



Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Facultad de Filosofía y Letras

Colegio de Antropología Social

Maestría en Antropología Social

Tesis:

“Entre los santos y los cerros”

**Cosmovisión, religiosidad popular y fiesta en San Juan Bautista
Cuauhtinchan, Puebla**

Directora de Tesis: Dra. Alejandra Gámez Espinosa

Comité tutorial:

Dra. Rosalba Ramírez Rodríguez

Dr. Ernesto Licon Valencia

Alumno:

Gerardo Lucio Sebastián Guzmán Torres

Diciembre 2021

ÍNDICE

Introducción.....	1
I Contexto.....	1
II. La unidad de estudio, de análisis y justificación	4
III. El planteamiento del problema, hipótesis y objetivos	8
VI. El enfoque teórico	10
V. Metodología.....	13
VI. Contenido	16
Capítulo I	17
MARCO TEÓRICO.....	17
1.1. Estado de la cuestión	17
1.1.1 El origen del concepto de cosmovisión	18
1.1.2. El concepto de cosmovisión en los estudios mesoamericanos ...	21
1.1.3 Escuelas antropológicas y sus exponentes.....	22
1.1.3.1 Los enfoques estadounidenses y sus influencias en la Antropología Mexicana	23
1.1.3.1.1 Robert Redfield y las etnografías sobre la cosmovisión en pueblos indígenas de México	23
1.1.3.1.2 Evon Vogt y las etnografías en los pueblos mayas. Un enfoque estructural-simbólico	26
1.1.3.2. La etnología francesa	27
1.1.3.3. La mesoamericanística	32
1.1.3.3.1 La escuela de la cosmovisión y su núcleo duro	33
1.1.3.3.2. Los exponentes del enfoque de López Austin	35
1.1.3.3.3. La escuela sobre la ritualidad agrícola	37
1.2. Marco teórico. Cosmovisión, religión popular y fiesta	38
1.2.1 Cosmovisión mesoamericana	39
1.2.1.1. El núcleo duro	44
1.2.2. Religión popular.....	47
1.2.3 Fiesta	51
CAPÍTULO 2	53
CUAUHTINCHAN, SU CONTEXTO HISTÓRICO Y ETNOGRÁFIA.....	53
2.1. Contexto histórico	53
2.1.1. Época prehispánica	54

2.1.1.1. Horizonte Posclásico.....	55
<i>Formación del Señorío de Cuauhtinchan</i>	57
<i>La conquista azteca</i>	58
2.1.2. Conquista y Colonia españolas en Cuauhtinchan	59
2.1.2.1. Crónicas franciscanas.....	61
2.1.3. Siglo XIX	63
2.1.4. Siglo XX	64
2.2. Etnografía de la localidad	66
2.2.1 Ubicación.....	66
2.2.2. Medio ambiente.....	69
2.2.3 Orografía.....	70
2.2.3.1. La serranía Amozoc-Tepeaca	71
2.2.3.2. Contexto geográfico	73
2.2.4. Población y vivienda	74
2.2.5. Economía.....	75
2.2.5.1. Agricultura.....	75
2.2.5.2. Industria y comercio	77
2.2.5.3. Migración y trabajo asalariado	78
2.2.6. Organización social	78
2.2.7 Organización política.....	79
2.2.8. Religión.....	80
2.2.8.1. El ciclo festivo religioso	81
2.2.8.2. El sistema de cargos en Cuauhtinchan	84
CAPÍTULO III	86
COSMOVISIÓN SOBRE LA NATURALEZA EN CUAUHTINCHAN	86
3.1. Cosmovisión sobre los cerros	88
3.1.1. El Cerro como centro del universo (Eje cósmico)	94
3.1.2. Concepción del cerro como <i>axis mundi</i> en Cuauhtinchan	95
3.1.3. El cerro, sitio de fundación del pueblo	99
3.1.4. El Cerro como casa del dios patrono.....	101
3.2. La serpiente y el cerro	109
3.2.1. La muerte de la serpiente y la reconfiguración de la cosmovisión mesoamericana.....	114

3.3. Las cuevas y las barrancas en la cosmovisión local	122
3.4. La cosmovisión en torno del Tentzo	126
CAPÍTULO 4	131
El Divino Redentor. Cosmovisión y fiesta.....	131
4.1. Cosmovisión sobre los santos	132
4.1.1 San Juan Bautista. Aspectos generales	135
4.1.2 El Divino Redentor. Aspectos generales	138
4.1.2.1 La aparición del Divino Redentor	142
4.2 Fiesta y ritualidad en torno al Divino Redentor	146
4.2.1 Organización socioreligiosa en torno al Divino Redentor	146
4.2.2 La fiesta	149
4.2.2.1 Los preparativos	152
4.2.2.2 El 1 de enero.....	153
4.2.2.3 El 2 de enero.....	156
4.2.2.4 Las peregrinaciones y el radio devocional: las comunidades participantes	158
4.2.2.5 La procesión y la conclusión de los actos religiosos	162
El día 3 de enero la procesión y su simbolismo agrícola.....	162
4.2.2.6 La fiesta profana, el caso de la maroma	167
Consideraciones finales	171
Bibliografía	179

