoamericanos combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que vivían y sobre el cosmos en que situaban la vida...”, véase Johanna Broda, “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupome (coords.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, IIN- NAM, 1999, pp. 462-491.

<sup>8</sup> Véase Margarita Loera, *op. cit.* p. 97.

<sup>9</sup> *Idem.*



GALERIA DE "ZIG-ZAG"  
FOR  
EQUIS

MAESTRO  
CARLOS J. MENESSE

Con el cabello hecho "tasa"  
y la batuta en la mano,  
es el maestro Meneses,  
-el gran técnico del piano-  
un director mexicano  
que no teme a los franceses.

HEMEROTECA NACIONAL  
MEXICO

Ahora bien, regresando a la montaña como sitio de culto y residencia de deidades, podríamos decir que el templo pirámide o *teocalli* emulaba en términos conceptuales y visuales a la montaña. Un ejemplo de ello es el santuario de Tláloc, ubicado al lado norte de la plataforma doble del Templo Mayor de Tenochtitlán. 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 *altepetl* 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 foco social y religioso de los pueblos que de modo creciente dependían de la labor agrícola para sustentar la vida sedentaria [...]

Cuando se habla de un *teocalli* no se hacía referencia a su forma arquitectónica sino al dios o entidad sobrenatural que lo habitaba.<sup>10</sup>

La idea de que en los pueblos de indios fundados en el siglo XVI, los templos continuaron, en algunos casos hasta el presente, como una emulación del *altepetl* es algo que han sugerido varios historiadores y antropólogos.<sup>11</sup> Nosotros,

<sup>10</sup> Eleanor Wake, *op. cit.* p. 469.

<sup>11</sup> Véase Enrique Florescano, *Historia de las historias de la nación mexicana*, México, Taurus, 2002; James Lockhart, *The Nahuas After the Conquest. A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico Sixteenth through Eighteenth Centuries*, Palo Alto, Stanford, University Press, 1992; María Elena Maruri, "Simbolismo acuático y cosmovisión en las prácticas religiosas. Una in-

terpretación del modo de vida lacustre como pervivencia cultural en San Antonio la Isla, Estado de México", tesis, México, CIESAS, 2001; Ethelia Ruiz Medrano, "El cerro y la iglesia: la figura cosmológica *atl-tépetl-oztotl*", en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. XXII, núm. 86, primavera 2001, pp. 143-183; Eleanor Wake, *op. cit.*

por ejemplo, ya hemos hablado de cómo el templo de San Antonio la Isla, en el Valle de Toluca,<sup>12</sup> nos dice que esta continuidad se da desde dos puntos de vista. La primera porque el ciclo anual de ceremonias católicas ahí realizadas anualmente siguen los ciclos del agua relacionados con la agricultura y los ciclos de recolección en la laguna del Lerma o Chignahuapan. Evidentemente las fuerzas sobrenaturales están ya representadas por los santos católicos, pero las ceremonias, según demostramos, siguen una cierta correlación con el antiguo calendario de rituales prehispánicos. La segunda por la estructura arquitectónica: la iglesia puede verse como la imagen de un cerro; en 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 (la puerta sería la entrada de la cueva), en "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 la raíz de su memoria.<sup>13</sup>

Hablando en general de los pueblos de indios, Wake anota que:

[...] el sistema de cabecera-sujeto modelado por los españoles sobre la antigua estructura jerárquica, contribuyó indudablemente a que el concepto de *altepetl* 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.<sup>14</sup>

Por su parte, Serge Gruzinsky comenta que en el mapa de Almolonca, en Veracruz, llama

terpretación del modo de vida lacustre como pervivencia cultural en San Antonio la Isla, Estado de México", tesis, México, CIESAS, 2001; Ethelia Ruiz Medrano, "El cerro y la iglesia: la figura cosmológica *atl-tépetl-oztotl*", en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. XXII, núm. 86, primavera 2001, pp. 143-183; Eleanor Wake, *op. cit.*

<sup>12</sup> Margarita Loera, *op. cit.*

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 173.

<sup>14</sup> Eleanor Wake, *op. cit.*, p. 468.

la atención la “degradación” que sufrió el arte indígena en el siglo XVI. Él observa gran similitud entre las representaciones de la iglesia y la montaña, y a su vez señala que las coloraciones de los mapas usadas por los indios para representar a los templos de sus pueblos son el marrón rojizo o el azul turquesa, que simbolizan a la montaña y al agua.<sup>15</sup> En otros casos, en las pinturas y en las esculturas de varios pueblos de indios virreinales observamos una gran cantidad de simbolismos que nos remiten al *altepetl* o a los rituales ligados con la solicitud de agua para el buen logro de los calendarios agrícolas. Entre los poblados que comprenden la zona aledaña a los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl podemos citar varios ejemplos.

### Los templos de Amecameca

En Amecameca, Estado de México, se encuentra un cerro actualmente conocido como el Sacromonte, en cuya cúspide está un templo dedicado a un Cristo negro hecho de caña durante la época virreinal, y actualmente es uno de los santuarios más importantes del centro de México (junto con los de Chalma, de los Remedios y de Guadalupe). Estudios recientes han comprobado alineaciones astronómicas entre diferentes puntos de este cerro y algunos sitios sagrados de los volcanes.<sup>16</sup> Además de esta especial ubicación geográfica, el cerro contaba en su interior con manantiales de agua cristalina a los que se accedía por cuevas que aún existen, y sobre una de las cuales se ubica el templo con la imagen del Señor del Sacromonte. Según cuenta la historia, este era uno de los lugares donde se hacía palpable la mítica unidad de *Tamoanchan-Tlalocan*, y el Cristo Negro podría verse como una sustitución de Tezcatlipoca, a quien rendían culto los totolimpanecas que llegaron a dominar el lugar desde la cima del cerro a partir de 1262. Mucho

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 479.

