

Topos y cosmogonía: las deidades lacustres de la cuenca del alto Lerma

Nadine Béligand*

Hay imágenes que resisten el paso del tiempo. Por su divulgación y su recorrido terminan, pese a todo, adquiriendo una dimensión y un simbolismo muy diferentes de los que se habían pensado, fabricado, o proyectado, originalmente. En la América española, donde se atribuye sin problema el éxito de la cristianización a la sustitución de imágenes —que va de la mano con la de los cultos—, los sacerdotes y luego detrás de ellos una cohorte de dogmas, de símbolos, de representaciones, no pudieron evitar la adaptación de las imágenes a realidades diferentes. Mientras que ciertas representaciones se desvanecían —por la fuerza de las cosas—, otras tomaban forma bajo el impulso de los evangelizadores, pero también gracias a la implicación de los propios indios, quienes muy pronto se asociaron para “levantar” juntos imágenes a las cuales dedicaban una devoción muy personal, asociación de culto que permitía, entre otras cosas, reunir —es decir, reconstituir— linajes.

* Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA). Traducción de Araceli Rodríguez Tomp.

Este artículo es una versión más corta de la publicada en francés con el título de “Les trois âges d’un couple de déités lacustres: éclosion, renaissance et disparition des sirènes du lac de Chicahuapan, vallée de Toluca (Mexi-

En el siglo XVI, los religiosos del Nuevo Mundo no ignoraban las posibilidades que se les ofrecían para tratar de hacer coincidir las celebraciones del calendario litúrgico con las ceremonias de los calendarios prehispánicos: hallaron en ello la ocasión para motivar la práctica religiosa; en fechas clave del calendario agrícola, el aprendizaje de las “cosas de la fe” encontraba su expresión en los ejercicios individuales, o colectivos. Progresivamente, cierta libertad en la expresión de las ceremonias, o bien en el acondicionamiento de los altares, la vestimenta de las esculturas permitió a los indios imponer algunos de los rasgos o de los atributos de sus divinidades, introduciendo ya fuera signos —objetos, plantas, alimentos—, o imágenes que el mundo cristiano les había traído y que podían adaptarse perfectamente a las divinidades indias. Esta “gama” india no podía nacer sino en un contexto favorable, en años de relativa estabilidad política y de concordancia entre sacerdotes y elites indias. Es en el siglo XVIII (cuando el arte barroco ofrecía, en su fase mexicana churrigueresca, los medios de conjugar una mayor libertad de expresión y una

que)”, en *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 84, núm. 1, 1998, pp. 63-67.

devoción personalizada) que la mayoría de las comunidades pueblerinas se apropiaron de las imágenes de su elección.

Si bien se acepta sin problema que bajo los rasgos de varios santos católicos se esconden deidades del mundo precolombino, también es cierto que se conocen muy poco las imágenes que se tomaron prestadas al mundo cristiano, y que perduran hasta nuestros días en forma de imágenes —cuadros, esculturas—, o bien en forma de “imágenes de la mente”, de representaciones imaginadas: los relatos. Para la Nueva España, disponemos de muy pocas huellas materiales de imágenes, comparadas con el importante número de mitos. Puesto que en el medio indígena las imágenes coloniales sobrevivientes son prácticamente inexistentes, toda tentativa de reconstrucción histórica no podría hacer abstracción de los relatos contemporáneos que ponen en escena a personajes de la mitología precolombina, sobre todo si dichas imágenes están entre las más importantes del panteón mesoamericano.

Ahora bien, este vaivén obligado entre el ayer y el presente conduce a plantearnos preguntas de naturaleza temporal sobre la utilización de imágenes. En efecto, ¿los cultos se transforman al mismo ritmo que las imágenes que constituyen su soporte? Ciertamente, la evolución del tratamiento de la imagen depende tanto de las técnicas como de los creadores, que se supone reciben influencias del medio sociocultural donde ejercen su arte. En las regiones situadas al margen de los centros de ejercicio del poder de los imperios precolombinos, la profusión de imaginaria colonial parece tanto más excepcional cuando las excavaciones arqueológicas no presentan sino rara vez objetos de culto anteriores. Por el contrario, nos encontramos a menudo frente a una mayoría de relatos que fue escrita tardíamente —¿en el siglo XIX?—, y rara vez tenemos la oportunidad de conjugar en el mismo plano arqueología, historia colonial y época contemporánea, un largo tiempo marcado por la omnipresencia de una imagen. A este esquema responde al menos una excepción: los “señores del agua” de la cuenca del alto Lerma, territorio

de los indios matlatzinca, donde dominaron fundaciones franciscanas.

Un *topos* socializado

Las actividades lacustres

Un léxico lacustre. El valle de Toluca ofrecía a la mirada de los hombres del siglo XVI el espectáculo armonioso de un valle lacustre enmarcado por volcanes. Esta topografía es el origen de varios mitos que perduraron durante siglos. La cuenca lacustre, sede de la mayoría de las actividades de producción, nos provee la mejor ilustración. En Almoloya del Río, al igual que en San Mateo Texcalyacac, los “señores del agua” permanecieron largo tiempo como soberanos. En efecto, paralelamente a las actividades agrícolas pluriseculares, que sirvieron de base al sistema económico del valle de Toluca, las actividades lacustres: pesca, caza y recolección jugaron un papel fundamental en el desarrollo de las sociedades ribereñas del Lerma.¹ Se encuentran huellas de esto desde la época formativa (hacia 2500 a.C.).² Adoptadas en un principio por el grupo protootopame, permanecieron esencialmente entre los matlatzinca, luego de la separación lingüística de la lengua otomí, es decir hacia el año 650 a.C. La reconstrucción del vocabulario del grupo proto-otomangue testimonia desde la antigüedad esas actividades: los términos “cesto grande”³ y “petate” son una

¹ Román Piña Chán, *Teotenango: el antiguo lugar de la muralla*, México, Dirección de Turismo del Gobierno del Estado de México, 1971, t. 1, p. 29; t. 2, p. 549.

² *Idem.* “Los numerosos manantiales que brotaban en Almoloya del Río, Tecalco, Texcoapa, Ixcaulapan, Tepozoco, la laguna de Chiconauhapan que se formaba en la cercanía del mismo Almoloya, la laguna de Jajalpa; la del Lerma o Chignahuapan; la laguna de Calpulhac, contribuían a hacer del valle de Toluca o Matalcingo un lugar ideal para los asentamientos humanos”. En efecto, en esos lagos, se pescaba pescado blanco, ranas, *axolotes*, *acociles*, y se practicaba la caza de patos, gallina de agua y otras aves migratorias.

³ Fray Diego Basalenque, *Vocabulario de la lengua castellana vuelto a la matlatzinca*, revisión paleográfica, nota introductoria y apéndice por Leonardo Manrique C., Toluca,

prueba. Las técnicas de pesca y de caza con red se comprueban con los vocablos “pesca”, “pescar peces”, “red para fieras, lazo”.⁴ El modo de vida se centraba en gran parte en los lagos: los transportes de mercancía se hacían en pequeñas canoas de fondo plano.

La omnipresencia de los recursos acuáticos se comprueba también en la toponimia: el pictograma de la nación matlatzinca se forma mediante el dibujo de una “red” (*matlatl*) y de una “base” o “fundamento” (*tzintli*). Rémi Siméon registró a Xalatlaco como Xalatlahuco: este nombre de pueblo está formado por *xal* —raíz de *xalli*, “arena”—, de *atl*, “agua”, de la forma *auh*, que connota “la posesión” o “la propiedad”, y de *co*, partícula que se traduce generalmente como “lugar”.⁵ Almoloya proviene de *atl molo-* *yan*, “fuente”, “lugar de donde mana el agua”; Atenco, una de las comunidades ribereñas del lago Lerma, significa “a la orilla del agua” y Tultepec, municipio cercano a San Mateo Atenco, es “el cerro de los tules”, por citar sólo algunos ejemplos. En la época colonial, los habitantes de esta región se identificaban con su universo acuático. No es sorprendente entonces encontrar en manuscritos indígenas del siglo XVII, tales como los códices Techialoyan, referencias al paisaje lacustre. Por ejemplo, según el Códice de San Antonio Techialoyan, uno de los linderos del territorio situado sobre el río se llamaba Atlanpán, “sobre el agua”; uno de los límites del pueblo llevaba el nombre de Tlilzoquipan, “en el lodo negro”, término que evoca la materia

blanda de las tierras pantanosas. En fin, el topónimo Tamazolán, “lugar donde abundan las ranas”, recuerda una de las actividades de caza más practicadas.⁶

Una tradición milenaria. Los trabajos arqueológicos de Yoko Sugiura Yamamoto muestran que los productos lacustres del alto Lerma fueron explotados por grupos lugareños desde el Formativo inferior⁷ —2500-1000 a.C.—; que en esta época, la población se concentraba sobre todo alrededor de Metepec y de Ocotitlán. En el Formativo medio, particularmente entre 1000 y 800 a.C., los establecimientos humanos son más numerosos, y la extracción de los productos lacustres constituye una especialidad regional.⁸ Entre 1 000 y 400 a.C., los habitantes de la región dejaron los pequeños islotes lacustres y la planicie aluvial para instalarse en las faldas de la sierra, pero continuaron practicando la caza, la recolección y la pesca. La estrecha superposición de los dos niveles ecológicos se comprueba mediante los restos de aves acuáticas y de haces de juncos encontrados en varios sitios del pie de la montaña. En el Formativo reciente (400 a.C., a principios de nuestra era),⁹ el crecimiento demográfico aumentó y los sitios de hábitat se escalonaron hasta 3 000 m de altitud.

La economía lacustre es bien conocida y cubre los periodos Clásico —150-750 d.C.—, Epiclásico —750 a 900-1000 d.C.— y Posclásico —950-100 a 1521 d.C.—. La región comprendida entre

Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1975, p. 90: “çesto, *imbutzemí* el grande, el chico, *intzemí*”; p. 219: “petate de guncia, *pytehuquih*”.

⁴ *Ibidem*, p. 218: “pescar peces, *qui tupahagih*”, “pesca, *nitehahabigih*”, “pescador así, *huebapahgih huebehahabi*”, “pescado generalmente, *nigih*”; p. 239: “red como quiera, *inhue*”; “red para peces, *nithagih*”, “red para fieras, lazo, *inighui*”. La red que utilizan los habitantes de las orillas del río Lerma tiene una forma elíptica cuya técnica de fabricación es propia de la región; véase Jacques Soustelle, *La famille otomí-pame del México central*, traducción de Nilda Mercado Baigorria, México, CEMCA/FCE, 1993b (1993a), pp. 14-15 y 17.

⁵ Rémi Siméon, *Dictionnaire de la langue nahuatl ou mexicaine*, Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1963, p. 690.

⁶ Nadine Béliand, *Códice de San Antonio Techialoyan. A 701, Manuscrito pictográfico de San Antonio la Isla, Estado de México*, Toluca, Instituto Mexiquense de Cultura y Gobierno del Estado de México, 1993, pp. 160-162.

⁷ El Formativo inferior del valle de Toluca corresponde al Formativo antiguo de la cuenca de México, o sea de 2500 a 1000 a.C. El Formativo medio corresponde al periodo 1000-400 a.C. y el Formativo reciente al periodo 400 a.C.-principios de nuestra era.

⁸ Yoko Sugiura Yamamoto, “El material cerámico formativo del sitio 193, Metepec, Estado de México. Algunas consideraciones”, en *Anales de Antropología*, t. 1: *Arqueología y Antropología Física*, 1980, pp. 129-148. La última fase del Formativo medio es la fase Manantial, de 1000 a 800 a.C.

⁹ Esas fechas corresponden a la cronología de Tlapacoya-Zohapilco.