Introducción

I Contexto

El Valle de Puebla-Tlaxcala, ubicado en las altiplanicies centrales de los estados mencionados, tiene como antecedentes territoriales las parcialidades prehispánicas de los cuatro señoríos tlaxcaltecas y los señoríos de Cholula, Huejotzingo, Cuauhtinchan, Huaquechula y Quecholac (Licona, Gámez y Villalobos, 2016: 9). Dicha región se caracteriza por poseer centros urbanos de importancia, en contraste con una gran diversidad de comunidades campesinas e indígenas que expresan diversas manifestaciones culturales de tradición mesoamericana. En esta región existe una pluralidad de grupos étnicos así como una amplia documentación histórica con códigos, archivos, crónicas, anales etc., que permiten conocer el devenir diacrónico de estos grupos, así como aspectos sobre sus manifestaciones culturales; tal es el caso del tema que interesa en esta investigación, la visión del mundo o la cosmovisión en torno a los santos y la naturaleza. Si bien la etnografía será el vehículo para la obtención de las evidencias referentes a la temática, el material documental etnohistórico será de gran apoyo para mostrar cómo las expresiones culturales de las sociedades campesinas en la actualidad continúan reproduciéndose a pesar de los impactos de la modernidad.

Un factor común que caracteriza a las comunidades indígenas y campesinas de la región, son aquellas expresiones culturales, como es el caso de la cosmovisión en torno a los cerros, los animales, la naturaleza en general y los santos. Estas últimas entidades, impuestas por el catolicismo, legitiman su poder divino convirtiéndose en protectores de las poblaciones donde se aparecen; dichos espacios, con el paso del tiempo se convierten en escenarios para realizar cultos a las imágenes que son llevadas a esos lugares, convirtiendo los templos donde son venerados en centro de peregrinaje que les da el grado de santuarios de culto de tipo local o regional.

Un aspecto de interés particular para el estudio de la cosmovisión en torno a los santos es el que se refiere a los espacios naturales como son los cerros, en donde el santo en algunos casos se apareció y paradójicamente se dice también

habitan otros seres sobrenaturales o dueños, que tienen la capacidad de otorgar abundantes riquezas. Dichos seres son denominados localmente como el diablo, charro, jinete negro y la serpiente. A estas últimas se les identifica como protectoras de los cerros y de ciertos parajes que hay en las inmediaciones de éstos a los cuales se le asigna las características de producir encantos y que, en términos generales, se les concibe como animales dueños del cerro.

Por lo apuntado anteriormente, la cosmovisión en torno a los santos, en el centro del Estado de Puebla es compleja y dinámica ya que ha estado sujeta a los cambios propios de la historia y la cultura. Por ejemplo, desde la época prehispánica esta zona fue estratégica para el comercio entre el centro y el sureste del país, así como en las regiones de Oaxaca y la costa del Golfo de México; por lo que el Valle Puebla-Tlaxcala fue un lugar de disputas políticas entre los grupos indígenas que tenían intereses de control económico y político; esta situación continuó siendo vital durante la época colonial, donde los intereses de los conquistadores europeos fueron los mismos, pero compartidos por la presencia de congregaciones de frailes mendicantes que se repartieron el territorio imponiendo santos que sustituían a las deidades indígenas. Para la época contemporánea, el Valle poblano-tlaxcalteca continúa siendo estratégico para el país principalmente desde la perspectiva económica y política. También ha pasado por una serie de transformaciones, procesos de desarrollo, la modernización de muchos ámbitos sociales, la destrucción de entornos naturales que han tenido históricamente una carga de significados y de creencias para las comunidades que los habitan. Sin lugar a dudas, los factores mencionados y otros han influido para que se modifiquen las concepciones alusivas a los santos y los personajes que, según las creencias de la gente, siguen habitando en los espacios que son protegidos por estas entidades sobrenaturales.

En esta investigación se considera que a partir de la categoría conceptual de cosmovisión es posible acceder a un conjunto de herramientas teóricas necesarias que, conjugadas con el método etnográfico, permitan realizar una investigación sobre las creencias, ideas etc., que tienen los habitantes de San Juan Bautista Cuauhtinchan, Puebla, sobre los principales santos venerados en su comunidad,

en especial al Divino Redentor (imagen de Cristo crucificado), así también investigar la relación simbólica que tiene este santo con los cerros cercanos de la comunidad mencionada y en especial con una serpiente que habita en ellos. Estas concepciones son expresiones culturales cuyo origen se remonta a la época prehispánica y colonial, pero que han logrado reproducirse a través del tiempo, a través de una serie de relaboraciones simbólicas. Por ello en esta investigación es utilizado el enfoque etnohistórico, para identificar las relaciones de contacto entre los habitantes indígenas y españoles durante la conquista y la evangelización y las subsecuentes adaptaciones de la cosmovisión hasta la actualidad, esto último para contextualizar de manera general la presente investigación.