<sup>16</sup> José Antonio Sampayo Barranco, “El sueño y el relámpago. Cultura y relación humano-entorno biofísico, en la región de los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl”, tesis, México, ENAH-INAH, 2007, pp. 147-195.

antes, sin embargo, ya se reverenciaba allí al agua, como lo asienta el cronista Chimalpahin:

Allí en la misma región, en la cima del monte hoy llamado Amaqueme, existía el ara y adoratorio que llamaban Chalchiuhmomozco (altar de la diosa Chalchiuhtlicue), porque allí era reverenciada el agua [...] Estas gentes muy perversas eran dadas a las artes de la brujería; eran magos que podían tomar a voluntad aspecto de fieras y bestias. También eran brujos llovedizos que podían provocar a voluntad la lluvia.<sup>17</sup>

De acuerdo entonces con los datos históricos y arqueoastronómicos, podríamos plantear la hipótesis de que el cerro del Sacromonte se distingue porque su perímetro orográfico no termina dentro de los límites de su propia ubicación geográfica. Sus fronteras se extienden hacia un ámbito simbólico: tomando en cuenta el movimiento del sol y su ubicación frente a los volcanes, se convierte en un *axis mundi* en un “cerro templo” que conecta lo celestial y lo terrestre. Todavía en la actualidad, con la enorme celebración que se realiza en su templo año con año, todos los miércoles de ceniza prácticamente se inicia el ciclo de la cosecha y muchos “graniceros” continúan asistiendo a sus cuevas para solicitar los buenos temporales. Es decir, dentro de un contexto católico el sitio continúa manteniendo una liga ancestral con los rituales de culto a la montaña de origen prehispánico. Aunque se ha escrito mucho sobre la historia del Sacromonte,<sup>18</sup> poco es en realidad lo que nos permite entender cómo pervivieron en la imagen del Cristo los antiguos elementos del culto a los cerros. Es por ello que presentamos un dibujo del mismo realizado en el siglo XVIII. La imagen fue recogida por el Tribunal de la Santa Inquisición en 1782

<sup>17</sup> Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, *Relaciones originales Chalco Amaquemecan* (traducción y paleografía de Silvia Rendón), México/Buenos Aires, FCE, 1965, pp. 76-77.

<sup>18</sup> Hipólito Fortino Vera, *Itinerario parroquial del Estado de México*, Toluca, Gobierno del Estado de México (Biblioteca Enciclopédica del Estado de México), 1981.

y, curiosamente, la guardó sin abrir ningún caso de acusación sobre la misma. El asunto no resulta sorprendente, pues se trata simplemente de una estampa católica sobre el Cristo del Sacromonte. Sin embargo, ésta fue retenida por el juez inquisidor residente del convento dominico de La Asunción de Amecameca, quien probablemente por habitar ahí tenía conocimiento sobre el pensamiento indio respecto a los cerros y la naturaleza. Actualmente estamos realizando un amplio estudio de iconología sobre ésta y otras imágenes sobre el Sacromonte para la elaboración de un libro, por ello, solamente presentamos algunos elementos que serán de mucha utilidad para los fines de este ensayo.

Si comparamos la fig. 1 con el cerro del Sacromonte, podemos ver varios puntos interesantes. El cuerpo es una montaña con diferentes niveles, barrancas, bajadas de agua y una nutrida vegetación. Con los datos disponibles, aún no podemos confirmar si se trata del propio cerro del Sacromonte, si el dibujo hace alguna referencia a los volcanes o es una síntesis de todos ellos; lo que sí podemos ver claramente es la relación del Cristo con la montaña. Por otra parte, la cabeza que si se tratara del cerro del Sacromonte estaría colocada justamente donde se edificó el templo al Cristo negro, sobre lo que antes era el templo de los totolimpanecas, tiene una diadema que presenta cierto parecido con la cabe-