San Mateo Atenco, Teotenango y Metepec constituía la más fértil de las microrregiones de toda la cuenca del alto Lerma.¹⁰ En el Epiclásico, el medio acuático jugó un papel de primer plano.¹¹ Los arqueólogos contaron en efecto la presencia de 230 sitios arqueológicos en la zona lacustre; los más antiguos se sitúan en las orillas del antiguo lago de Chicnahuan, en Teotenango; Techuchulco, en la comuna de Joquicingo y en Santa Cruz Atizapán, donde el sitio 110, La Campana Tepozoco, es el más importante ya que estuvo ocupado sin interrupción del 600 al 1000 de nuestra era.¹² El sitio está rodeado por unos treinta montículos llamados localmente “los bordos”; sobre estos “bordos” se construían las unidades de habitación.¹³ Las personas que vivían en esos islotes se dedicaban a la explotación de los recursos acuáticos. Esas condiciones excepcionales les permitían desarrollar actividades artesanales en relación con los materiales propios del lago.¹⁴ Los principales recursos alimenticios consistían en crustáceos, moluscos y plantas lacustres. Como los lagos eran muy ricos y estables, permitían múltiples formas de explotación

¹⁰ Yoko Sugiura Yamamoto, “El Epiclásico y el valle de Toluca. Un estudio de patrón de asentamiento”, México, tesis de doctorado, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 1990, pp. 231, 307-308, 376 y 378.

¹¹ En el periodo *Tenowi Hani* definido por Piña Chan entre 750 y 900 d.C.

¹² Yoko Sugiura Yamamoto y Carmen Serra Puche, “Notas sobre el modo de subsistencia lacustre. La laguna de Santa Cruz Atizapán, Estado de México”, en *Anales de Antropología*, t. 1, p. 12; fotografías 3 a 5 intercaladas entre las páginas 12 y 13 y mapa núm. 2, p. 11.

¹³ *Ibidem*, pp. 13-15; fotografías 6 a 8 intercaladas entre las páginas 12 y 13; Beatriz Albores Zárate, *Tules y sirenas. El impacto ecológico y cultural de la industrialización en el alto Lerma*, Toluca, El Colegio Mexiquense-Gobierno del Estado de México, 1995, p. 124.

¹⁴ “Los habitantes de dichos ‘bordos’ se dedicaban a la obtención de [...] recursos lacustres [...] De manera que su forma de subsistencia debía depender fundamentalmente de la extracción de la riqueza acuática, mediante la caza, pesca, y recolección y de productos artesanales con algunos recursos propios del medio como tejido de tule, cuerdas y cestería.” Yoko Sugiura Yamamoto y Emily McClung de Tapia, “Algunas consideraciones sobre el uso prehispánico de recursos vegetales en la cuenca del alto Lerma”, en *Anales de Antropología*, vol. XXV, 1988, pp. 111-125; aquí, p. 115.

tación de recursos bióticos permanentes.¹⁵ Sugiura propuso un esquema del ciclo de actividades de caza, pesca y recolección. En invierno dominan las actividades de caza de aves acuáticas, en otoño la pesca —peces y ranas—, en verano la recolección de plantas lacustres y en primavera la caza de gallaretas y de patos.¹⁶ La mayoría de las actividades se concentraban entre los meses de abril y septiembre.

Una tradición que perduró. Usos del agua en la época colonial. Contrariamente a las actividades lacustres, de las que tenemos muy pocas descripciones directas, el gran río no escapó a la observación de los visitantes del valle de Toluca. El autor anónimo de la *Suma de visitas* anotó que, “[en Toluca] tienen un río que se llama Chiconahuapan el qual corre por sus términos, rodeado de cinco leguas [...]”.¹⁷ El autor del *Teatro Mexicano*, fray Agustín de Vetancourt, por su lado, describió al río Lerma: “El río de Toluca que nace de las fuentes de Chiconahuatenco que hoy llaman San Matheo [Atenco] va por los llanos de Iztlahuaca; río caudaloso con los brazos que se le allegan entra en la laguna de Chapala [...]”.¹⁸

Así como también la laguna y sus riquezas pesqueras:

[...] el río grande que nace en Atenco en Toluca, que le hazen laguna de mucho fondo; vese correr el río por muchas leguas como un tajali que le ciñe en particular en el

¹⁵ Yoko Sugiura Yamamoto y Carmen Serra Puche, “Notas sobre el modo de subsistencia lacustre...”, *op. cit.*, pp. 12-13.

¹⁶ *Ibidem*, fig. 2, p. 13 y cuadro 3, p. 20.

¹⁷ “Suma de visitas de pueblos por orden alfabético”, en Francisco del Paso y Troncoso, *Papeles de la Nueva España*, vol. I, núm. 561, pp. 227 (Madrid, Establecimiento Tip “Sucesores de Rivadeneyra”, Impresores de la Real Casa); Toluca: núm. XXVI, f. 163v del manuscrito original.

¹⁸ Agustín de Vetancourt, *Teatro Mexicano: descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos, políticos, militares y religiosos del Nuevo Mundo Occidental de las Indias* (México, doña María de Benavides, Viuda de Juan de Ribera, 1698), México, Editorial Porrúa, 1982 (2ª ed. facsimilar); aquí, Tratado 2, 1ª parte, cap. V: “Sucesos naturales”.

tiempo de las aguas que van las del río algo turbias, y las de la laguna están muy claras, en ellas se recoge bagre, y pescado blanco, no sufre la borrasca de las olas el que naveguen canoas, válense los naturales de unos carrizos haziéndole en la delantera una como proa, y caballero en el carrizo dentro del agua el pescador pescando sin alejarse de la ribera por el riesgo que corre de la corriente del río que sale de la laguna, y a pocas leguas haze un salto y cayda de muchos estados, y corre hasta en el mar del sur”.¹⁹

Agustín de Vetancourt subrayaba asimismo que San Mateo Atenco presentaba actividades económicas diversificadas:

[...] y como no todos se pueden ocupar en el oficio de labradores, en distintos barrios ay distintos oficios: segadores, trasquiladores de ovejas, y pescadores; en la laguna que tienen de agua dulce los del Barrio de San Pedro mas vezinos pescan ranas, pescado, y patos, y si algún labrador necessita de segadores, hecho el concierto con el gobernador entriega con puntualidad los que pide y si alguno sin que el gobernador lo sepa se acomoda es castigado [...].²⁰

Ninguna *Relación Geográfica*²¹ se relaciona directamente con los pueblos lacustres y, para el siglo XVI, no disponemos más que de la de Teotenango. Para responder al cuestionario que le llega de España, Francisco de Ávila, corregidor de Teotenango, convoca al gobernador, los alcaldes y los regidores de la república, originarios de Teotenango, así como a mestizos que residían en

¹⁹ *Ibidem*, núm. 96, p. 34; véase también el núm. 100, p. 35: “[...] una laguna que se forma de las fuentes del río que va por la Ciudad de Lerma, y es de toda recreación, y de donde llevan los Naturales a México (que está ocho leguas) ranas, y pescado en abundancia”.

²⁰ Fray Agustín de Vetancourt, *op. cit.*, Tratado 2, 4ª parte, “De los Sucessos Religiosos”, núm. 232, p. 85.

²¹ Acerca de las *Relaciones Geográficas* de Nueva España, véase Jean-Pierre Berthe, “À l’origine des ‘Relations... pour la description des Indes’: les documents de 1577”, en *TRACE*, núm. 10, julio de 1986, pp. 5-14.

Teotenango desde hacía unos treinta años. El resultado de su encuesta es sorprendente. Por lo que concierne al medio acuático, declaran solamente que el pueblo “está [a] dos leguas del nacimi[en]to del río de Toluca”²² y que “en términos deste d[ic]ho pueblo, no hay ríos ni lagunas, sino un pedazo de ciénaga, del agua que rempuja el río de Toluca en su nacimi[en]to”.²³ Las *Relaciones Geográficas* del Arzobispado de México (1743) no informan más sobre las actividades lacustres de la región. Por ejemplo, los habitantes de Lerma describen el lago pero nunca los recursos que de éste se explotan: “[...] dicha ciudad de Lerma se halla circunvalada de dos ciénagas, las que se hallan con agua del río Matlazincó, que es quien las inunda, y el dicho río pasa junto a las goteras de dicha ciudad por parte del poniente”.²⁴

Otro testimonio presenta a la ciudad de Lerma como “una isla que se compone de dos entradas con dos calzadas. La una al oriente y la otra al poniente, y en ésta con un puente que está en el referido río el que pasa”.²⁵ Todas las personas interrogadas relatan que los productos de la re-

²² “Respuesta a la 19ª pregunta de la “Relación de Teotenango”, en René Acuña (ed.), *Relaciones Geográficas del siglo XVI*, t. 2, México, UNAM, 1986, 2 t., p. 280.

²³ “Respuesta a la 20ª pregunta”, en *ibidem*, p. 281.

²⁴ “Relación Geográfica de la ‘Jurisdicción de Santa Clara de Lerma’”, en Francisco de Solano (ed.), *Relaciones Geográficas del Arzobispado de México (1743)*, t. 1, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Tierra Nueva y Cielo Nuevo, 28), 1988, 2 t, pp. 129-143 (p. 129: testimonio de don Lucas de Ecija Montesinos, español, labrador de hacienda de la jurisdicción de Toluca. En su *Theatro Americano*, al describir a la ciudad de Lerma, Villaseñor y Sánchez evoca “el Río llamado Matlazincó, que en el plan del terreno forma una ciénaga, y ayudado de otros veneros de agua, que brotan en el País, hacen honorable el lugar del Puente”); Joseph Antonio de Villaseñor y Sánchez, *Theatro Americano. Descripción General de los Reynos, y provincias de la Nueva España, y sus jurisdicciones...*, México, Imprenta de la Viuda de D. Joseph Bernardo de Hogal, 1746; ed. facsimilar de Francisco González de Cossío, México, Editora Nacional, 1952; véase el Libro Primero, cap. LXVI, “De la jurisdicción de la Ciudad de Lerma, y sus Pueblos”, pp. 217-219, aquí, p. 218. El “lugar del Puente” se refiere a “Calzada que atraviessa por medio de la Ciudad”, *Idem*.

²⁵ *Ibidem*, p. 132. Testimonio de José de Ecija Montesinos, labrador, dueño de hacienda en la jurisdicción de Metepec.

gión son esencialmente agrícolas: “[...] los frutos que podían servir de comercio en dicha ciudad, como lo son de trigo, harina, maíz, habas, fríjol, alverjón, garbanzo y otras”.²⁶ Pero que desde hace dieciséis años (1727) “han tenido decadencia [por ser] las tierras casi infructíferas”.²⁷

La ausencia de referencia a los productos lacustres no es muy sorprendente, ya que la *Relación Geográfica* de 1743 se establece con testigos esencialmente españoles y en su mayoría ganaderos. Para ellos, los lagos del alto Lerma constituyen antes que nada una ventaja, pero también una limitante; hay que acondicionar caminos de paso y puentes que permitan el paso del ganado: “es preciso y necesario [...] pasen todos los ganados mayores y menores para la manutención de todo México de su abasto, y asimismo es preciso pasen por dichas calzadas y puentes”.²⁸

La relación entre la ganadería y los lagos domina, en efecto, desde la década de 1550, luego se desarrolla a expensas de las actividades lacustres.²⁹ Sin embargo, las autoridades de la Nueva España no ignoraron algunos de los aspectos tradicionales de la vida económica de los pueblos lacustres. Así pues, en 1560, el virrey don Luis de Velasco devolvió terrenos de pesca y de caza a los habitantes de Almoloya del Río. Estos últimos se presentaron como “pescadores y cazadores”, que residen en la estancia de Atenco, propiedad de Juan Altamirano. Los españoles, al igual que los negros y los mulatos, “les impiden el aprovechamiento de la caza e pesquería que tienen de costumbre”. En este asunto, el virrey tomó la decisión de preservar las actividades tradicionales. Para esto, instruyó a los residentes de la hacienda de Atenco a que ya no bloquearan el camino que conducía al lago. Evidentemente informado de la naturaleza de esas actividades, Luis de Velasco insiste en el hecho de que la gente de Almoloya “tienen de costumbre y por granjería” “el apro-

vechamiento de la caza e pesquería” y que, por esta razón en particular, “ni les hagan ningún agravio ni maltratamiento ni les quiten sus mantas ni aparejos de caza”.³⁰