La unidad de estudio, como se mencionó anteriormente, es la comunidad de San Juan Bautista Cuauhtinchan, Puebla. Esta última a mediados del siglo XX fue escenario de diversos estudios etnohistóricos de gran importancia para la historia prehispánica y colonial de Mesoamérica, debido a que se encontraron una diversidad de fuentes históricas (archivos, mapas, anales y otros documentos) para entender las migraciones y formación de los señoríos del centro de México durante la época anterior a la conquista europea, estudios que culminaron con la publicación de la importante obra *La Historia tolteca-chichimeca* (Kirchhoff, Reyes y Odina ; 1976). Por otro lado, Cuauhtinchan fue cabecera de uno de los señoríos más importantes del centro de México, por lo que cuenta con evidencias arqueológicas y pictóricas que ofrecen información sobre su desarrollo social, las cuales dan cuenta desde el horizonte cultural preclásico hasta el posclásico, y en especial del siglo XII d.C. hasta la conquista y evangelización en el siglo XVI; dichas etapas históricas han sido investigadas intensamente desde sus fuentes en estudios de corte etnohistórico. Cabe mencionar que existe una laguna de información histórica del resto de la época colonial y el siglo XIX; ya en el siglo XX, en especial el periodo histórico correspondiente a la Revolución, no existen estudios pero se puede analizar a partir de la historia oral. En esta investigación sólo se tomarán en cuenta algunas evidencias generales, para contextualizar históricamente a la unidad de estudio.

La localidad de Cuauhtinchan se encuentra ubicada en altiplano central mesoamericano¹ específicamente al este del Valle Puebla-Tlaxcala y al sureste de la ciudad de Puebla, es una localidad en donde una buena parte de la población es campesina.

Las unidades de análisis de esta investigación son los propios habitantes de Cuauhtinchan, sus creencias, ideas, representaciones, opiniones sobre su realidad y sus prácticas rituales, ofrecieron la imagen de lo que hacen, quienes son y cómo son las cosas en su entorno cultural, estos elementos permitieron revelar como es su experiencia vivida asociada a verbalizaciones y prácticas que forman los discursos que determinan su actuar en sociedad (Guber, 2004: 59) y principalmente el tema de interés, su cosmovisión.

II. La unidad de estudio, de análisis y justificación

Una de las primeras cosas que uno escucha como visitante de Cuauhtinchan es la narrativa de la aparición del Divino Redentor, imagen de culto popular venerado con una solemne y opulenta fiesta los días 1, 2, 3 y 4 de enero de cada año. La imagen, con un ligero tono verdoso en su piel, representa a Jesucristo crucificado. Uno de los primeros testimonios que se hacen sobre dicha imagen es en relación a su particular manufactura hecha de pulpa de caña de maíz, la cual es una técnica indígena prehispánica adoptada por los frailes evangelizadores para hacer imágenes de culto ligeras en peso para su fácil manejo y traslado en las procesiones (Stransky, 1996). La narrativa, en esencia cuenta que la imagen se apareció en un pequeño cerro llamado “El Salvador” -se dice que en la cumbre hay un árbol en forma de cruz que actualmente se está secando-, que se encuentra al pie de la

¹ Mesoamérica es un área compuesta por una diversidad de grupos con características culturales homogéneas que compartieron una historia común, para su estudio sistémico se dividió en subáreas: maya, Costa del Golfo, Occidente de México, Altiplano Central y Oaxaca (Gámez, 2003:42).) Paul Kirchhoff (1960:7), es quien acuña el término de Mesoamérica, caracterizado por un listado de elementos que denominó como rasgos culturales que tenían en común las etnias habitantes de esta súper área cultural; estos rasgos permitieron delimitar los límites espaciales de Mesoamérica con base en ríos, así para el norte consideró como límite los ríos Panuco y Sinaloa interceptando el Lerma y para el sur la desembocadura del río Motagua hasta el Golfo de Nicoya pasando por el lago de Nicaragua.

sierra Amozoc-Tepeaca; cuando se hizo el hallazgo, la imagen fue llevada al convento y deducen los habitantes que desde el siglo XVI se le rinde culto y devoción, además se le hace su fiesta.

Como ya se dijo, en el edificio conventual franciscano del siglo XVI habita el Divino Redentor, éste tiene una orientación geográfica que le permite producir un fenómeno astronómico cada 21 de marzo, el cual consiste en la entrada del sol al atardecer por la puerta de la edificación que ilumina el altar, indicando el inicio del equinoccio de primavera. Cabe señalar que este fenómeno es considerado por los visitantes como un espectáculo astronómico.

Los aspectos mencionados en los párrafos anteriores relativos a Cuauhtinchan, comenzaron a despertar mi interés por la investigación antropológica sobre la comunidad. Por otro lado, y a partir de la revisión de las primeras pesquisas históricas, comencé a conocer datos e información desde el siglo XII de nuestra era hasta los inicios de la época colonial sobre la zona plasmada en crónicas elaboradas por los frailes mendicantes que evangelizaron la región y una serie de documentos coloniales que se ubican actualmente en el archivo municipal. Además de lo anterior, las publicaciones con información muy importante de autores como Paul Kirchhoff (1976), Luis Reyes (1988^a, 1988^b) y Keiko Yoneda (1991), por mencionar a algunos; esos materiales también fueron definitivos para el conocimiento e interés por la población mencionada.