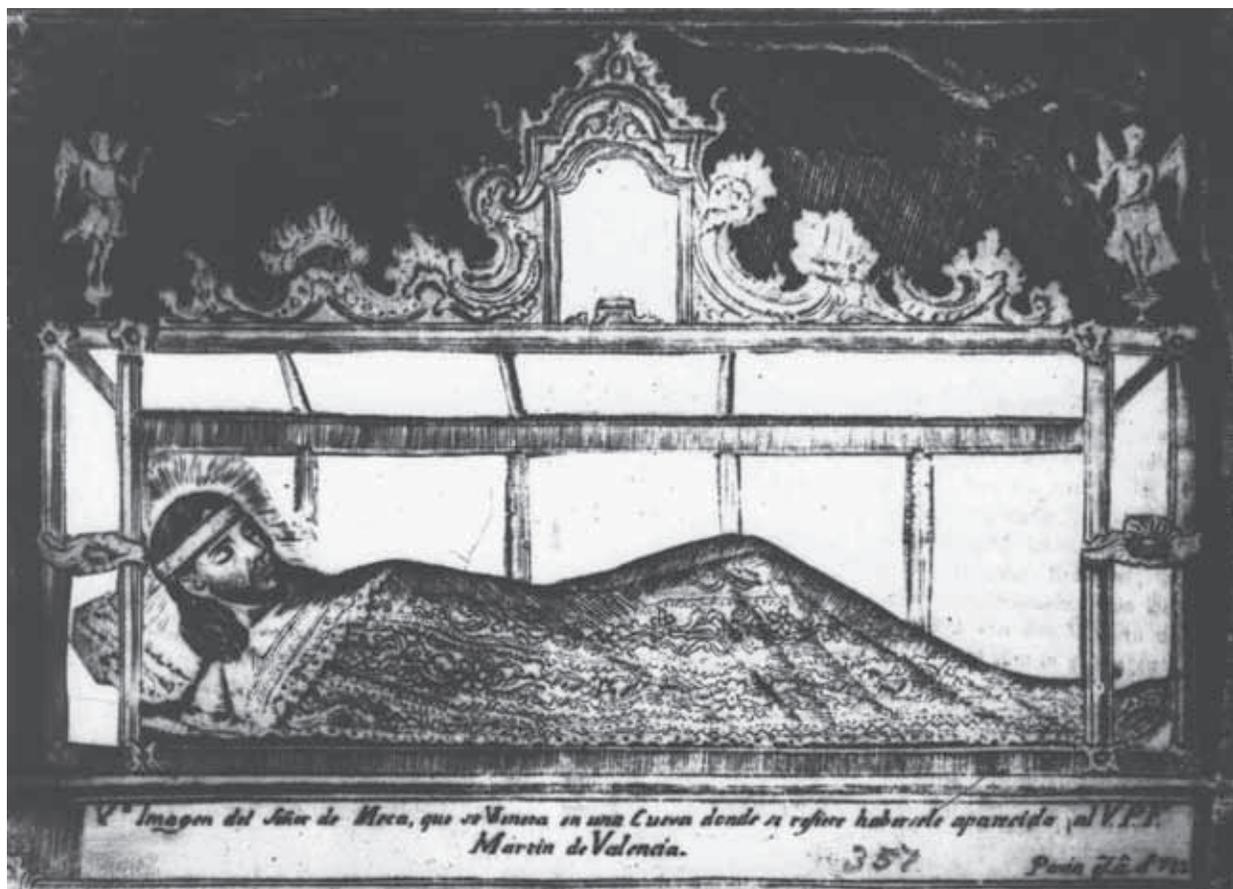


Fig. 1. Dibujo amplificado del Cristo del Sacromonte recogido por la Santa Inquisición en el siglo XVIII (Archivo General de la Nación (AGN), *Inquisición*, vol. 346, exp. 9, fol. 1).



Fig. 2. Obsérvese la cabeza del guajolote (*totoli*) sobre el cerro Amaqueme y compárese con la diadema del Cristo del dibujo anterior (tomado de Laurette Séjourné, *Pensamiento y religión en el México antiguo*, México, FCE, 1990, p. 63).

za del guajolote (*totoli*) del glifo con el que en la *Historia tolteca-chichimeca* se representa Amecameca. Éste se encuentra sobre un cerro y podría representar a Tezcatlipoca, deidad que habitaba en las cuevas (fig. 2).

Ahora bien, si nos dirigimos al templo parroquial de Amecameca en el centro del poblado, frente al cerro, observamos que está dedicado a la Virgen de la Asunción, cuya celebración patronal es el 15 de agosto, fecha que coincide con las celebraciones del calendario prehispánico cuando se recogían las primeras cosechas. En los siglos XVII y XVIII, en las celebraciones a la virgen en el atrio de la iglesia se le recitaban oraciones en náhuatl en las que puede verse cómo la imagen cristiana era identificada con los cerros en la cosmovisión de los indios de la época. En ellas todo parece indicar que cuando se le hablaba a la virgen se trataba en realidad del Iztaccíhuatl:

En mucho te cansaste en rogarle a la pequeña constelación que un día te baje sobre este gran humo sagrado. Es por lo que sin duda huyes como un venado o como un conejo. La mujer del nevado que viene huyendo del humo, que ahora descubrí por donde todos los jades se sacuden, que son la riqueza de Amecameca, Por eso se esparcen los

jades amorosa y dignamente en la coronación [de la virgen de la Asunción] [...]”.<sup>19</sup>

Por otro lado, también en el templo de La Asunción de Amecameca encontramos otros elementos que remiten a la historia regional y ponen como eje el culto al agua y a la montaña. De manera particular, resulta interesante un conjunto de piedras labradas en el anexo del templo y que parecen haber sido colocadas en diferentes etapas. En el centro del conjunto se encuentra un Xipe Totec (el degollado, el cambio de piel de la tierra, una deidad hermana da al culto de Tezcatlipoca). Es posible que esta pieza se haya puesto allí como parte de las piedras de demolición de los templos prehispánicos utilizadas al construirse la iglesia católica, por lo que seguramente entonces fue cubierta con materiales constructivos. Sin embargo, todo parece indicar que, al encontrarla, los oriundos del lugar pusieron encima un símbolo mariano al revés, idéntico al localizado en la pila bautismal de Tlalmanalco del siglo XVI. Podría suponerse que al colocarlo de cabeza se quería representar a Xochiquetzal y sus advocaciones: Pilzintecutli y Xochipilli, deidades de la fertilidad que —según el Códice Borgia— solían descender a la tierra de cabeza, para entrar en contacto con el Xipe Totec y generar la fertilidad de la tierra.<sup>20</sup> Esto ocurría en los calendarios prehispánicos antes del equinoccio de la primavera, justamente después de las festividades en el cerro Amaqueme, cuando el Cristo negro acostumbra bajar a la iglesia parroquial de La Asunción de Amecameca y pasar allí los días de la cuaresma, mientras la tierra cambia de piel. A los lados de