El mismo incidente sucede en 1562 con los habitantes de Santa Cruz Atizapán a quienes los guardias de la hacienda de Atenco impiden pescar en el río, con el pretexto de que su ganado pace en la pradera que ellos llaman “del cercado”. Dicho de otra manera, los administradores de la hacienda se reservan el acceso a la zona lacustre para su ganado. En esa ocasión, la Audiencia de México amenazó al propietario con hacerlo pagar una multa de 1000 pesos si los indios continuaban quejándose de no poder acceder al río. La suma requerida ilustra ampliamente la gravedad del perjuicio.³¹

En 1665, es decir, un siglo después de las disposiciones de don Luis de Velasco, los indios tenían de nuevo problemas con el arrendatario de la hacienda de Atenco. Mediante su abogado, le recordaron los términos de la orden emitida por el virrey, tenían en efecto derecho de usar libremente el lago y las praderas para su ganado.³² La hacienda de Atenco, instalada cerca del río, constituía un obstáculo para la utilización de la ribera occidental del lago Chicahuapan. Ahora bien, para ciertos pueblos,³³ la legislación de libre acceso a los recursos acuáticos era crucial. En un reporte establecido por los religiosos del monasterio de San Mateo Atenco, en el siglo XVII, se subraya que cada vez que es necesario, los habitantes “suministran paja o zacate para las bestias [de la iglesia de San Mateo Atenco]”.³⁴

³⁰ Archivos del Síndico de San Antonio la Isla, exp. 14: “Amparo de posesión que el virrey don Luis de Velasco dio al Pueblo de Almoloya sobre terrenos de pesca y caza”; don Luis de Velasco, 30 de octubre de 1560.

³¹ AGN, Tierras, vol. 2315, exp. 4, f. 1r-4v; aquí, f. 2r.

³² *Ibidem*, f. 2v.

³³ Almoloya del Río, San Antonio la Isla, San Lucas Tepemaxalco, San Mateo Texcalyacac, San Pedro Techuchulco, Santa Cruz Atizapán.

³⁴ María Teresa Jarquín Ortega, *Formación y desarrollo de un pueblo novohispano en el valle de Toluca: Metepec*, Toluca, El Colegio Mexiquense y H. Ayuntamiento de Metepec, 1990, p. 105.

²⁶ *Ibidem*, p. 135.

²⁷ *Ibidem*, p. 137. Testimonio de Miguel Gómez Camargo, español, comisario de la Santa Hermandad.

²⁸ *Ibidem*, p. 135.

²⁹ Véase el capítulo 7, parte II: “El ganado mayor en las sementeras: ganaderos españoles y campesinos indígenas”.



Esta descripción da lugar a pensar que el acceso al lago era totalmente libre. En realidad, una reglamentación rigurosa regía las propiedades territoriales; cada pueblo disponía de una lista detallada de sus límites. Con el fin de administrar el conjunto de recursos de sus territorios, las comunidades se concertaban para establecer las reglas de explotación de los espacios lacustres. En este contexto, se entiende mejor por qué fray Agustín de Vetancourt explica que todo acuerdo relativo a la explotación de los recursos lacustres es objeto de un contrato, al igual que los que se hicieron entre gobernadores indígenas y ganaderos españoles para los segadores del barrio de San Pedro.³⁵ Aunque cada pueblo dispusiera del usufructo de un área bien precisa, los arreglos entre los diversos interesados no estaban excluidos. En efecto, la dotación territorial no se acompañaba nunca de instrucciones particulares sobre los sistemas de usufructo de los espacios lacustres; la legislación española, que por una fórmula estereotipada declaraba “comunes las aguas”, dejaba a los indios el cuidado de establecer sus reglas de uso. Además, muchos lugares, mencionados en las mercedes de tierras, y luego en las composiciones,³⁶ se refieren a límites situados en las riberas de los lagos pero no se definen como tales más que de manera esporádica por los jueces repartidores.³⁷ ¿Era para no dañar los intereses de los

³⁵ “[...] hecho el concierto [de segadores de San Pedro, barrio de San Mateo Atenco] con el gobernador entriega con puntualidad los que pide y si alguno sin que el gobernador lo sepa se acomoda es castigado [...]”; véase fray Agustín de Vetancourt, *Teatro Mexicano, op. cit.*, Tratado 2, 4ª parte: “De los Sucessos...”, núm. 232, p. 85.

³⁶ Las mercedes de tierras fueron otorgadas entre 1536 y 1610. Las composiciones de las tierras indígenas, que se realizaron en los años 1680-1730, ratificaron el estatuto de plena propiedad.

³⁷ En febrero de 1593, Luis de Velasco II entregó a los indios de San Miguel Almoloya dos “caballerías” de tierra y un “sitio de estancia para ganado menor”, o sea 865.6 hectáreas. Cuando se realizó la “vista de ojos”, se designaron los linderos: los pueblos limítrofes así como los espacios lacustres: el “lago grande” de Apayuca, el “lago chico” de Amanalco. El lindero Aculco, que sirve de límite lacustre a San Mateo Texcalyacac y a San Miguel Almoloya, no se presenta como tal. “Don Luis de Velasco. Por la presente, en nombre de Su Majestad, ago merced al pueblo de

ganaderos que ya habían acaparado el acceso a las zonas lacustres indispensables para la ganadería? ¿O más bien porque esas cuestiones no competían más que a los cabildos indígenas?

“Los señores del agua”

Las actividades lacustres pluriseculares dieron nacimiento a personajes míticos, “los señores del agua”, que se designan localmente desde el periodo colonial como “sirenas”. Al sureste del lago Chicnahuapan, en Almoloya del Río, ahí donde nace el río Lerma, los antiguos pescadores, al igual que los pastores, tienen por costumbre relatar la historia de “La sirena de la laguna”. Ésta aparece bajo los rasgos de una joven de gran belleza que se instala a veces en un islote para tomar un baño de sol y peinar su larga cabellera.

El mito de La Clanchana

Antes de volverse sirena, la “dama del agua” era una joven a la que le gustaba particularmente ir al lago. Era originaria de Almoloya del Río y pertenecía a “una familia de abajo”, los Luna.³⁸ La joven era pretendida por un mucha-

San Miguel Almoloya sujeto al pueblo de San Mateo Tescaliacac de un citio y dos cabayerías de tierra de estancia para ganado menor, en una vega é llano nada senegoso que hase al poniente con términos del pueblo de Santa Cruz y deste dicho paraje llendo para el medio día a el paraje que los naturales llaman Apayuca que hase una ciénaga grande en términos de Calimaya y por su deresera al paraje del Contadero que los naturales llaman Nepualco con términos de San Mateo, San Pedro y Tenango y deste dicho paraje vuelbe para la parte del oriente hasta dar a el paraje de Aculco con términos de San Mateo y en su deresera crusando una veredija o senda donde hase una lagunita de agua que los naturales llaman Amanalco con términos de San Mateo y San Lorenzo hasta dar a unas lomas que los naturales llaman Tlacospan en donde se conterminan los naturales de San Lorenzo a el paraje que llaman Tepeyolco hasta salir a el camino real que va para la tierra caliente por la parte del oriente se contermina con los naturales de Jalatlaco y llendo al norte a el paraje Tlatepenco con términos de Jalatlaco de Santiago y Santa Cruz”. Archivos del Síndico de San Antonio la Isla, exp. 13, ff. 2-3.

³⁸ Entre los otomíes, la Luna es la “Vieja Madre”, una deidad terrestre a la que se le ofrecía el maíz tierno; Jac-

cho que llegaba a la orilla del pueblo en barca. Él nunca bajaba de su embarcación. Una pastora de Almoloya del Río cuenta que “el hombre era muy astuto”: “Era un ‘hombre-sireno’, desprovisto de pie.³⁹ Le mintió a la joven Luna⁴⁰ haciéndole creer que era hombre”;⁴¹ tenía en efecto la facultad de transformarse en ser humano. “Llegó al pueblo por el lago. Después de amarrar su canoa, se paraba en la orilla y, para atraer a las chicas, cantaba”.⁴²

El “sireno” logró seducir a la joven y le prometió desposarla. Doña Leonarda Robles narra este episodio de la manera siguiente:

Un domingo, mientras lavaba su ropa en la orilla de la laguna, oyó las campanas que llamaban a misa. Entonces le rogó a su compañero se juntara con ella, pero éste no salía del agua y no dejaba de decirle que lo siguiera. La joven dudaba mucho pero acabó por aceptar, a la condición de que fuera hasta el domingo siguiente. Entonces él le dijo: “Bueno, pues si nos hemos de decir adiós, dame la mano”. La joven no desconfió y le tendió su mano. En ese preciso momento, sacó del agua su enorme cola de serpiente y se la llevó dentro de la laguna.

ques Soustelle, *L'Univers des aztèques*, París, Hermann, 1979, p. 67.

³⁹ Como lo ha demostrado Jacques Galinier, la noción otomí de “hombre sin pie” es una metáfora del hombre castrado, el pie siendo el equivalente simbólico del falo. Para el autor, se trata de una dialéctica de la riqueza y de la carencia; véase Jacques Galinier, “L’homme sans pied. Métaphores de la castration et imaginaire en Mésoamérique”, en *L’Homme*, vol. 24, París, 1984, pp. 41-58.

⁴⁰ Entre los otomíes, la Luna es el avatar del diablo, “comedora de pie”; lleva también *les stigmates de la castration, de la mort*; *ibidem*, pp. 48 y 58.

⁴¹ Bajo su forma de “hombre sin pie”, es “dotado de un aparato reproductor femenino” (*il est pourvu d’un appareil génital féminin*); *ibidem*, p. 44.

⁴² Doña María García fue una de las informadoras de Edgar Samuel Morales Sales, quien reunió cuatro relatos sobre las sirenas de La Laguna; su texto, “Atlan Chaneque”, quedó inédito. (Expreso aquí mi más sincero agradecimiento por haberme facilitado el acceso a sus materiales.)

A medida que la pareja se alejaba de la orilla, la joven se metamorfoseaba, la parte inferior de su cuerpo se transformaba en una larga cola de serpiente. En efecto, la joven se había “casado” con el “sireno” puesto que, mediante una acción de gracias, el sacerdote había saltado de su púlpito y, armado con una cruz y agua bendita, había logrado alcanzar la barca y bendecir a la pareja (“les hizo marido y mujer”). En resumen, una unión un poco turbulenta si se considera la rapidez del secuestro y la de su consagración.

A partir de su “matrimonio”, el “sireno” no reviste nunca más su apariencia humana; se presenta siempre en forma animal, pez o pato. A partir de entonces, la pareja recibe los nombres de “sireno” y sirena, o bien de *Clanchano* y *Clanchana*, deformación probable del término *atlan chaneque*, “que vive en el agua” o bien “patrón [patrona] del agua”.⁴³

La mayoría de los relatos presentan numerosos detalles de la inconmensurable riqueza de la pareja, extraída directamente del lago. Sin embargo, las delicias de la pareja no constituyen más que la primera parte del relato, porque la tradición oral indica que el “sireno” fue asesinado. Don Santiago Heras, antiguo pescador,⁴⁴ explica que “algunos cazadores de patos habían matado al marido porque se había transformado en pato”.⁴⁵ Los asesinos aparecen a veces con los

⁴³ *Clanchana* es sin duda una deformación de los términos nahuas *atlan chaneque*: “peces” o, más generalmente, “habitantes de las aguas”. *La Clanchana* es “la que habita el país acuático”. La noción de “propietaria” del agua está contenida en este vocablo, porque *Atlan chane* designa también el propietario de una tierra. En el sur de Veracruz, al suroeste de Minatitlán, los nahuas designan a la “patrona del agua” bajo el nombre de *AAchane*, o sea una contracción de *Atlan chane*; véase Blas Román Castellón, “Mitos cosmogónicos de los nahuas contemporáneos”, en Jesús Monjarás Ruiz (coord.), *Mitos cosmogónicos del México indígena*, México, INAH, 1989, pp. 177-207; aquí, p. 200.