El año de 1998 surgió mi interés por estudiar a la comunidad de Cuauhtinchan, e inicié una investigación sobre las fiestas religiosas. Tuve contacto con Don Pedro Torija, persona comprometida con el resguardo del convento y la historia de su comunidad. Don Pedro realiza las funciones de sacristán en la parroquia, pero esta actividad le permite también la de convertirse en guía del convento para todos aquellos visitantes que lo requieran. Bajo el ejercicio de esta actividad, él cuenta orgulloso a los visitantes la historia del sitio y la narrativa sobre el Divino Redentor. Las aficiones del personaje mencionado, fueron compartidas con pasión e interés por el autor de esta investigación; dando lugar a conocer más sobre Cuauhtinchan. Esos intereses comunes, provocaron que iniciáramos una relación de contacto y charlas de una diversidad de temas relacionados al convento

franciscano. Con el paso del tiempo y dentro de la búsqueda de información relativa a la cosmovisión mesoamericana, encontré el texto coordinado por Johanna Broda (2001) intitulado “La montaña en el paisaje ritual”. Dicha bibliografía me permitió argumentar que el eje equinoccial marcado entre los volcanes Popocatepetl y Pico de Orizaba sirvió de referencia para construir el convento con la orientación que permitiera dar el fenómeno solar de inicio de la primavera.

Este argumento interpretativo que se fundamentaba en la bibliografía antropológica que se estaba revisando y estudiando, se la comenté a Don Pedro. Después, sucedió un acontecimiento que me pareció relevante: en una visita que hice a Cuauhtinchan, a un poco más de un año de haberle compartido a Don Pedro el argumento sobre el eje equinoccial entre los volcanes; nos reunimos para platicar nuevamente sobre el asunto y me comentó que era cierto y correcto mi argumento, ya que él mismo se había dedicado a observar el movimiento del sol por las mañanas, descubriendo que tiene un trayecto de ida y vuelta durante el año, siendo la primavera cuando éste queda en medio de su recorrido, además, ya tenía marcado en que árboles era el límite de esta ruta.

El comentario que me formuló Don Pedro lo aprecié de una manera significativa, pero también me pareció un indicador de que escuchaba con atención lo que platicábamos y, evidentemente, reafirmó los intereses que teníamos en común que es, precisamente, descubrir los enigmas que la comunidad esconde celosamente tanto de su asentamiento poblacional, del convento y de otros aspectos.

En los años recientes, un grupo de personas trabajaron en la consolidación de la pared sur del convento. En esas labores, hicieron un hallazgo en el muro; se trataba de algo parecido a un nicho el cual estaba tapiado. Don Pedro me compartió sus sentimientos relativos a lo recién descubierto, y con una notable emoción me comentó la siguiente frase en términos de interrogante en voz baja y de forma muy reflexiva: ¿Quién sabe cuántos secretos esconda este convento?

En el desarrollo de esa investigación, los sujetos de análisis fueron los miembros de la comunidad, hombres y mujeres de distintas edades que tenían conocimiento sobre el tema a analizar –la cosmovisión sobre el Divino Redentor-

como la cosmovisión es una construcción mental, la mayoría de la información obtenida fue a través y sobre todo de la oralidad, medio fundamental para acceder a lo que las personas piensan y creen, es decir, relatos que la gente me compartía sobre hechos y temas que sucedían en la comunidad; muchos de los hechos y temas que más obtuve información fueron sobre una serie de variantes narrativas sobre la aparición del Divino Redentor; igualmente, también me informaban sobre una serpiente la cual se delineaba en las inmediaciones de un cerro con la humedad de las primeras lluvias en el extremo oriente de la Serranía Amozoc-Tepeaca, pero también lamentan que, con la instalación de una calera por parte de Cementos Mexicanos (CEMEX) y la extracción de los materiales pétreos, se ha destruido el sitio donde la serpiente dejaba su marca, dando lugar a que la gente creara diversas versiones sobre el destino del animal.

Por lo anterior, en el transcurso y hasta la conclusión de esta investigación, aprecie la importancia que tiene la oralidad, como medio para acceder y conocer la visión del mundo de los habitantes de Cuauhtinchan, y sobre todo, las creencias, ideas etc; en torno a los santos, en especial del Divino Redentor. Así también, de forma paralela pude encontrar una relación entre el santo mencionado y componentes de la naturaleza como los cerros y algunos animales como es el caso de la serpiente, que según testimonios locales habitaba en su interior. Estos aspectos articulados (santo de mayor importancia, cerro y serpiente) permiten identificar la reproducción del llamado “núcleo duro” de la cosmovisión mesoamericana, mismos que se expresan en la dinámica social de la comunidad de San Juan Bautista Cuauhtinchan

En la antropología mexicana el estudio de la cosmovisión de los pueblos indígenas y campesinos es un tema relevante en la actualidad ya que permite acceder a la cultura de los pueblos originarios del país, es importante hacer investigaciones etnográficas de ellos para poder tener el mayor registro posible de sus tradiciones que permitan rastrear dentro de ellas los referentes mesoamericanos que continúan reproduciéndose en sus prácticas culturales, ya sean estas en la vida cotidiana como lo es en las expresiones orales o en momentos especiales como son los festejos religiosos populares.