<sup>19</sup> Loa recitada en el templo de Amecameca en 1683. Tomada del *Mercurio Encomiástico en excelentísima lengua Mexicana, o Náhuatl hecha en diversos tiempos desde 1682...* correspondiente al documento 580 de la colección de fotografías tomadas por Francisco del Paso y Troncoso en su misión a Europa 1892-1916 (1938), y que hoy se encuentran en resguardo de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia. La investigación y traducción de estos documentos se está llevando a cabo por Margarita Loera y María Elena Maruri.

<sup>20</sup> *Códice Borgia*, reproducción facsimilar, Graz, Akademische Druck-U. Verlagsanstalt, 1974, fol. 8, fig. 59.



Fig. 3. Conjunto de piedras esculpidas y colocadas por manos indias en el anexo al templo-convento de La Asunción en Amecameca (fotografía de Ramsés Hernández).

estas dos piezas encontramos las esculturas de dos águilas (fig. 3), y por la forma en que están colocadas sus patas parecen aludir a la conquista azteca, como queriendo asentar en la historia de la localidad que antes de ser conquistados por estos últimos ya se reverenciaba allí al cerro y a los ciclos del agua y la naturaleza.<sup>21</sup>

La importancia del culto al agua en el templo también puede verse en el claustro conventual, en las arcadas de la parte baja, donde los capiteles cuadrados de las columnas ostentan motivos vegetales, mientras en la parte superior se puede ver la representación de Tláloc (deidad principal del agua) que emerge en el contexto de una forma aparentemente velada a los ojos de los visitantes externos, pero clara para los indios y para quienes conocen sus formas de representatividad prehispánica (fig. 4).

### La iglesia de San Marcos Huecahuaxco, Ocuituco

Otro ejemplo donde se percibe concretamente la pervivencia cultural sobre el culto al agua y a

<sup>21</sup> Margarita Loera, *op. cit.*

la montaña en los templos católicos es la presencia de plantas y hongos “sagrados” en la iglesia de San Marcos Huecahuaxco, en Ocuituco. Estos últimos se siguen usando en la actualidad en ceremonias relacionadas con la adivinación y la curación de enfermedades. Son parte de las actividades de los “tiemperos o graniceros”, cuyos antecesores, los sacerdotes prehispánicos, solían hacer la ingesta para entrar en contacto con todos los componentes de la geografía sagrada. La existencia de estos elementos ligados con el templo católico se desprende de fuentes históricas, pero también de nuestros recorridos etnográficos por la región, lo cual significa que el fenómeno es pervivencia actual.

Al igual que en Amecameca, los primeros habitantes de Ocuituco de que se tiene registro fueron los olmecas-xicallancas, que ya solían reverenciar al agua y a los cerros. Durante la época virreinal el sitio fue uno de los pocos pueblos de la zona sustraídos del marquesado del Valle de Oaxaca y fue dado en encomienda a fray Juan de Zumárraga en 1548, para sufragar los gastos de viaje de otros monjes que venían a la Nueva España; posteriormente le fue cambiada la encomienda por la de Jumiltepec.<sup>22</sup>

Existe el traslado (o copia) de un documento de 1536, cuyo original, se dice, fue tomado de un escrito que llevaba el clérigo Francisco Martínez cuando llegó en visita oficial a los pueblos de Ocuituco, Ximiltepeque y Tetela, los días 12 y 13 de abril de 1531. Los apuntes de este inspector incluyen detalles del gobierno indio, de las estancias sujetas a cada pueblo cabecera, del número de casas y hombres, de los productos y recursos naturales, y de la topografía de cada pequeña región. Gracias a esta información se puede afirmar que Ocuituco, Tetela del Volcán, Jumiltepec y Ecatzingo estaban entre los poblados aledaños al volcán Popocatepetl con una fuerte filiación étnica y dependencia política con Xochimilco.<sup>23</sup>

<sup>22</sup> *Los municipios de Morelos*, Cuernavaca, Gobierno del Estado de Morelos (Enciclopédica de los Municipios de México), 1980, p. 77.

<sup>23</sup> Peter Gerhard, “El señorío de Ocuituco”, en *Tlalocan. Revista de fuentes para el conocimiento de las culturas indígenas de México*, vol. 6, núm. 2, 1970, p. 98.



Fig. 4. En el detalle se observa claramente la figura de Tláloc en la columna (fotografía de Ramsés Hernández). El segundo acercamiento es un petroglifo con la efigie de Tláloc en el Cerro de la Luna, al pie del Iztaccihuatl (fotografía de Ismael Arturo Montero).