⁴⁴ En los años 1980, era un modesto productor de leche.

⁴⁵ El ave es una de las formas de metamorfosis que escogen los chamanes otomíes cuando se transforman de hombre a mujer: *ils déposent une jambe près du foyer après l’avoir arrachée ou dévissée. Cette opération leur permet d’effectuer une trans-sexualisation (d’homme à femme) puis de s’envoler sous l’apparence d’un oiseau [...] Mais pour les seuls chamanes la mutation est réversible. C’est la marque*

rasgos de “pescadores proveídos de carabinas”,⁴⁶ o bien con los de pastores de la hacienda de Atenco: “Mientras la pareja se asoleaba en la isla, los pastores de la hacienda de Atenco llegaron con el ganado de la hacienda. Cuando vieron a la sirena y su marido, empezaron a dispararles; *La Chanchana* se clavó rápido, pero su marido agarró las balas de frente y murió en la isla”.⁴⁷ Doña Leonarda Robles indica el lugar donde el “sireno” encontró la muerte: un islote “donde crece el árbol”, un sauce llorón. Es ahí donde el Presidente Álvaro Obregón pronunció supuestamente un discurso... Esta versión más moderna del relato confiere al lugar en donde el “sireno” encontró la muerte, la dimensión de un espacio restringido a las personas asesinadas.

La sirena logra salvarse, pero el castigo fue inmediato: “hizo que subiera el nivel de las aguas, y logró alcanzar a los obreros de la hacienda y sus ganados y los ahogó a todos. Sólo se percibió un enorme remolino, luego todos perecieron”.⁴⁸ Este aspecto aterrador de *La Clanchana* recuerda al *ahuizotl*, animal fabuloso que los aztecas creían arrastraba hasta el fondo a los indios ahogados en los lagos.⁴⁹

Cuando *La Clanchana* enviudó, retomó su forma humana y luego dejó la zona lacustre. Para unos, podría haberse ido a las tierras cálidas de Guerrero; para otros, podría haber hecho todo lo posible para encontrar un marido y, en ese periodo, pudo haberse vuelto particularmente generosa. Agradeció así a los muleros que la guiaron hacia las montañas ofreciéndoles pescados, ranas, ajolotes y patos.⁵⁰ La feminidad de

su personaje, mitad humano y mitad pescado, es muy valorado en los relatos de San Mateo Atenco: toda su persona encarna la fertilidad, la abundancia y la riqueza. Se la describe con una cabellera compuesta, formada a la vez de cabellos y de animales lacustres; peces, ranas y ajolotes se aferran a sus piernas y a su cintura.⁵¹

En resumen, el conjunto de estos relatos presentan a una pareja primordial ama del medio acuático. Los dos personajes son propietarios de riquezas lacustres y reinan sobre las aguas terrestres; se inscriben en una dialéctica de la riqueza y de la carencia representada por el binomio sin pie/luna. Esta dialéctica provee un “armazón ideológico” propio para imputar las diferencias socio-económicas a “diferencias de actitud para con lo sagrado”.⁵² No es sorprendente entonces que la sirena provoque inundaciones —hace subir el nivel de las aguas— y dé la muerte: ahoga y hunde a los guardianes de la hacienda. Por ese motivo, la pareja representa un binomio construido alrededor de los temas del agua y de la muerte: agua proveedora de riquezas (vida) o de cataclismos —el personaje femenino—, y muerte trágica, en tierra firme, del amo del agua —el personaje masculino—. Cuando la sirena desaparece, va a buscar refugio en las montañas.⁵³

⁵¹ “El cabello de *La Clanchana* era largo, ‘mitad pelo y mitad animales de la laguna’, a los que aquella llamaba ‘mis hijitos’, y a quienes llevaba en los ‘sobacos’ y en el pubis o, según otras versiones, en la cintura. [...], también se mostraba con todo tipo de animales de la ciénaga colgándole desde la cintura —a manera de Cihuacoatl—, de la cabeza y de las axilas”; Beatriz Albores Zárate, *Tules y sirenas*, op. cit., p. 307.

⁵² *Du point de vue otomi, le modèle corporel donne le moyen d’appréhender la totalité des phénomènes pouvant survenir dans l’univers. Il explique comment il n’est nulle part de manifestation vitale qui n’appelle sa coupure, son anéantissement. Cette loi fournit une armature idéologique aux rapports sociaux et permet d’imputer les différences de classes [...] à des différences d’attitude à l’égard du sacré, en l’occurrence du sexe*; véase Jacques Galinier, “L’homme sans pied...”, en op. cit., p. 56.

⁵³ Un mito de Santa Ana Hueytlalpan “cuenta cómo, antiguamente, el Altiplano estaba cubierto de cultivos tropicales cálidos [...]. Un día *hmûthe* desapareció de los arroyos y de los estanques para hundirse en la sierra. Como

de leur pouvoir exceptionnel de franchir les limites et, à leur gré, de retirer la vie ou de la restituer; véase Jacques Galinier, “L’homme sans pied...”, en op. cit., pp. 44-45.

⁴⁶ “Como los pescadores tenían carabinas, les dispararon pero sólo mataron a una de las dos serpientes que se transformó luego, luego, en hombre “sireno”. La sirena huyó, logró salvarse”. Relato de doña María García, en Edgar Samuel Morales Sales, “Atlan Chaneque” (texto inédito).

⁴⁷ Relato de doña Leonarda Robles.

⁴⁸ *Idem*.

⁴⁹ Jacques Soustelle (1955, p. 231) citado por Jacques Galinier, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, UNAM, 1990, p. 582.

⁵⁰ Relato de doña Leonarda Robles.

Las divinidades acuáticas de las mesetas altas

Ahuizotl. Los relatos construidos alrededor de la figura central de una sirena no son excepcionales. Sin embargo, la filiación entre un “sireno” y una sirena es mucho más rara. Un cuento nahua de Xaltocan⁵⁴ narra la aventura de un héroe mítico, Ahuizotl que aparece en un “ojo de agua”, el pozo donde nace el lago de Xaltocan,⁵⁵ del cual es señor. Ahuizotl encarna la abundancia; su pesca es providencial, sus presas inagotables. Sin embargo, el héroe tiene sus debilidades; se revela incapaz de asegurar sus funciones políticas de “señor de Xaltocan”.⁵⁶ Después de varias tentativas infructuosas, decide abandonar la tierra de los hombres por el mundo subterráneo de los lagos que recrea en Michoacán. En este relato, Ahuizotl aparece como el amo absoluto de las riquezas lacustres cuyo reino es indiscutiblemente el de las profundidades acuáticas: al tomar las vías acuáticas subterráneas, desplaza espacios naturales enteros para recrearlos en las tierras cálidas.

Aunque no aclare más que ciertos aspectos del personaje masculino, este relato testimonia la continuidad topográfica del mito: común a los lagos y valles de México y Toluca. En cuanto a la continuidad cultural, deja muchas cuestiones en suspenso. ¿A qué grupo cultural se puede ligar este mito entre los nahuas, mientras que se trata evidentemente de un cuento ligado a la tradición otomí?

Los orígenes de La Clanchana. En realidad, los cultos a las divinidades del agua estaban muy

consecuencia, el suelo se secó y la región se enfrió”; véase Jacques Galinier, *La mitad del mundo*, *op. cit.*, p. 583.

⁵⁴ Blas Román Castellón, “Mitos cosmogónicos de los nahuas contemporáneos”, en Jesús Monjarás Ruiz (ed.), *op. cit.*, pp. 191-194.

⁵⁵ El punto común entre los dos relatos es también de naturaleza topográfica: las sirenas aparecen en el lugar donde nacen los ríos.

⁵⁶ Cuando sus súbditos vienen a consultarlo para que defienda sus causas, lo encuentran metamorfoseado en una gran serpiente enrollada en una mesa; está dormido y no contesta a nadie. Blas Román Castellón, “Mitos cosmogónicos...”, *op. cit.*

extendidos en todas las culturas mesoamericanas. Jacques Galinier notó que el centro ceremonial de La Laguna reunía a toda la población de la región otomí del sur de la Huasteca, pero que el santuario era utilizado por los otomíes, totonacas, tepehuas y nahuas.⁵⁷ ¿Se trata de un mito transmitido por un grupo en particular? Del valle de Toluca, las lenguas que se hablaban aún en 1970, en Almoloya del Río y en Santa Cruz Atizapán, eran, en proporciones idénticas, el náhuatl y el otomí.⁵⁸ ¿Puede tratarse de un préstamo nacido de la simbiosis histórica entre otomíes y nahuas? La primera hipótesis que viene entonces a la mente es de orden cronológico: los otomíes podrían haber transmitido un conjunto de creencias y de mitos a los nahuas. Dicho de otro modo, la religión de los otomíes podría haber sobrevivido después de la caída de las civilizaciones clásicas. ¿Cómo fue eso?

Permanezcamos por el momento en el lago Xaltocan. En el siglo XIV, las fronteras de Xaltocan estaban tan restringidas que en 1395 los habitantes huyeron a Tecama, en las riveras orientales del lago de Xaltocan, luego a Meztlán y a Tlaxcala. Fueron recibidos entonces por los Acolhuaque,⁵⁹ quienes probablemente les dieron tierras en Otompán. Más tarde, Xaltocan fue ocupada por un grupo de lengua nahua y los otomíes se dispersaron.⁶⁰ Hacia 1 400, numerosos grupos otomíes del valle de México y del valle de Toluca pasaron al yugo tepaneca. Este factor contribuyó a estrechar los lazos entre otomíes y tepanecas y favoreció su acercamiento cultural.

La religión agraria de los otomíes sobrevivió a los desplazamientos forzados y a la disper-

⁵⁷ Jacques Galinier, *La mitad del mundo...*, *op. cit.*, p. 329.

⁵⁸ Según los censos de 1970, alrededor del 5% de la población hablaba esas dos lenguas y el 20.7% de la población rural de la jurisdicción de Toluca hablaba otomí, náhuatl y mazahua. Román Piña Chán, *Teotenango...*, *op. cit.*, t. 1, pp. 29 y 31.

⁵⁹ Establecidos en Acolhuacan-Tetzaco en 1325, bajo el reino de Quinatzin.

⁶⁰ Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, México, Siglo XXI, 1984, pp. 14 y 27.

sión. De esa manera, el calendario lunar otomí, anterior al azteca y maya, tiende a probar la antigüedad del culto de la luna, estrechamente asociado a la tierra más que al mundo celeste.⁶¹ ¿No es esta imagen central la que pone en escena el relato de Almoloya, al escoger una joven del “barrio de abajo”, miembro de la familia Luna? Luego, numerosos elementos singularizan la religión otomí. Antes que nada, la fidelidad de los otomíes al culto de la pareja primordial, el Viejo Padre —un dios del fuego, el Huehue-teotl azteca— y la Vieja Madre —divinidad terrestre— a la que se le ofrecía el maíz joven; su nombre otomí, Sinana, designa aún ahora a la Luna. Pero la divinidad más cercana de los símbolos de sirena y “sireno” es Acpaxapo, divinidad otomí. Viene del valle de México y precisamente de los Xaltocameca. Es una divinidad lunar que se presenta con los rasgos de una enorme serpiente “con un rostro de mujer y cabello de mujer”. Llevaba a sus oráculos a Xaltocan cuando se declaró una guerra. Se tiene el sentimiento de que con Acpaxapo el círculo se cierra sobre sí mismo. En efecto, ¿qué divinidad, si no ésta, sintetiza al mismo tiempo los aspectos del medio natural, del grupo cultural, de la dispersión otomí y del hecho de la conquista y de la transmisión? ¿Pero hay que permanecer ahí? ¿Acpaxapo es todavía venerada entre los otomíes? ¿Qué formas toman los rituales brindados a las divinidades del agua?