Si bien existen diversas investigaciones formales realizadas en torno a Cuauhtinchan, que han permitido documentar su importancia histórica en el horizonte cultural posclásico a partir de la información recolectada en sus códices y archivos, siendo estos últimos el de la presidencia municipal y el parroquial; sin embargo, no se ha estudiado desde el enfoque antropológico de la etnografía sus tradiciones religiosas populares.

Al ser una comunidad de origen prehispánico, Cuauhtinchan es portadora de una cosmovisión mesoamericana que debe ser estudiada para ubicar las continuidades culturales que estén presentes en ella, tanto dentro de la religiosidad popular expresadas en el culto de los santos, como al igual que en las significaciones que los habitantes de Cuauhtinchan hacen del espacio natural que les rodea, en especial de la serranía Amozoc-Tepeaca, así, esta investigación es una pequeña aportación etnográfica para la antropología mexicana pero se espera sea el inicio de investigaciones formales sobre el tema de la cosmovisión mesoamericana en la comunidad, también el presente trabajo busca ser portador de información primaria que inspire a futuras investigaciones a profundizar el estudio antropológico de la comunidad.

III. El planteamiento del problema, hipótesis y objetivos

En Cuauhtinchan, sus habitantes expresan una serie de creencias que dan cuenta de los santos patronos, seres sobrenaturales y una serpiente, todos relacionados con la serranía Amozoc-Tepeaca, sitio donde se encuentra asentada la comunidad. Dichas creencias permiten a los habitantes reproducir su cosmovisión, sobre todo a través de la oralidad, en forma de relatos y testimonios, que se transmiten de generación en generación, y que dan cuenta de la profundidad histórica de los mismos.

Los habitantes de la comunidad han transmitido y reproducido a través del tiempo, toda una serie de creencias, saberes, conocimientos y prácticas a través de distintas generaciones, constituyendo una memoria colectiva de profundas

raíces históricas, que se expresan tanto en la oralidad como en las prácticas cotidianas y las rituales todas ellas en los contextos actuales de modernidad.

En la cosmovisión de los cuauhtinchantlacas se hace referencia a entidades poseedoras de poderes y fuerzas sobrenaturales, que tienen la capacidad de otorgar beneficios a la comunidad. Tal es el caso de los santos patronos y otros seres antagónicos a estos, los cuales poseen cargas negativas, como son los denominados dueños de los cerros. Las narrativas hacen alusión a estas entidades las cuales fueron cargadas de simbolismos negativos durante la evangelización realizada en la región por los franciscanos, periodo en el que surge el denominado proceso de demonización de las divinidades mesoamericanas (Báez-Jorge, (2003).

A partir de expresiones orales y las practicas rituales cotidianas, pude detectar tres aspectos específicos sobre los que se puede identificar una “suerte de continuidad” de la tradición cultural mesoamericana, en tres referentes : en primera instancia, el Divino Redentor que es el santo más importante del culto popular; las diversas interpretaciones y creencias sobre la serranía Amozoc-Tepeaca y demás espacios naturales y, como un tercer aspecto, una serie de narrativas que hacen mención de la serpiente del cerro y su muerte.

El Divino Redentor es una imagen devocional que tiene un alto impacto no sólo en Cuauhtinchan, si no a nivel regional, por tanto el convento se ha convertido en un santuario en dónde se realizan las fiestas religiosas más importantes del ciclo anual. Las narrativas locales hacen alusión a que esta deidad aparece en un pequeño cerro al pie de la serranía Amozoc-Tepeaca; lugar en donde también las verbalizaciones de las personas refieren habitan o habitaban otras entidades de la naturaleza de carácter mesoamericano como lo son el dueño del cerro y una serpiente. Lo que parece reflejar que esta entidad fue reinterpretada por los cuauhtinchantlacas cargándole atributos y contenidos de las antiguas deidades mesoamericanas. Todos estos factores mencionados nos llevaron a formular la siguiente pregunta de investigación: ¿La fiesta religiosa, prácticas rituales y las creencias en torno al Divino Redentor, santo principal de la religión popular en Cuauhtinchan, Puebla, son una resignificación contemporánea de la cosmovisión mesoamericana?

Esta pregunta nos llevó a plantear la siguiente hipótesis:

En San Juan Bautista Cuauhtinchan, los santos aparecidos fueron reformulados por los habitantes a través del tiempo, cargándoles contenidos y atributos de las deidades mesoamericanas, mismos que se expresan en las creencias y prácticas festivas en torno al Divino Redentor, santo más importante de la comunidad. Ello expresa la reproducción de la cosmovisión mesoamericana desde épocas muy antiguas hasta nuestros días.