Sobre la tradición religiosa de la zona, el dominico Durán dice que en tiempos de la gentilidad había allí un gran centro ceremonial llamado *Ayauhcalli*, que estaba sobre el cerro de Teocuicani al Sur del Popocatepetl. Que allí había un enorme ídolo de jadeíta “que se desapareció cuando entró la fe en la tierra, y así es, que los naturales lo desaparecieron y lo enterraron en el mismo cerro, y allí se está con otras muchas riquezas”. Por ello el Tribunal de la Santa Inquisición tomó cartas en el asunto, pero los indios negaron seguir con sus rituales ancestrales en 1531.<sup>24</sup> Un poco más tarde, en 1539, el propio obispo de Zumárraga retomó el problema que continuaba vigente y fue muy conocido el hecho del que el cacique local fue acusado de fomentar el culto a “ídolos y ritos paganos”.<sup>25</sup>

En realidad todo parece indicar que Ocuituco, como los otros poblados vecinos, tenían desde la época prehispánica la especialidad de cosechar

plantas y flores sagradas, lo cual explica la costumbre de la ingesta de hongos enteogénicos en los rituales locales y la inclusión de esta costumbre en el culto sincrético con el cristianismo. Veamos lo que sobre esta historia nos narra la visita de 1531 ya mencionada:

Q este pueblo de ocuytuco tenia moctezuma pa solamente el serui<sup>o</sup> de los cuchiles y flores con otras tres estancias q estan junto a el casas con casas la uva se dize tetela y la otra ximultepep/ y la otra acacingo y que el Cpitan quando rrepartio la trra la prim<sup>a</sup>. ves dibi<sup>o</sup> est<sup>s</sup> tres estancias q tiene de termi<sup>o</sup> hasta doss leguas juntament con ocuytuco y q todo ello era vna cossa baxo de vun señor y todos juntos enuia de las dhas flores a motecuma saluo la estancia de acacingo q daba madera a ocuytuco / y que agora les tenia tomada el monte los de acacingo a ocuytuco con fabor de chalco y no tenia madera pa hazer su iglia y son pobres con el poco termi<sup>o</sup> q alcanzan.

Después de hecha la dha visitacio el dho visitador les pregunto q si en este dho su pueblo o sujeto ay algun venero de metal o

<sup>24</sup> Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, México, Conaculta, 2004, pp. 101 y 166.

<sup>25</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 30, f. 9.

mynas y q biben dixerón q no ay venero de ningun metal y q biben de hazer madera e benderla e de vino de la tierra y de sus sementerás y papel de la trra.<sup>26</sup>

Del texto anterior se pueden desprender varias cuestiones. Primero, que Moctezuma tenía a Ocuituco, Tetela y Jumiltepec en su lista tributaria solamente para abastecimiento de cuchiles y flores. Como sabemos, en la poesía náhuatl las flores representan a los hongos sagrados: “con embriagantes flores bellas se va tiñendo mi corazón [...] Dentro de mí corazón se quiebra la flor del canto [...]”.<sup>27</sup> Segundo, que Ocuituco vivía y vive primordialmente de cortar madera y venderla, de producir “vino de la tierra” (pulque), labrar sus sementerás y hacer papel de la tierra (*amatl*). Se trata de una comunidad campesina cuya liga con el bosque del volcán es esencial. No es de sorprender, entonces, que sean parte del entorno donde el culto a la montaña y a los ciclos del agua y de la vida son esenciales. Es claro también, por los datos históricos y etnográficos, como ya hemos dicho, que en la región se tiene un conocimiento fúngico. El habitante vive en un paisaje que considera sagrado, dotado por la deidad, y donde las flores y los “vinos de la tierra” están relacionados claramente con los enteógenos. Una muestra de todo lo expuesto parece dibujarse en la iglesia de San Marcos, cinco kilómetros al Norte de Ocuituco, donde el indio de la región, tras el rompimiento hegemónico mesoamericano, deja ver que si bien se acopló a los ideales cristianos, no perdió del todo su cosmovisión ancestral.

Es interesante señalar que durante un recorrido de campo en 2005 un campesino “tiempero” o “granicero” nos permitió acompañarle a una ceremonia de recolecta de “hongos sagrados” en los bosques del volcán Popocatepetl. Antes de emprender la caminata al monte, visitó el templo de su pueblo. Para nosotros fue una sorpresa percatarnos que en la decoración de sus muros interiores, entre la vegetación expuesta pueden

apreciarse los símbolos fúngicos. Al parecer se trata de hongos del género *Psilocybe*, porque las esculturas que los representan tienen estípites y píleo y son de color dorado. Además están ubicados en un contexto de elementos naturales que nos podrían permitir pensar en el *Tamoanchan-Tlalocan*. En los códices, los colores que normalmente más aparecen en estos lugares son el marrón, el azul y el verde, es decir, los colores del *altepetl*, y en el caso de la iglesia de San Marcos Huacahuaxco, los hongos del género *Psilocybe* están pintados justamente en estos tonos (fig. 5). Además, los otros símbolos naturales que los rodean están pintados de dorado, un color que sólo los dioses podían poseer y al que llamaban Tona-catecuhtli. Los hongos se encuentran acompañados de otros elementos del *Tlalocan*. Por ejemplo, hay un helecho real (*Osmunda regalis*) (fig. 5a) que vive en los bordes de ríos y en zonas húmedas, de tallo grueso y cubierto por los restos secos de los pecíolos; las frondes son grandes y están dispuestas en roseta. Su lámina es ovada-lanceolada y sus esporas son verdes porque presentan clorofila. En la figura 5b, además de la flora regional se aprecian dos coyotes (*Canis latrans*), animal característico de la región, y hasta el mismo Tláloc, que en este contexto se torna en el eje rector de este paraíso, donde a la montaña, al agua y al bosque se añade una cultura micófila. Pensamos que los hongos que aparecen en la decoración del templo son del género *Psilocybe zapotecorum* por su color dorado. Es decir, son los llamados “güeros” en el lenguaje volcánico local y crecen concretamente allí. Se trata de los más grandes del género y crecen al lado de los helechos, en las barrancas. “Si no hay helecho no hay hongo”, es una regla del bosque que se aprecia en los muros de la iglesia.