La profundidad de los mitos de la sirena

Es en esta “mitad del mundo” que hay que buscar elementos de respuesta. En La Laguna, la sirena hace y deshace. Se considera a cada una de sus partidas como la responsable de la desaparición de puntos de agua. Primero da nacimiento a un estanque o a un lago, luego devora hombres antes de desaparecer y llevarse el agua con ella. ¿Otra forma de Ahuizotl? En los orígenes, un héroe cultural fue envuelto por una “mujer-pájaro”. El nombre otomí de La Laguna, “agua de las plumas”, viene de que la “diosa del agua” —*hmûthe*

⁶¹ Jacques Soustelle, *L'Univers des...*, op. cit., p. 67.

o sirena, “señora del agua”— puede transformar su aspecto de “mujer-pájaro” en el de una criatura acuática similar a la sirena.

Hmûthe es una variante invertida de los ritos de petición de lluvias, porque está dotada del poder de evitar las crecidas y las inundaciones.⁶² Todas las ceremonias que se le brindan se sitúan al final de la estación de lluvias para evitar cuatro males mayores: la sequía, el furor de *hmûthe* (sus aspectos asesinos), las lluvias torrenciales y la pérdida de las cosechas.⁶³ Los otomíes asocian los lagos al mundo de los muertos, quienes para llegar al más allá, deben atravesar una corriente *tâthe*, “gran agua”. Los héroes de los mitos no escapan a esta regla, son atrapados por potentes remolinos —una divinidad lunar —, luego arrastrados hacia un mundo subterráneo.

Hmûthe, en La Laguna, al igual que *La Clanchana*, en Chicnahuan, son divinidades del agua. La diferencia viene de los orígenes: *La Clanchana* cayó bajo el encanto de un hombre pez, mientras entre los otomíes, un héroe mítico fue envuelto por “una mujer-pájaro”.

Si la leyenda perdura aún en las memorias, tiene también su lugar ganado en el pasado. La presencia de sirenas esculpidas en el siglo XVII en la fachada de la iglesia de San Antonio la Isla permite unir el mito a la esfera histórica y mitológica del valle.

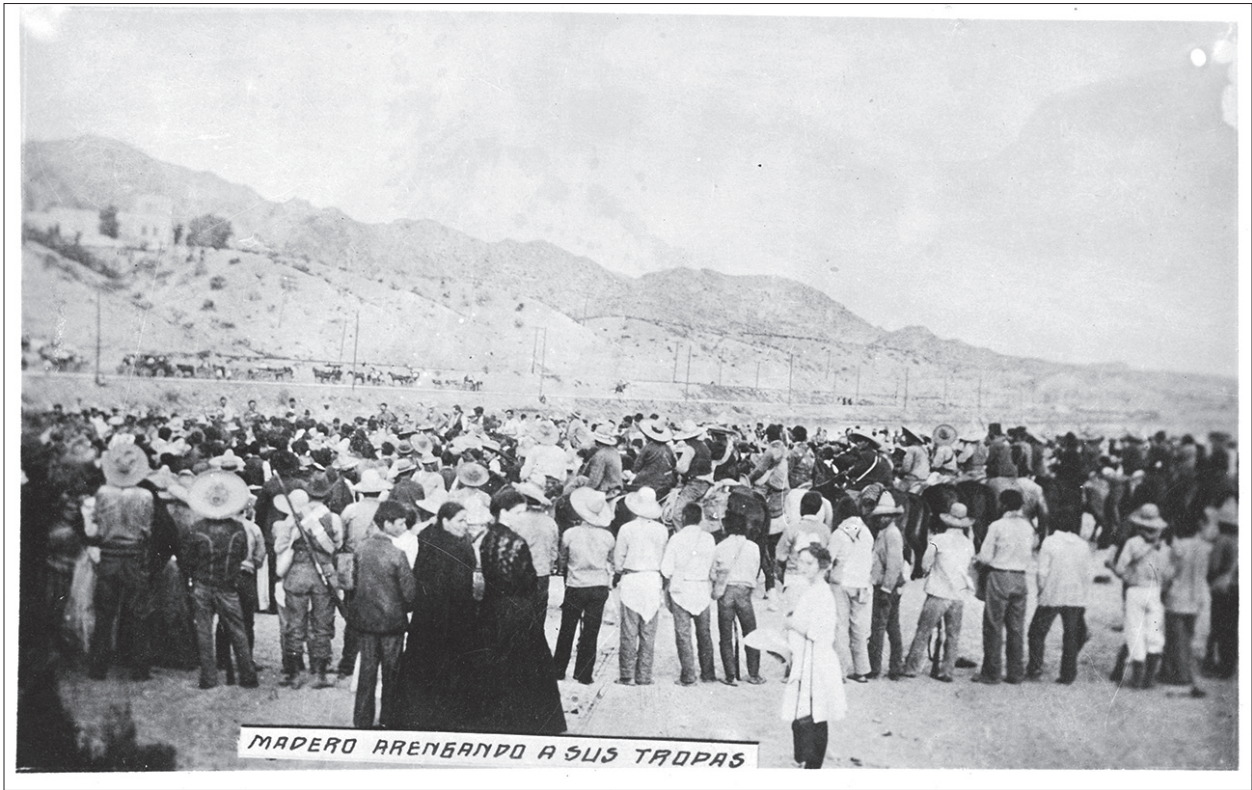
Cuando las sirenas sostienen el universo

La fachada barroca de la iglesia de San Antonio la Isla

A finales del siglo XVII, mientras comenzaban a constituirse grupos de devoción en forma de cofradías religiosas, los gobiernos indígenas invirtieron en la modificación de sus iglesias; las

⁶² Jacques Galinier, *La mitad del mundo...*, op. cit., p. 331, nota 96.

⁶³ *Ibidem*, p. 332 “Los otomíes de San Antonio atribuyen las inundaciones a la cólera expresada por la divinidad del agua, que se transforma en ‘asesina’, según sus palabras.”



fachadas principales fueron entonces objeto de trabajos de embellecimiento que siguieron los cánones del barroco churrigueresco mexicano. Dos tipos de fachadas principales prevalecieron entonces: aquellas cuya belleza consistía en motivos vegetales y adornos y aquellas que privilegiaban una depuración total de la fachada en beneficio de los retablos. Las fachadas barrocas de las parroquias rurales mexicanas hacen resurgir trazos impregnados de las proporciones y de grafismos indígenas. La escultura no invade nunca la fachada; únicamente la puerta principal, el cornisamento y los dinteles sucesivos están esculpidos. Por el contrario, retablos, trípticos y colaterales que visten el ábside, la nave y las capillas de las iglesias, ofrecen el espectáculo de un despliegue de estilo barroco. Así pues, en San Lucas Tepemaxalco, unos artistas conmemoraron el embellecimiento de la iglesia mediante motivos en su mayoría vegetales y el símbolo del corazón de Cristo. Un texto en náhuatl da fe de la fecha de la renovación de la fachada de la iglesia en 1733. En San Antonio la Isla, la decoración es mucho más elaborada.

La fachada principal de la iglesia es una bella composición de arte indígena de la época barroca. El marco de la puerta está formado por dos columnas gemelas retorcidas, realzadas de capiteles neo-corintios. El cornisamento del arco de medio punto consiste en un friso sobre el cual está grabada una dedicatoria en náhuatl que indica la fecha de los trabajos: 1707. La parte superior del cornisamento es un dintel donde se esculpieron, en bajorrelieve, unas ramas y flores de amaranto. Luego una segunda cornisa subraya un marco central, flanqueado por dos columnas esculpidas con adornos de motivos circulares que no dejan de recordar el diseño tradicional de agua —gotas de agua— de los pictogramas precolombinos. Entre las dos columnas se encuentra un retablo compuesto de dos sirenas, desprovistas de pies y brazos, colocadas de cada lado del Espíritu Santo, simbolizado por una paloma.

Para el México colonial, la inserción de la imagen de la sirena sobre las fachadas de iglesias es muy rara. De hecho, las sirenas de San

Antonio la Isla constituyen un ejemplo único que había pasado desapercibido en la historiografía regional. En un primer tiempo, yo misma había considerado que esta representación podía asociarse, o bien al episodio de Sansón y Dalila,⁶⁴ o con una metáfora de San Antonio,⁶⁵ santo patrón de la iglesia, o también con una metáfora del bautizo, como parece ser más tarde el caso en la fachada de la misión de Tilaco, en la Sierra Gorda.⁶⁶ Son los relatos contemporáneos de la pareja “sireno-sirena” los que me hicieron comprender todas sus dimensiones. En esa época, había compartido mis cuestionamientos con Marie Thérèse Réau, quien preparaba un libro sobre las fachadas franciscanas de la región.⁶⁷ A pesar de su investigación, no había encontrado ningún ejemplo similar en la zona lacustre. Por el contrario, demostró que la portada del convento-hospital de San Juan de Dios de Toluca había servido de modelo a los artistas de San Antonio.⁶⁸ En lo que respecta a las

⁶⁴ *Antiguo Testamento*, Libro de Jueces, 16: Sansón y Dalila.

⁶⁵ El pez es el animal asociado con San Antonio. Los peces que atrae San Antonio con sus sermones —en Rimini— son a semejanza de los paganos que se convierten y fortifican en la fe. A menudo, el santo está representado hablando con animales o cargando al niño Jesús.

⁶⁶ Las sirenas de la portada de la iglesia de Tilaco podrían representar “la gracia del bautismo”; véase Monique Gustin, *El Barroco en la Sierra Gorda. Misiones franciscanas en el estado de Querétaro. Siglo XVIII*, México, INAH-Departamento de Monumentos Coloniales, 1969, p. 163.

⁶⁷ Marie Thérèse Réau, *Portadas franciscanas. La decoración exterior de las iglesias de México en el siglo XVIII: regiones de Texcoco, Toluca, Tepalcingo y Sierra Gorda*, Toluca, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Gobierno del Estado de México-El Colegio Mexiquense, 1991, pp. 212-213.

⁶⁸ La composición de la portada de la iglesia de San Antonio la Isla se inspiró de la de Santa Teresa La Antigua, construida entre 1678 y 1684, y sobre todo de la del convento-hospital de San Juan de Dios de Toluca. “[...] casi todos los ornamentos de San Antonio tienen su correspondiente en San Juan [...] ya se trate de los frisos verticales, de la decoración de las columnas salomónicas tritostilas o de las columnillas rematadas con conchas intercaladas [...], de las hileras de florones que bordean los dos cuerpos principales o de los pámpanos que los separan, [...] de las espirales, de la paloma del Espíritu Santo rodeada de rosetones o de las sirenas, de las hojas de acanto del nicho superior [...], de las ramas de arbustos [...]. En forma por

sirenas, opina que los personajes no se retomaron de la tradición de los putti y de los grotescos y que su tratamiento es muy singular.⁶⁹

En otras regiones, en la segunda mitad del siglo XVII, las sirenas fueron utilizadas como motivo ornamental de las fachadas, imitando algunas iglesias de las misiones franciscanas de la Sierra Gorda donde la imagen de la sirena se utilizó como adorno de capitel.