El objetivo general de esta investigación es:

Analizar prácticas festivas, representaciones y creencias en torno a la imagen del Divino Redentor en Cuauhtinchan, Puebla, como expresiones de la reproducción de la cosmovisión mesoamericana en la contemporaneidad.

Como objetivos específicos:

- Describir el contexto sociocultural de la comunidad de Cuauhtinchan, Puebla.
- Describir y analizar la cosmovisión de los cuauhtinchantlacas en torno a la naturaleza
- Describir y analizar la cosmovisión que tienen los habitantes de Cuauhtinchan sobre la imagen del Divino Redentor.
- Analizar las prácticas rituales y festivas realizadas en torno al Divino Redentor.
- Analizar las prácticas festivas y la cosmovisión de los habitantes de Cuauhtinchan, como expresiones culturales contemporáneas de la tradición mesoamericana.

VI. El enfoque teórico

Para enmarcar teóricamente nuestro estudio se consideró pertinente retomar las propuestas de Alfredo López Austin, en torno a los conceptos de cosmovisión

mesoamericana y núcleo duro, ya que consideramos sus aportaciones y modelo teórico-metodológico nos permiten analizar, la existencia de la reproducción cultural mesoamericana en Cuauhtinchan, Puebla.

El estudio de las sociedades prehispánicas en México se ha desarrollado generalmente a partir del concepto de Mesoamérica que Paul Kirchhoff en el año de 1943 propusiera como una categoría de análisis para esas sociedades, considerándolas organizadas dentro de un área cultural. En relación a dicho concepto, se han realizado una diversidad de investigaciones relevantes dentro del campo de la arqueología y la antropología².

Por su parte Broda (2007: 69, 73) considera a Mesoamérica como una alta área cultural de civilización que se fundamentaba en la comunicación y los intercambios constantes entre los pueblos que la habitaron, sus límites no eran rígidos, cambiaron a lo largo de la historia y hubo relaciones más allá de sus fronteras, considera que a partir de la conquista las expresiones religiosas indígenas dejaron de formar parte del culto estatal impulsado por la clase dominante prehispánica y se convirtieron en cultos campesinos locales, la nueva religión de estado fue impuesta por la iglesia católica, mientras que los ritos indígenas se desarrollaban al margen de ella. Algunas ceremonias se practicaban de forma clandestina, mientras que otras continuaban celebrándose como rituales públicos en un ámbito sincrético; de esta manera, se han constituido en mecanismos de resistencia étnica y de la reproducción de identidades locales hasta nuestros días.

² Así como ha sido apoyado el concepto también se le ha cuestionado, de hecho el mismo Kirchhoff para el año de 1964 cuando apareció la segunda edición de su ensayo, hecha por la Sociedad de Alumnos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), en la nota introductoria lamenta la falta de críticas a su propuesta original (Medina, 2007:76), sin embargo las investigaciones sobre sociedades indígenas en México, en gran parte continúan realizándose bajo esta categoría de análisis a pesar de la polémica y crítica a que se somete el concepto. La polémica más reciente sobre el cuestionamiento de los alcances y límites del concepto de Mesoamérica, fue la realizada en el año de 2007 como parte de una sesión del Taller “Signos de Mesoamérica”, en la que se discutió las implicaciones teóricas, epistemológicas y políticas de Mesoamérica como paradigma; cabe mencionar que este taller es parte del Seminario Permanente de Etnografía Mexicana desarrollado por la Coordinación Nacional de Antropología y que es parte de la línea de investigación Cosmovisiones y mitología, que es a la vez, la segunda línea de investigación del Proyecto Nacional Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio, mismo que es impulsado por el INAH a través de la Coordinación Nacional de Antropología (Medina, 2007:74), Los artículos resultados de la polémica sobre Mesoamérica como paradigma de estudio fueron publicados en el año 2007 por la revista Diario de Campo en los números 92, 93 y 94.

Mesoamérica si bien se define como una gran área cultural en la época prehispánica, que se caracteriza en términos geográficos -tiene un territorio delimitado-, culturales –una serie de rasgos, como la cosmovisión, la ritualidad, agricultura de maíz, la medicina tradicional etc.- e históricos. Es importante mencionar como plantea Gámez (2015: 276), que es su importancia cultural la más relevante, ya que a esta habría que entenderla como una tradición que a lo largo de la historia indígena se ha venido reproduciendo, caracterizando a esta población.

Medina (2007: 65) afirma que la tradición mesoamericana se mantiene y reproduce en las comunidades agrarias que continúan realizando el trabajo y la ritualidad en torno al maíz, pero las manifestaciones contemporáneas de esta experiencia están mediadas por la religiosidad cristiana y la organización política impuesta por la colonización española.

La continuidad de la cultura mesoamericana, se puede explicar a partir del hecho de que la conquista europea no la exterminó, por el contrario esta continuó resistiendo las vicisitudes de los cambios impuestos por los conquistadores y se adaptó a las nuevas necesidades de las comunidades indígenas; es así, como ha llegado hasta nuestros días, reelaborada a partir de las grandes transformaciones ocurridas a lo largo de quinientos años de contacto con la sociedad occidental.