Ahora bien, en relación con los coyotes es interesante mencionar que en la realidad cotidiana son todavía animales sagrados. Según nos contó el “tiempero”, buscan ir a morir a las barrancas donde hay hongos y helechos, y cuando esto sucede el sacerdote regional ofrece tabaco y alcohol al lugar donde descansa el cuerpo del coyote. Después le pide permiso para dar un uso sagrado al pelo, los colmillos, las patas, la cola,

<sup>26</sup> Peter Gerhard, *op. cit.*; AGN, *Inquisición*, vol. 30, exp. 9.

<sup>27</sup> Ángel María Garibay K. *Veinte himnos sacros de los nahuas*, México, UNAM, 1958, p. 156.

el ano y el pene. Por ejemplo, para elaborar un amuleto se necesitan dos colmillos de serpiente y dos cascabeles, dos colmillos y pelo de coyote. Todo esto se deposita en una caja de cerillos para ser portada por quien elaboró el amuleto. Esta magia sirve para los buenos negocios, las buenas relaciones sociales y para el destino. Es decir, son para producir abundancia. Finalmente en el templo encontramos un Tláloc estilizado, como en la iglesia del convento de La Asunción en Amecameca, con anteojeras y fauces de serpiente (fig. 5c). Todos estos elementos que conforman el paisaje están planteados en el arte cristiano de la iglesia de San Marcos Huecahuaxco.

Por algunos de sus elementos arquitectónicos, como los contrafuertes y la bóveda de cañón sobre una sola nave,<sup>28</sup> y por datos históricos en los que se cita a la localidad como un pueblo sujeto dependiente de la cabecera de república de indios de Ocuituco,<sup>29</sup> podemos afirmar que la primera edificación de este templo data del siglo XVI. Sin embargo, las remodelaciones posteriores, tanto en la arquitectura como en los elementos decorativos, llevan a recorrer su historia hasta nuestros días. En este sentido, y considerando que la etnografía muestra que en la actualidad se sigue practicando allí una religiosidad sincrética donde el culto a los montes y su entorno natural es importante, podemos observar en este templo una continuidad cronológica de la pervivencia milenaria, tema central de este trabajo. Valdría la pena recordar las palabras anotadas en otro estudio, en el sentido de que la arquitectura y la historia oral son fuentes históricas mutables en tanto se agregan a su discurso los cambios ocurridos a lo largo de los años.<sup>30</sup>

### El templo cristiano de Santa María Tonantzintla

<sup>28</sup> Catálogo de la Fototeca de la Coordinación Nacional de Monumentos Históricos, INAH.

<sup>29</sup> Dorothy Tanck de Estrada, *Atlas ilustrado de la Nueva España, 1800*, México, El Colegio de México, 2005, p. 100.

<sup>30</sup> Margarita Loera Chávez y Peniche, "El monumento arquitectónico como testimonio histórico", tesis, México, Universidad Iberoamericana, 1992, p. 14.

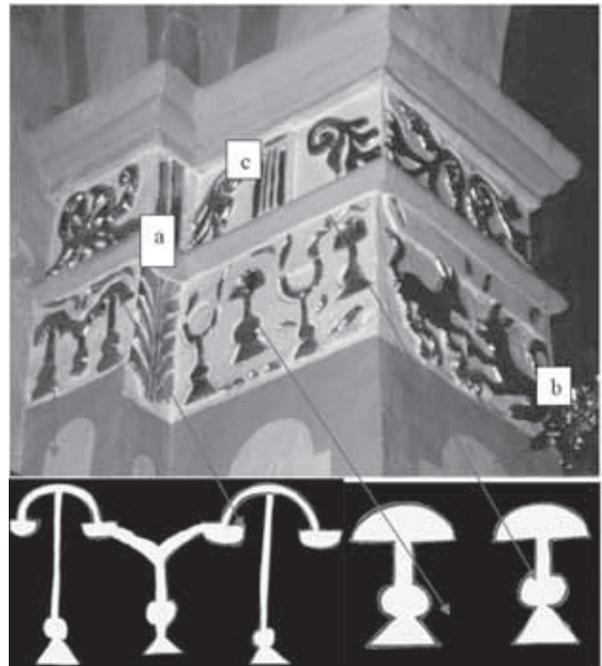


Fig. 5. Detalles de los hongos y otros elementos del paisaje en la iglesia de San Marcos Huecahuaxco, Ocuituco, Morelos (fotografía de Ramsés Hernández).