En San Antonio la Isla, las sirenas flanquean un nicho en el que se encontraba probablemente la imagen del santo patrón, San Antonio. Estamos aquí en presencia de una trilogía de las más inesperadas que confiere cierta santificación a la pareja “señora y señor del agua”. Al igual que el Espíritu Santo, los seres del agua están esculpidos de frente. Las dos siluetas son a priori idénticas, sin embargo el rostro de la sirena del norte no deja duda sobre la feminidad del personaje, mientras que los contornos del rostro de la sirena del sur, más cuadrados, con cejas más marcadas, tienden a acercarlo a un personaje masculino. La larga cabellera representada por *chalchihuitl*, “piedras preciosas” o “gotas de agua”, hace cuerpo con las alas, figuradas por un abanico de plumas planas y alargadas, que sale de la parte anterior de las aletas y se acaba en el extremo de la cola de pescado. Sus cuerpos están compuestos de escamas de forma oval, yuxtapuestas las unas a las otras. El tratamiento del cuerpo de las sire-

más evidente, irrefutable, el análisis comparado de la estilización de los motivos puede confirmar que el modelo [de la portada de San Antonio] sólo puede ser San Juan [...]”; véase Marie Thérèse Réau, *op. cit.*, p. 212.

⁶⁹ *Ibidem*, pp. 213-214; “En cambio, en San Antonio estos motivos se individualizan grandemente y a la inversa de los de San Juan [representación de *putto* tradicional], son incomparables con otros motivos contemporáneos o anteriores, o con otras sirenas [...]. De fantasías intelectuales dentro de un repertorio de lo más tradicional, estos personajes se convierten en creaciones originales de la iconografía popular [...] Para lograrlo, se humanizó el motivo, o más bien se feminizó, volviéndose menos artificial la articulación de las volutas [...] Dicho de otra forma, [...] las sirenas de San Antonio representan, en esta época, un caso único de estilización y un ejemplo notorio de agresividad ornamental, factor siempre latente, aun cuando en forma inconsciente, en las obras rurales mexicanas”.

nas o “mujeres-peces aladas” es similar al del Espíritu Santo: las plumas y escamas están figuradas de manera semejante; así pues, los dos personajes son identificables al mismo tiempo con pájaros y con aves. Las conchas que figuran en la parte inferior de los cuerpos de las dos sirenas subrayan el carácter acuático de la pareja. Finalmente, en el alineamiento de las cuatro columnas, en la parte superior de la fachada, se encuentran dos altorrelieves que representan los cuerpos de los señores del agua con la forma de dos rostros engullidos por los remolinos. Esta representación no deja ninguna duda sobre la identidad de estos personajes como imágenes directas de Ahuizotl.

La remodelación de la fachada de la iglesia fue comandada por el gobierno indígena (cabildo indígena) y luego realizada bajo dos gobernadores: los trabajos fueron empezados por don Domingo de los Reyes y terminados por don Bernardino de la Cruz, a principios del siglo XVIII. No se puede dudar que los artistas que remodelaron la fachada son artistas indígenas: la dedicatoria, escrita en náhuatl, así como los elementos vegetales tales como el amaranto, prueban la filiación indígena de la obra. Podemos preguntarnos sin embargo qué significado tienen las sirenas en este contexto preciso. ¿Se trata de una evocación del mito de las sirenas, de su adaptación con fines evangelizadores particulares? Pero primero, ¿cuándo aparecen en la iconografía? En América del Sur, la representación de la sirena tomó una importancia considerable a partir de 1650, pero en Perú y en Bolivia, alcanzó su punto culminante como elemento decorativo en el siglo XVIII.

Las peregrinaciones de la imagen de la sirena

La proliferación de sirenas alrededor del lago Titicaca puede ciertamente relacionarse con el ídolo de Copacabana, principal divinidad del lago Titicaca, creador de los peces y dios de la sensualidad, representado con un cuerpo de pescado. El cronista Calancha veía en Copacabana una réplica de Dagón, dios adorado por los filisteos, a

menudo representado como mitad hombre y mitad pez y caracterizado también por los rasgos lascivos y sensuales; pero también una forma de Astarté, la diosa fenicia del amor. Entonces, consideraba a Quesintuu y Umantuu como representantes de Dagón o de Venus, puesto que la imagen de Copacabana podía asociar al cuerpo de un pez un rostro de mujer. Los agustinos podrían haber sustituido a Venus por la Virgen conservando el nombre del ídolo. La Virgen de Copacabana podría haber absorbido al ídolo y las sirenas, perdurado en la iconografía en calidad de trofeos del vencedor. Alimentaron las alegorías de María que vence al dios de los pecados, Copacabana, un demonio representado con el torso desnudo con una cola de escamas.

Aquellas que, en el siglo XVII, tomaron su lugar en las fachadas principales de las iglesias son representadas de dos en dos y enmarcan el anagrama de María. Unas están indianizadas mediante plumas (iglesia de Asillo, 1678), o mediante frutas (iglesia de Lampa, 1678-1685). En el siglo XVIII, en San Francisco (La Paz) (grupo de cuatro sirenas aladas que cargan frutas); en Santa Mónica (Sucre) y la iglesia de Belén (Potosí), todas las sirenas son músicas; tocan el charango (San Lorenzo Potosí, 1728-1744; iglesia de Salinas Yocalla, 1747; y Catedral de Puno, 1757); la viola (iglesia de Santiago, Human), o el laúd (Casa de Potosí).⁷⁰

A primera vista, las sirenas del lago de Chichahuapan son bastante cercanas de las sirenas andinas de finales del siglo XVII y en particular de las que enmarcan el anagrama de María en la iglesia de Asillo, en la parte superior de la fachada principal. La composición de conjunto es bastante parecida: en Asillo, las sirenas están representadas en forma de capiteles que sostienen el anagrama de María; en San Antonio son tratadas como columnas que sostienen un pequeño templo en forma de “T” y vigilan, de cierta ma-

⁷⁰ “A éste adoraban por dios de su laguna, por creador de sus peces y dios de sus sensualidades”. La descripción del ídolo de Copacabana le corresponde al fraile agustino Antonio de la Calancha; véase Teresa Gisbert, *Iconografía y mitos indígenas en el arte*, La Paz, Editorial Gisbert & Cía, 1980, p. 71, nota 136.

nera, el acceso al templo de San Antonio. Pero a diferencia de los “pájaros-peces” de San Antonio la Isla, dotados de aletas en calidad de brazos, estrictamente enmarcados por los elementos arquitectónicos verticales, rígidos, que los obligan a la inmovilidad; las sirenas de Asillo son composiciones más libres, además, llevan canastos de frutas, elementos cuyo significado es idéntico al de los instrumentos de música: la tentación.⁷¹

El espacio-tiempo de los señores del agua

En San Antonio la Isla, el paganismo grecolatino está ausente; únicamente la mitología mesoamericana se superpone al cristianismo; las sirenas son las guardianas de una especie de templo en miniatura que precede la entrada del templo cristiano. Su forma, la de una “T”, es la imagen exacta del *teocalli*, el templo, de la tradición pictográfica mesoamericana. La composición de conjunto hace surgir el medio lacustre: arriba del Espíritu Santo, un pequeño friso se compone de ocho juncos, representados según la tradición prehispánica; hay unas flores de nenúfares esculpidas por encima de las sirenas y finalmente, el templo miniatura enmarcado por un friso de agua, representado por espirales que forman olas y remolinos. En conjunto, los rasgos mesoamericanos son todo, menos escasos. La sirena, de connotación lacustre, provista de una cola de pescado, dotada de la capacidad de transformarse en serpiente, evoca probablemente a Quetzalcóatl, la “serpiente emplumada”, símbolo de la agricultura y la fertilidad provista por el elemento acuático.

La fachada de San Antonio la Isla fue remodelada en un momento preciso de la historia de San Antonio la Isla. El pueblo se separó de la cabecera de Calimaya y se erigió en república india, con su propio gobernador, en la década de 1680. La personificación de la fachada de la iglesia, comenzada poco tiempo después, fue el primer acto autónomo; simbolizaba la independencia

⁷¹ *Ibidem*, p. 51.

política del joven municipio. Es en ese contexto que las sirenas toman todo su sentido: sirven de elementos de individualización, porque en esa época, San Antonio estaba situado en la ribera occidental del lago de Chicnahuapan y los pobladores vivían en parte sobre una isla. Paralelamente, los indios de San Lucas y de San Antonio fundaron cofradías en sus respectivos pueblos; en San Lucas Tepemaxalco, una cofradía de Nuestra Señora de la Natividad; en San Antonio la Isla, una cofradía de la Virgen del Rosario y de Cristo Ecce Homo.⁷² Hacia 1750, se añadió la de las Ánimas del Purgatorio.⁷³

Sobre la puerta principal (portada) de la iglesia de San Antonio la Isla, las imágenes de la Virgen del Rosario y de San Antonio están representadas sobre dos bajorrelieves esculpidos en madera, contemporáneos de la remodelación de la fachada. La Virgen está vestida a la usanza india; lleva una falda recta, una bata y una capa. Su cabellera está trenzada; su frente ceñida por una banda y está coronada por un penacho de plumas. A su alrededor está representado el rosario, como si fuera un collar de piedras preciosas. Esta Virgen está parada en dos olas, terminadas por volutas que salen de la parte inferior del marco. La composición de conjunto recuerda la de la diosa del agua Chalchitlicue quien, en los códices prehispánicos lleva un collar de perlas y está coronada por una banda de papel rematada por un penacho de plumas. Es probablemente una de las razones por las cuales hoy los habitantes de San Antonio la Isla designan a esta Virgen como de La Laguna, y no como la Virgen del Rosario. ¿Pero de qué “Virgen del Lago” se trata? Hay que explorar otras pistas. Antes que nada, la Virgen de Tecaxic, cuyo santuario, terminado en 1655, se situaba en la ribera occidental del río Lerma. Santuario descrito en 1684 como un lugar de devoción excepcional, donde los indios de los pueblos cercanos y los de regiones más

⁷² *Fondo Franciscano*, vol. 133, f. 5r-10v, aquí, f. 7r., México, Museo Nacional de Antropología

⁷³ Archivos Parroquiales de Calimaya, Libros de Cofradías de la Parroquia de Calimaya, caja 115, Libro IX-1.

alejadas venían a ofrecer “sus pobres candelitas de cera, incienso, copal, flores y frutas”.⁷⁴ Ésta es probablemente la figura unificadora de los pueblos lacustres, que llevaba más allá del marco local la omnipresencia de Chalchitlicue y permitía a los habitantes de las comunidades apropiarse de todas sus virtudes, a través de una red de imágenes que recubrían múltiples realidades. Toda asociación se volvía posible.

Las sirenas, símbolos del ciclo de vida y de muerte

El mundo lacustre y el de los ancestros. En San Mateo Atenco, Beatriz Albores reunió elementos que muestran la estrecha relación entre el culto del dios del agua y el de los ancestros. Hasta la década de 1950, todos los años, el día de San Mateo (21 de septiembre), los pobladores organizaban una procesión que empezaba con una personificación de La Laguna: en la proa de una canoa decorada con juncos, plantas acuáticas y patos, se disponía una imagen de San Mateo; en esa ocasión, los hombres se vestían de mujeres o de animales.⁷⁵ Ese día, como se había hecho el 8 de septiembre, día de la natividad de la Virgen, se limpiaban las tumbas de los difuntos, luego se las cubría de flores: esta práctica era conocida localmente bajo el nombre de “regada de flores”. Se encontraban entonces reunidos dos cultos: el primero estaba consagrado al Viejo Dios de los otomíes, el segundo a las divinidades acuáticas, bajo los rasgos de San Mateo. Los dos rituales conferían un carácter terrestre a Tláloc; en efecto, en su calidad de señor de las entrañas de la tierra, Tláloc tiene rasgos comunes con el Viejo Dios del fuego, del corazón de la

⁷⁴ *La Relación del Santuario de Tecaxique* se debe al P. fray Juan de Mendoza, México, 1684; véase Thomas Calvo, “El zodiaco de la Nueva Era: el culto mariano en la América septentrional hacia 1700”, en Clara García Ayuardo y Manuel Ramos Medina (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, vol. 2: *Mujeres, instituciones y cultos a María*, México, Universidad Iberoamericana/INAH/Condumex, 1994, pp. 117-130; aquí, p. 122, nota 9.