López Austin³ hace una distinción para el estudio de la religión mesoamericana en la que enfatiza la existencia de dos dimensiones para la comprensión histórica de ésta. La primera es la religión mesoamericana como tal fue un complejo religioso en el que quedaron incluidas las creencias y prácticas de las distintas sociedades de agricultores mesoamericanos, a partir de la sedentarización agrícola y hasta la conquista; la otra dimensión que considera, es la que denomina como la tradición religiosa mesoamericana que suma al primer complejo las religiones de las sociedades indígenas coloniales, es decir, las religiones que surgieron del contacto entre la religión indígena y la cristiana (López Austin, 1994:12). Dicho autor, encuentra en esta distinción de la religión

³ Es uno de los principales seguidores de la propuesta de Kirchhoff, ha publicado diversos textos en los que analiza sociedades indígenas mesoamericanas y da resultados formidables sobre la similitud de rasgos culturales entre dichas sociedades, en especial dentro del campo de la mitología y otros temas.

mesoamericana una potencial herramienta de estudio que permite desde el enfoque de la tradición religiosa mesoamericana obtener información valiosa que permita entender en enfoques particulares dicho fenómeno, tendiendo lazos comparativos entre las formas de pensamiento de la época prehispánica y la colonial.

V. Metodología

El estudio de manifestaciones culturales como la fiesta religiosa y la cosmovisión de una sociedad, requiere del contacto prolongado con el grupo y del entendimiento de sus formas de pensamiento y de su actuar. Por ello consideramos que el método más adecuado para la obtención de las evidencias es el etnográfico, es decir el trabajo de campo donde a partir del contacto constante con los habitantes de la comunidad en estudio se puede determinar quiénes serán los informantes clave para recolectar la información de la temática a investigar, este método es importante para la etnografía ya que por medio de él podemos adentrarnos a la manera de pensar de las personas, sus creencias, ideas, representaciones, pero también, las concepciones que se continúan reproduciendo desde hace mucho tiempo, mismas que se expresan en su vida cotidiana y en las relaciones sociales. Desde esta manera, podremos identificar las expresiones actuales de la cosmovisión mesoamericana en Cuauhtinchan, cabe señalar que hasta nuestros días existe muy poca evidencia etnográfica sobre el tema en la comunidad.

Asumimos que la cosmovisión de los informantes a los que se consultó está sometida al devenir pero, sin embargo, no pierde su esencia ni el contenido básico de su mensaje social en el cual se pueden identificar elementos que hacen alusión a la cosmovisión mesoamericana en los tiempos contemporáneos. Por eso nos ha parecido que las expresiones orales junto con las prácticas sociales de los habitantes, son instrumentos valiosos para alcanzar el cometido del problema de esta investigación.

Estos aspectos de la cultura de los cuauhtinchantlecos nos permitieron realizar una etnografía. Es decir, se pudo elaborar una representación coherente de lo que piensan y dicen los informantes a partir de una descripción, que más allá de ser el modo como ven el mundo éstos, permitió elaborar una interpretación

antropológica de su realidad social. Los resultados obtenidos son la evidencia de la descripción que el investigador ofrece sobre lo que expresan en palabras y prácticas los informantes sobre el sentido de su vida, su cotidianidad, sus hechos extraordinarios y su devenir (Guber, 2001: 6 y 7).

El trabajo de campo es el método para la obtención de información utilizado por excelencia por la antropología, sus cualidades de relacionarse cara a cara con los actores sociales que son parte del fenómeno estudiado nos permitieron mantener relaciones sociales con los habitantes que se seleccionaron como informantes para los fines de esta investigación, el uso de este método ha permitido crear los primeros contactos con la comunidad hace ya varios años, en un inicio conversando de manera superficial con los habitantes de Cuauhtinchan sobre el todo y la nada, mientras se fueron obteniendo las pistas que nos encaminaron al tema de esta investigación echamos mano de las dos técnicas para la recolección de datos que acompañan al trabajo de campo, estas fueron la observación participante y la entrevista; el objetivo de la primera es detectar las situaciones en que se expresan los universos culturales y sociales (Guber, 2015:52) para obtener la información se requiere del involucramiento del investigador en las actividades cotidianas que realizan sus informantes para ya no solo registrar estas, si no también vivirlas de forma directa para percibir la experiencia tal y como la viven los informantes. La segunda técnica es una estrategia para hacer que la gente hable sobre lo que sabe, piensa y cree sobre una situación en la cual un tercero obtiene información, esta información puede referirse a la biografía, al sentido de hechos, sentimientos, opiniones, emociones, normas, valores o conductas de acción que el entrevistado tiene sobre la realidad que se le interroga (Guber, 2015:69); las entrevistas realizadas a los informantes fueron de dos tipos, una fue la directa donde se guío al entrevistado a responder sobre el tema en específico que se le interrogo, la otra fue la entrevista abierta donde se dio libertad al entrevistado de expresar sus pareceres sobre diversos temas vinculados a lo que esta investigación persigue.