Santa María Tonantzintla, en Puebla, es un arcón que guarda una de las joyas más ricas del barroco mexicano en grado exuberante. La iglesia está dedicada a la Inmaculada Concepción de la Virgen María y en su decoración interior se contempla una impresionante cantidad de figuras. Tal pareciera que al hacerla hubo un miedo al vacío que llegó a colmar los cruceros, el ábside y hasta la cúpula, donde el recargamiento de los estucos parece mágico.

Antes de la llegada de los españoles cerca del poblado se veneraba a Tonantzin (nuestra madre), deidad protectora ligada al maíz. Después de la conquista el culto a esa diosa encontró una continuidad lógica en el culto a la Virgen María, en tanto madre protectora. Aunque el celo español hizo construir en honor a esta virgen el templo que nos ocupa, los indios que modelaron las yeserías no se olvidaron por completo de Tonantzin ni de plasmar su propio universo en las estructuras de ángeles morenos,



Fig. 6. Tláloc, bajo el disfraz de la inocencia cristiana (fotografía de Ramsés Hernández).

niños con penachos de plumas, frutos tropicales (mango, chile, coco, plátano, etcétera) y, sobre todo, vigorosas mazorcas de maíz (fig. 6).

Sin embargo, ese imaginario prehispánico no es desde luego el que domina, sino las imágenes y esculturas que recrean el mundo cristiano, y en concreto las que relatan los episodios de la anunciación, la concepción, la ascensión y la coronación de la virgen. Tiene en su centro el símbolo del Espíritu Santo, la cúpula representa el paraíso, con las nueve órdenes angélicas de la teoría de Santo Tomás y un desbordamiento de flores y frutos. También aparecen los teólogos de la mariología (San Agustín, San Ambrosio, San Jerónimo y San Gregorio) y los evangelistas propagando el dogma mariano (San Mateo, San Marcos, San Lucas y San Juan). Toda la capilla está concebida en lenguaje místico: cada motivo ornamental es un paso hacia una metafísica religiosa, y en su complejidad decorativa lleva esa pequeña *summa* teológica muy lejos de todo capricho, extravagancia o locura que se ha querido ver en el barroco. Nada desarticulado hay en este grandioso estilo; al contrario, todo es ordenación simbólica y secuencia lógica de los sentimientos religiosos.<sup>31</sup>

<sup>31</sup> Francisco de la Maza, “El Tlalocan pagano de Teotihuacán y el Tlalocan cristiano de Tonantzintla”, en *Home-*

Si se considera el sincretismo cristiano indígena del que hemos hablado, podríamos decir que estamos frente a una expresión plástica en estilo barroco del *Tlalocan*. En este sentido, Gordon Wasson piensa que la iglesia está vinculada también con una figura que él identificó como Piltzintecuhtli, una advocación de Xochipilli asociada con la flora y las plantas enteogénicas.<sup>32</sup> Pero la expresión del *Tlalocan*, no se observa solamente por la presencia de estas últimas, sino también porque hay caras deformes, con hidropesía, y rostros hinchados con parálisis facial que pueden referir a enfermedades acuáticas, de las que todavía se piensa que son enviadas por los cerros o que se deben a infracciones rituales vinculadas con los volcanes. Respecto a las plantas psicoactivas, hemos encontrado que se consumían en la región durante los siglos XVII y XVIII para realizar prácticas curativas, adivinatorias y propiciatorias de lluvia.<sup>33</sup>

[...] si hay un psicotrópico de por medio, ¿para que lo hay? Son dos motivos: uno es introducir algo al cuerpo, recibir a un dios en el cuerpo. Y otra es lo contrario, hacer salir una parte divina de la persona para estar en la otra realidad. Es un juego doble. Entonces el estado místico, que de eso se trata, se obtiene por las dos vías tradicionales de las que indican los que se dedican a estudiar eso. Una es la vía de la mortificación, de la privación, de la penitencia, de unas vigiliadas muy grandes para que el cuerpo se debilite por falta de sueño, abstinencia sexual, dietas especiales en cuestión de comida; todo eso es una parte. Pero la otra parte es la vía “fácil” del psicotrópico. ¿Cuáles son las que se utilizan aquí en Mesoamérica? Las dos juntas. [...] No es suficiente la hemorragia para producir el éxtasis. Hay que darle una ayudadita. ¿Cómo

naje al doctor Alfonso Caso, *Anales del INAH*, México, INAH, 1951, p. 280.

<sup>32</sup> Véase Gordon Wasson, *El hongo maravilloso: Teonanácatl. Micolatría en Mesoamérica*, México, FCE, 1998.