⁷⁵ La procesión es un desfile “de locos y mojígangas”; véase Beatriz Albores Zárate, *Tules y sirenas*, op. cit., pp. 303-304.

tierra y del tiempo. Ahora bien, el *Clanchano* y la *Clanchana* son cercanos a Tláloc, en la medida en que son reminiscencias de Chalchitlicue, diosa del agua, y del dios Opochtli, divinidades que proveen los bienes lacustres, pero también de Xochiquetzal,⁷⁶ diosa joven de la tierra y de la luna.⁷⁷

La mayoría de las flores depositadas en las tumbas, el *acasúchil* y la flor de *chichamol*,⁷⁸ provenían de la zona lacustre; únicamente el *cempasuchil*⁷⁹ se cultivaba en los terrenos vecinos de las casas. En seguida, la comida llevada al altar, el 2 de noviembre, consistía en tamales rellenos de carne de carpa y de pato salvaje. En suma, los rituales destinados a invitar a los muertos a compartir el altar del 2 de noviembre dejaban una parte considerable a La Laguna. El día de San Mateo, los pobladores rendían homenaje a sus ancestros: la mayoría de ellos eran probablemente pescadores, recolectores, segadores o tejedores de juncos. En su ritual se transparentaba una filiación simbólica con La laguna, imagen del medio natural de los ancestros.

En otros lugares, no es el santo patrón el que hace revivir a una divinidad desaparecida, sino el símbolo más maleable de la cristiandad: la cruz. En Santa Ana Hueytlalpan, la celebración de la Santa Cruz —Invencción de la Cruz— esconde un culto a los muertos; ese día se conmemora a los ahogados. Las fiestas de la Cruz son a menudo utilizadas como instrumentos para producir significados diferentes. Como consecuencia, no tienen forzosamente una relación

directa con la pasión de Cristo. En San Antonio la Isla, la celebración de la Invencción de la Cruz se abre con una procesión de canoas en las cuales están dispuestos todos los niños de corta edad de los pueblos de San Antonio la Isla y de San Lucas Tepemaxalco. Imagen que refuerza la anterior: aquí los hijos tienen raíz en los ancestros. Los niños de más edad desfilan en procesión, sus cabezas ceñidas por coronas de juncos verdes. Durante la velada de las cruces, rinden homenaje primero a las cruces colocadas en los puntos limítrofes del pueblo, luego a la del Calvario y finalmente a las cruces del cementerio: decoran las tumbas con flores de *cempasúchil*, *nenúfares* y juncos. Aquí, la predominancia del culto acuático es, sin embargo, únicamente de orden cronológico, puesto que el 15 de mayo se celebra a San Ignacio, patrón de los cultivadores.⁸⁰

Calendario agrícola y calendario ceremonial. Tanto convergen los rituales alrededor de las fechas particulares del calendario que las discordancias son apenas perceptibles. La conmemoración de los muertos (San Mateo Atenco y Santa Ana Hueytlalpan) sirve para perpetuar el pasado acuático del pueblo en la descendencia (San Mateo Atenco y San Antonio la Isla) y recuerda que los dos universos están íntimamente ligados. En numerosos cultos mesoamericanos, el paso entre el aquí y el más allá está asociado a un río que hay que atravesar para llegar a la estancia de los muertos. Las reminiscencias de rituales anteriores a la conquista española toman su justo lugar alrededor de dos fechas del calendario gregoriano: hacia atrás, la Invencción de la Cruz, hacia adelante, la Exaltación de la Cruz.

⁸⁰ Esta ceremonia se inscribe igualmente en el ciclo de peticiones de lluvia, iniciado a principios de mayo. Durante esta fiesta, los hombres se visten de mujeres, jalan carretas enganchadas, adornadas con ofrendas de sus ganancias. Paralelamente, varias jóvenes se disfrazan de hombres y adoptan el papel de capataces, montadas a caballo para inspeccionar el trabajo realizado por los indios y, en caso necesario, castigarlos. Finalmente, los niños reproducen los gestos de los campesinos que trabajan la tierra con la *coa* (vara de sembrar).

⁷⁶ Pedro Carrasco señala que, “Dos actividades puestas particularmente bajo la advocación de Xochiquetzal son el tejido y la licencia sexual, ambas presentes e importantes entre los otomíes. La licencia sexual explica por qué en diferentes fuentes [...] aparece casada a diversos dioses. No tiene nada de particular entonces que entre los otomíes sea esposa de Otonteuctli”, Pedro Carrasco Pizana, *Los otomíes: cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, México, UNAM-Instituto de Historia/INAH, 1950. p. 146.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 305; Tláloc sería dotado de una naturaleza dual, que representa la tierra y el agua.

⁷⁸ El *acasuchil* es la flor de carrizo y el *chichamol* un tipo de nenúfar, *Nymphaeae elegans*.

⁷⁹ De *cempoalxochitl*, *Tagetes patula* L.; *Tagetes erecta* L.

El calendario otomí, basado sobre una cuenta de 260 días, ya desapareció. Conocemos por el contrario el calendario de 365 días que utilizaban los matlatzinca y que los franciscanos adaptaron a la liturgia de la Iglesia católica. El calendario matlatzinca que formaba parte de la colección de Lorenzo Boturini, fue publicado en varias ocasiones.⁸¹ Ese calendario de 365 días está formado por dieciocho meses de veinte días más cinco días considerados inútiles (*in tasiabiri*); como empieza el 6 de abril, los cinco primeros días de abril corresponden al final del calendario y no son contabilizados. El conjunto del sistema calendario reposa en el modelo siguiente:

En este calendario, todos los meses empiezan bajo el signo *in xichari*, “jilote” o “lagartija”.⁸² Su-
brayemos aquí que la Invención de la Cruz (3 de mayo) corresponde, con diferencia de más o menos una semana, al segundo mes del calendario matlatzinca —*in dehuini*— y que la Exaltación de la Cruz (14 de septiembre) coincide, con más o menos un día de diferencia, con el principio del noveno mes del calendario matlatzinca, *in toxiqui*.

La mayoría de las fiestas religiosas anotadas en este calendario y en el que se presenta a continuación se concentran en los cinco últimos meses del año. En efecto, entre el 3 de mayo

El calendario matlatzinca

Veintena	Calendario matlatzinca (P. Carrasco)	Traducción (A. Caso)	Traducción (P. Carrasco)	Calendario azteca (M. Graulich)	Traducción (M. Graulich)	Veintena
6/4-25/4	<i>yn thagari*</i>	“tiempo grande?”	?	<i>Huey Tozoztli</i>	“gran vigilia”	14/4-3/5
26/4-15/5	<i>yn dehuini</i>	“tostar maíz?”	?	<i>Tóxcatl</i>	“cosa seca”	3/5-25/5
16/5-4/6	<i>yn theçamoni</i>	“gallinero?”	?	<i>Etzalcualiztli</i>	“se come etzalli”	24/5-21/6
5/6-24/6	<i>yn tturimehui</i>	“pequeño cambio”	“tortilla”	<i>Tecuilhuitontli</i>	“fiesta menor de los señores”	13/6-2/7
25/6-14/7	<i>yn thamehui</i>	“gran cambio”	“tortilla grande”	<i>Huey Tecuilhuitl</i>	“fiesta mayor de los señores”	13/7-22/7
15/7-3/8	<i>yn iscätholohui</i>	“pequeña fiesta muertos”	“fiestecita de los muertos”	<i>Tlaxochimaco</i>	“ofrenda de las flores”	23/7-11/8
4 /8-23/8	<i>ymatatohui</i>	“gran fiesta muertos”	“gran fiesta de los muertos”	<i>Xócotl Huetzi</i>	el fruto cae	12/8-31/8
24/8-12/9	<i>ytzbachaa</i>	“escoba”	“barrendero, barrer”	<i>Ochpaniztli</i>	“barrido [de los caminos]”	1/09-20/09

⁸¹ Alfonso Caso, “El calendario matlatzinca”, en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, t. VIII, núms. 1-3, 1946, pp. 95-105; Robert H. Barlow, “El manuscrito del calendario matlatzinca”, en *Homenaje al Doctor Alfonso Caso*, México, Sociedad de Antropología e Historia, 1951, pp. 69-72; Rosaura Hernández Rodríguez, *El valle de Toluca. Época prehispánica y siglo XVI*, Toluca, El Colegio Mexiquense y H. Ayuntamiento de Toluca, 1988, pp. 55-66.

⁸² Alfonso Caso propone la traducción de “jilote”, y Pedro Carrasco la de “lagartija”; véanse Alfonso Caso, *Los calendarios...*, op. cit., p. 228, y Pedro Carrasco Pizana, *Los otomíes...*, op. cit., p. 190.

El calendario matlatzinca (continuación)

13/9-2/10	<i>yn toxijuhí</i>	“pequeño heno”	“heno pequeño”	<i>Teotleco</i> (o <i>Pachtontli</i>)	“llegada de los dioses”	21/09-10/10
3/10-22/10	<i>yn thaxijui</i>	“gran heno”	“heno grande”	<i>Tepeilhuitl</i>	“fiesta de los cerros”	11/10-30/10
23/10-11/11	<i>yn thechaqui</i>	“garzota / vuelo ?”	“vuelo”	<i>Quecholli</i>	“espátula rosa”	31/10-19/11
12/11-1/12	<i>yn thechotahui</i>	“gemelos/?”	?	<i>Panquetzalitzli</i>	“erección de banderas”	20/11-9/12
2/12-21/12	<i>Ynteyabihit-zin</i>	“caer de lo alto”	“aguador”	<i>Atemoztli</i>	“caída de las aguas”	10/12-29/12
22/12-10/1	<i>yn thaxitohui</i>	“abuelo”	“nube blanca”	<i>Títitl</i>	“estiramiento”	30/12-18/1
11/1-30/1	?	?	?	<i>Izcalli</i>	“crecimiento, revivificación”	19/1-7/2
				<i>Nemontini</i>	“5 días nefastos”	8/02-12/2
31/1-19/2	?	?	?	<i>Atlahualco</i> **	“detención de las aguas”	13/2-4/3
20/2-11/3	?	?	?	<i>Tlacaxipehualitzli</i>	“desollamiento de los hombres”	5/3-24/3
12/3-31/3	?	?	?	<i>Tozoztontli</i>	“pequeña vigilia”	25/3-13/4
1/4-5/4	Días sobrantes: <i>in tasiabiri</i>					

Notas: *El año principia el día *in xichari* del mes *yn thagari*.

**Primer mes del calendario azteca.

Fuentes: Alfonso Caso, *Los calendarios prehispánicos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1967 (tabla 1), pp. 228 y 231; Pedro Carrasco Pizana, *Los otomíes...*, op. cit., pp. 191-192 (calendario); Michel Graulich, *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1999, pp. 49-51.

(Intervención de la Cruz) y el 6 de agosto (Transfiguración de Cristo) no hay prácticamente ninguna celebración cristiana y lo esencial de las ceremonias religiosas se concentra entre el mes de agosto y septiembre y luego en diciembre (véase cuadro de Correlaciones...).

Además de las fiestas de la Cruz, algunas celebraciones católicas se acercan a los principios de mes matlatzincas: en junio, la natividad de san Juan Bautista, en agosto la Transfiguración de Cristo, en octubre san Francisco, en noviembre san Martín y san Andrés, en diciembre la natividad de Cristo.

En el calendario matlatzinca, cada día está asociado a uno de los veinte signos de día.⁸³ Las celebraciones del calendario gregoriano no coinciden con el signo *in rini*, “cabeza, calavera”,

⁸³ Los signos de los veinte días del mes son *in beori* (largo?), *in thaati* (viento), *in bani* (casa), *in xichari* (jilote?), *in chimi* (serpiente), *in rini* (cabeza, calavera), *in pari* (venado), *in chon* (conejo), *in thahui* (agua), *in tzini* (perro), *in tzonyabi* (mono), *in tzimbi* (diente), *in thihui* (caña), *in xotzini* (figura?), *in ichimi* (águila), *in yabi* (día o sol), *in taniri* (temblor), *in ohtho* (piedra), *in yabi* (agua, lluvia), *in ettuni* (flor); Alfonso Caso, *Los calendarios...*, op. cit., p. 228.