<sup>33</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 360, exp. 110, ff. 311-320.

se le da? Con psicotrópicos. Pero haya ayudado o no, de todos modos son las vías que existen para comunicarse con los dioses.<sup>34</sup>

Los dioses antiguos fueron identificados por Wasson como los niñitos que se observan en toda la iglesia de Tonantzintla.<sup>35</sup> Nos encontramos ante el *príncipe* niño del mundo nahoa, es decir: *Piltzintecuhtli-Topilzintli*, cada uno de los cuales expresa la advocación a Xochipilli.<sup>36</sup> La mayoría de los niños que se observan en el templo son rubios, obviamente no se trata de indios. Quien ingiere los hongos no ve lo que suele ver en la vida cotidiana. Ve la vida desmesuradamente brillantada, transfigurada. Ingresa a un mundo celestial que de ordinario se mantiene en los márgenes subliminales o de la imaginación de la conciencia. Ven, como dice Henry Munn, “gente de categoría, gente poderosa”.<sup>37</sup> Esta gente es blanca, “gente de razón”, “gente güera”. Este concepto puede remontarse a la época precortesiana: Quetzalcóatl, el dios desterrado, debería regresar algún día por el oriente, y se dice que Moctezuma aseguraba que el dios y sus seguidores eran blancos.<sup>38</sup>

Todos los indicadores culturales e históricos hasta aquí expuestos parecen estar en el templo de Santa María Tonantzintla, al que algunos estudiosos han llamado el *Tlalocan* cristiano de los descendientes de los antiguos mesoamericanos. En el siglo XVI pudieron los nahuas de Puebla reconstruir su paraíso como un traslado de la naturaleza, según dice un destacado historiador del arte:

Cierto que no hay agua, pero ¿no la supone la floración radiante de los elementos de la tierra? Cierto es que ya no son Tláloc y los tloques [...] son Santa María y los santos, pero que en el fondo no son sino un disfraz, el nahual de las viejas divinidades

<sup>34</sup> Alfredo López Austin, comunicación personal, 2005.

<sup>35</sup> Gordon Wasson, *op. cit.*

<sup>36</sup> *Ibidem.* p. 177.

<sup>37</sup> Henry Munn, “Los hongos del lenguaje”, en Michael J. Harner (comp.), *Alucinógenos y chamanismo*, Madrid, Guadarrama, 1976.

<sup>38</sup> Gordon Wasson, *op. cit.*, p. 181.

prehispánicas, no muertas del todo en el melancólico indio de los valles de México, que cuando pudo, recreó su paraíso.<sup>39</sup>

### La iglesia del “Sr. del Honguito” en Chignahuapan, Puebla

En la obra de Gastón Guzmán,<sup>40</sup> se narra que en la región de Chignahuapan, Puebla, existe una iglesia dedicada a un hongo. Acaso sea la única conocida en México, y en el mundo, construida especialmente para ese fin. Y en efecto, abajo del altar central se encuentra una herrería en cuyo centro tiene una caja redonda de cristal donde se guarda un hongo petrificado. Este hongo, que es objeto de adoración, se clasifica actualmente como *Ganoderma lobatum*, y aun cuando por su carácter leñoso es distinto a otros hongos enteogénicos, es característico de esta zona, donde todavía lo comen los indígenas. Según reportes etnográficos, suelen cortarlo cerca de una ranchería y luego lo llevan al templo antes de ingerirlo.

Si ya los han recogido y los quieren ya tomar, los colectan dentro de una jícara roja y encima les ponen flores rojas y luego van a la iglesia, frente a los santos, las vírgenes los van a poner, van a poner en su conocimiento, van a orar para que contesten los hongos, para que no los trastornen por que los hongos dicen “a nosotros no nos respetan, nos llaman excremento de toro”, por eso ruega por si o por quien los va a tomar. Si un enfermo que está en cama los va a tomar, eso irá la madre o el padre a hacer rogación al templo.<sup>41</sup>

<sup>39</sup> Francisco de la Maza, *op. cit.*, p. 282.

<sup>40</sup> Gastón Guzmán *et al.*, “Una iglesia dedicada al culto de un hongo, ‘Nuestro Señor del honguito’, en Chignahuapan, Puebla”, en *Boletín de la Sociedad Mexicana de Micología*, núm. 9, México, pp. 137-147.

<sup>41</sup> Luis Reyes, “Una relación sobre los hongos alucinantes”, en *Tlalocan. Revista de fuentes para el conocimiento de las culturas indígenas de México*, vol. 6, núm. 2, México, La casa de Tláloc, p. 142.

Ahora bien, el hongo u “honguito” —como le llaman los habitantes de la región— que se encuentra en la iglesia tiene apenas unos 5.5 centímetros de ancho, y seguramente lo pusieron allí por considerar milagroso el grabado en la superficie inferior de su sombrero. Parece haber allí un crucifijo, con una media luna y un sol a los lados derecho e izquierdo. Se dice que en el sol hay facciones humanas y debajo aparecen las siglas “Sto.”; que en la base del Cristo está dibujado un pequeño cráneo, y en el margen superior izquierdo del grabado se reconoce la cifra “80”, además de que en todo el contexto se aprecian pequeñas estrellas.

Algunas personas que pasaban cerca del templo nos dijeron que el hongo es llevado frecuentemente a las casas para ayudar a curar enfermos o

defender los hogares del mal. No se trata de una costumbre de tipo cristiano, pues más bien parece estar relacionado con la forma en que los “graniceiros” suelen hacer sus prácticas curativas, ayudados por la ingesta de hongos sagrados. En realidad el extraño caso de la iglesia del “Señor del Honguito” requiere de un estudio etnográfico particular, en el que sería importante fechar el momento en que el honguito fue trasladado al templo. Sin embargo, esta evidencia —al igual que todo lo escrito en estas páginas— nos lleva a señalar que los templos católicos de los antiguos pueblos de indios aledaños a los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl son una fuente histórica de primer orden, donde se muestra que el culto milenario a la montaña, *Tamoanchan-Tlalocan*, pervivió después de la conquista y llega hasta nuestros días.