Correlaciones entre el calendario matlatzinca y el calendario gregoriano

Mes	Celebraciones católicas que coinciden con el primer día de cada mes in xichari	Celebraciones católicas asociadas a los días in thahui e yn yabi, “agua, lluvia”	Celebraciones católicas asociadas al día yn rini, “calavera”	Mes in teyabihitzin “aguador”
Mayo	Invencción de la Cruz (3 de mayo)	San Felipe y Santiago (1 de mayo)		
Agosto		San Luis obispo de Toulouse (19 de agosto)	Transfiguración de Cristo (6 de agosto)	
Septiembre	Exaltación de la Cruz (14 de septiembre)	Natividad de la Virgen (8 de septiembre); San Cosme y San Damián (28 de septiembre)		
Octubre		San Simón y San Judas (28 de octubre)		
Noviembre	San Diego de Alcalá (12 de noviembre)			
Diciembre		Natividad de San Juan (27 de diciembre)	Vigilia–Noche de Navidad (24 de diciembre)	Concepción de la Virgen (8 de diciembre) Expectación (18 de diciembre)

del calendario sino en una fecha: el 6 de agosto, consagrado a las celebraciones de la natividad de la Virgen (8 de septiembre) y de varios santos: los apóstoles san Felipe y san Santiago (el 1 de mayo), san Simón y san Judas (28 de octubre), los mártires san Cosme y san Damián (28 de septiembre) y san Luis, obispo de Tolosa (19 de agosto). La mayoría de las celebraciones se concentra entre el 1 de mayo, principio del ciclo agrícola, y el 28 de septiembre, periodo de las primeras cosechas. Hay que tomar en cuenta igualmente el mes *in teyabihitzin* (2-21 de diciembre) traducido por Carrasco como “aguador”.⁸⁴ En el transcurso de ese mes hacedor de agua (“aguador”), dos ceremonias están ligadas con la Virgen (Concepción de la Virgen, 8 de diciembre) y Cristo (Expectación, 18 de diciembre).

En total, la Virgen está asociada exclusivamente a los signos “agua, lluvia” del calendario matlatzinca y Cristo al signo “cabeza, calavera”.

⁸⁴ Véase el cuadro *supra*: “El calendario matlatzinca”.

El ciclo agrícola que une las peticiones de lluvia con las cosechas se articula entonces igualmente con el ciclo vida/descendencia–muerte/ ancestralidad encarnados por la Virgen y Cristo.

El mes de mayo del calendario gregoriano corresponde a los meses *yn dehuni* et *yn theçamoni* del calendario matlatzinca. Estos dos meses coinciden con los meses *Tóxcatl* y *Etzalcualiztli* del calendario azteca, siendo este último dedicado a Tláloc.

Durante este mes, ceremonias y peticiones de lluvia se desarrollaban en el volcán de Toluca. Carrasco explica que se las podía observar todavía en 1610. Los indios (nahuas, otomíes, mazahuas y matlatzincas) de los alrededores del Nevado de Toluca —Chiucnauhtecatli— hacían ceremonias religiosas en las lagunas situadas en la cumbre del volcán en el mes de mayo, ya sea en *Etzalcualiztli*; en esa ocasión ofrecían “papel y copal y petates pequeños”.⁸⁵

⁸⁵ Texto sacado de la *Historia general de las cosas de Nueva España* de fray Bernardino de Sahagún; véase Pedro

El mes de septiembre del calendario gregoriano coincide con dos meses matlatzinca: *Itzbacha* (24 de agosto-12 de septiembre) e *In toxiqui* (13 de septiembre -2 de octubre). El primero significa “escoba, barrer” y el segundo “heno pequeño”. El mes de *Itzbacha* tiene su corolario en el mes azteca de *Ochpaniztli*, “barrido, tiempo de barrer” (31 de agosto-19 de septiembre); está consagrado a las “divinidades de la tierra, el maíz y el agua”, por ejemplo: Toci-Teteo innan, Chicomecóatl, Cintéotl. Entre los Aztecas, “en ocasión de la fiesta de Toci, ‘Nuestra Abuela’, se barrían las casas, los templos, las calzadas y las calles, se limpiaban las fuentes y los canales [...] Al barrer y limpiar, también se purificaba”.⁸⁶

El mes *In Toxiqui* (13 de septiembre-2 de octubre) corresponde al mes azteca *Pachtontli* o *Teotleco* (20 de septiembre-9 de octubre), “llegada de los dioses”, que festejaba el regreso de los dioses. Este mes coincidía con la época de la cosecha, “se buscaba rendir culto a las mujeres divinas” y “se celebraba la abundancia del pulque y sus dioses lunares, hijos de Tierra-Luna”.⁸⁷ El mes *In teyabihitzin* (2-21 de diciembre) es el equivalente de *Atemoztli*, “descenso de las aguas”, mes en el que se celebraban las divinidades del agua, Tláloc, los tlaloques y Chalchihuitlicue.

El acercamiento al calendario deja así entrever la importancia de los rituales agrarios y en primer lugar su concentración entre mayo y septiembre. Los franciscanos casi no debían estar

Carrasco Pizana, *Los otomíes...*, op. cit., pp. 175-177. Juan de Torquemada también narra que, “A estos lugares [en “el Lago grande” de la “Sierra mui alta”, en el valle de Toluca] venían muchas gentes a ofrecer sacrificios al Dios Tlaloc, y a los demás Dioses sus compañeros; como a los que creían, que les hacían este bien, y merced de dar las Aguas, para el reparo, y socorro de sus necesidades. A este Tlaloc llamaban estos Indios, Abundador de la Tierra, y Patrón de buenos temporales [...]”; Juan de Torquemada, *Monarquía indiana. De los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*, vol. 2, Libro sexto, cap. XXIII, México, UNAM, 1975, p. 46.

⁸⁶ Michel Graulich, *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*, México, INI, 1999, pp. 103 y 109.

⁸⁷ Pedro Carrasco Pizana, *Los otomíes...*, op. cit., p. 159.

sorprendidos por ese ciclo; en efecto, la Invención de la Cruz es el gran culto de las sociedades campesinas del Occidente cristiano, réplica de los rituales de petición de lluvias. De una manera general, las fiestas de la Cruz marcan dos tiempos fuertes del calendario agrícola; son simultáneas a los periodos de auge de las actividades lacustres y agrícolas. Los ribereños del lago de Chicahuapan realizaban entonces lo esencial de sus actividades de pesca entre el mes de mayo y el mes de septiembre. Los agricultores seguían un ciclo idéntico: plantaban los granos en el mes de abril; los sembrados recibían las primeras lluvias del año en mayo-junio, y el maíz se cosechaba al final de la estación de lluvias, en septiembre-octubre. Las celebraciones de la Cruz empalmaban el periodo del principio de la siembra y la petición de lluvias a la del principio de la cosecha. Así, entre los matlatzinca, el calendario agrícola se articulaba plenamente con el calendario ceremonial.⁸⁸

En segundo lugar, una parte del círculo marial (Natividad, Concepción, Expectación), y del ciclo crístico (Natividad, Transfiguración) se combina con un conjunto de ceremonias consagradas a los rituales de la vida y del renacimiento (agua, lluvia) y al culto de los ancestros (calavera). Las correspondencias entre la Virgen y los días “agua-lluvia”, así como las que se establecen entre Cristo y los días “calavera”, parecen otorgar a la Virgen una silueta próxima al de la sirena, dispensadora de frutos terrestres, y a Cristo una ascendencia entre los ancestros, es decir, el mundo del “sireno”, un universo acuático por donde transitan las personas muertas.

Clanchana y Chalchihuitlicue

Las sirenas no desaparecieron de las riberas del alto Lerma. En la mayoría de los pueblos que rodeaban los lagos, la imagen de la sirena

⁸⁸ Entre los otomíes, el calendario se divide en dos fases interequinoctiales: la primera “dura seis meses (de marzo a octubre), está separada de la segunda (noviembre a febrero) por dos fechas límite: la del carnaval y la de la fiesta del Día de Muertos”. Jacques Galinier, *La mitad del mundo...*, op. cit., p. 502.

se transmitió, de generación en generación, a través del relato. Pero también mediante la artesanía. En Metepec, pueblo del que huyeron los matlatzincas después de la conquista azteca y que en el siglo XVI estaba poblado sobre todo por mazahuas, por otomíes y por una minoría nahua, la figura de la sirena perduró en la cerámica.

La representación que los alfareros de Metepec hacen de la sirena es ilustrativa del fondo mesoamericano. La versión más “moderna” es la de una sirena griega, cercana a la mentalidad popular mestiza. El cuerpo se pinta a menudo de colores rosas —del rosa pálido al rosa vivo— y la cabellera en tonos amarillos o café claro. Los alfareros la representan de frente: el busto está colocado verticalmente y la cola de pescado horizontalmente; sus sirenas tocan guitarra o arpa. La versión “antigua” por el contrario revela probablemente las dificultades a las que se enfrentaron los artistas indios, para quienes la sirena significa “mitad hombre, mitad pescado”. A diferencia de los escultores del siglo XVIII, que habían dado a la sirena proporciones del cuerpo humano, los alfareros realizaron sus sirenas con las proporciones del pescado. Con el fin de confeccionar objetos transportables, escogieron transcribir la figura de la “mujer-pescado” basándose en el tamaño de los peces extraídos del lago. En las primeras versiones entonces, las sirenas son pequeñas, provistas de un cuerpo robusto injertado en una cabeza de pescado que desaparece para crear la ilusión de la continuidad del cuerpo femenino.

En los códices prehispánicos, la figura de Chalchiuhtlicue, diosa del agua, está adornada con un collar de piedras preciosas de donde cuelga un medallón de oro; la divinidad está rematada por una corona de papel sobre la que están fijados penachos de plumas. Estos adornos son los que lleva la sirena de Metepec, tal como los artesanos alfareros la representaban en la década de 1950. La filiación entre *La*

Clanchana y Chalchiuhtlicue se mantuvo al menos hasta esa época. En la composición cerámica de los “árboles de la vida” de Metepec, la sirena está entonces colocada en el centro del árbol; está representada con peces y otras especies de animales pegadas al cuerpo. Es *Atlanchane*, la personificación de los antiguos lagos de la cuenca del alto Lerma, símbolo de la vida acuática y de la producción lacustre.

Conclusión

Entre la Virgen de La laguna de los artistas escultores del siglo XVIII y la mujer con cabeza de pescado de los artistas ceramistas de la década de 1950, se abre cuando mucho una distancia estilística entre una “diosa-serpiente-sirena” y un “pescado humanizado”. La distancia es de naturaleza temporal. La escultura está destinada a perdurar como emblema de un culto colectivo, mientras que la cerámica encuentra su lugar en los altares familiares que perpetúan cultos transmitidos de generación en generación. La producción reciente de sirenas “griegas”, prototipos mediatizados de la sensualidad femenina, testimonia de una transformación rápida de la imagen de la sirena, pero no tiene ninguna influencia sobre el mito. Por el contrario, como refuerza la separación entre un valle tradicional y un valle mucho más moderno, parece atribuir un rostro a realidades menos llevaderas. Todas las versiones que evocan la muerte del “sireno” señalan la intervención de armas de fuego y, por ese hecho, subrayan necesariamente la destrucción, mediante dinamita, de la fuente principal de la que brotaba el río Lerma. La idea persistente de un regreso de la sirena, de su aparición, del hecho que se haya podido salvar, escapar a los asesinos de su marido, coincide también con la realidad de una región donde sobreviven vasos lacustres, donde las actividades de pesca no están totalmente restringidas y donde se practica aún la caza de pájaros migratorios.