En consecuencia, la recolección de datos etnográficos a partir de las actividades culturales expresadas en sus fiestas religiosas populares y las expresiones orales de los habitantes de Cuauhtinchan es clave en este estudio.

Evidentemente la observación participante, las entrevistas abiertas, pláticas informales, el registro escrito y fotográfico y, sobre todo, las observaciones realizadas tanto de los eventos extraordinarios y cíclicos como las fiestas y la celebración de otros eventos rituales o alguna situación especial que llegan a suceder en las poblaciones como la muerte de algún vecino, entre otros acontecimientos; y los eventos cotidianos de los habitantes de la comunidad, expresados en testimonios y todo tipo de comentarios registrados.

En San Juan Bautista Cuauhtinchan, se puede deducir que el culto popular del Divino Redentor es expresado de forma específica en sus festejos y su relación cosmovisiva con los cerros y una serpiente. Por ello y tomando en cuenta la gran importancia histórica de la región, se realizó una revisión general de la información escrita, la cual puede ser estudiada desde la perspectiva antropológica con el enfoque teórico de la cosmovisión. Una ventaja práctica es la gama de documentos coloniales de la comunidad que se han estudiado y publicado, de ellos se consultó los trabajos de Kirchhoff (1976), Luis Reyes (1988^a, 1988^b), Keiko Yoneda (1991), Hildiberto Martínez (1984) y Constantino Medina (1995); para la información arqueológica se consultó el trabajo de Patricio Dávila (1976) y William Fash (2007), al igual que crónicas frailes del siglo XVI como fue el caso de Fray Gerónimo de Mendieta (1971).

Un aspecto metodológico seleccionado para recolectar evidencia referente a la cosmovisión alusiva a los cerros de los habitantes de Cuauhtinchan es la oralidad que llamaremos narrativa, esta está contenida por la tradición oral que es definida por Vansina (1967: 33) como todos los testimonios orales, narrados, concernientes al pasado; es decir, son las fuentes narradas y transmitidas de boca en boca por medio del lenguaje. Por otro lado, Carias Chavarrí (1985: 36) apoyada en Vansina, agrega que la tradición oral es un concepto perteneciente a la investigación etnográfica porque es el conjunto de testimonios orales concernientes a la vida y la cultura en general que un pueblo hereda de sus antepasados y transmite a las generaciones jóvenes. En consecuencia, al abarcar la historia oral en general y, en particular, las narrativas testimonios de diversa índole, dichas producciones llegan por sí mismas a constituir un “corpus” denso de la cultura.

VI. Contenido

La presente investigación consta de cuatro capítulos, en el primero se hace una revisión general de las investigaciones que se han realizado dentro de la temática de la cosmovisión en comunidades contemporáneas pertenecientes al área mesoamericana, también se desarrolla la postura teórica desde donde se analiza la información de campo obtenida de los informantes; en el capítulo dos se intenta hacer un bosquejo general que sirva de contexto tanto histórico como contemporáneo de Cuauhtinchan, en el que nos apoyamos tanto de información diacrónica como de datos estadísticos contemporáneos y de información etnográfica obtenida de algunos habitantes de la comunidad; el capítulo tres aborda los aspectos de la cosmovisión mesoamericana que tienen los cuautinchantlecos en particular sobre los cerros, y de forma general sobre parajes naturales como son barrancas y cuevas, a la vez se abordan entidades que habitan los cerros, consideradas algunas malignas y otras protectoras; el cuarto y último capítulo trata sobre el Divino Redentor, imagen de cristo que es adorado en Cuauhtinchan, la devoción de esta imagen es de impacto tanto local como regional convirtiendo a su recinto religioso en un santuario, dentro de las actividades rituales y festivas hechas a este santo al igual en que las narrativas expresadas, se encuentran diversas expresiones de la cosmovisión mesoamericana que se intentan analizar bajo la propuesta de López Austin denominada *el núcleo duro* de la tradición religiosa mesoamericana.

Capítulo I

Marco Teórico

1.1. Estado de la cuestión

En el presente capítulo se abordará la postura teórica y los conceptos claves que enmarcan esta investigación como los hilos argumentativos que permitirán el análisis de los materiales etnográficos recolectados en Cuauhtinchan, el concepto central de este estudio es el de cosmovisión que será la guía orientadora para el análisis de las evidencias recolectadas en diversas estancias de trabajo de campo en Cuauhtinchan y que tratan principalmente sobre el santo de devoción popular regional llamado el Divino Redentor y otros aspectos como son los cerros y la serpiente.

Las evidencias etnográficas recolectadas que sirven como base de esta investigación se caracterizan por ser, por un lado, resultado de entrevistas como narraciones orales y, por otro, de la observación participante como lo son las prácticas de los informantes. Para entender la cosmovisión de un pueblo es imprescindible el acceso a las expresiones orales, ya que es por medio de ésta como hemos podido acceder a la dinámica cultural de Cuauhtinchan y ha sido el referente por el cual se puede realizar la comparación entre lo que dicen y lo que hacen los informantes. Principalmente nos interesamos por las narrativas las cuales según Vansina (1967: 22), son construcciones orales y, en consecuencia, son parte de la tradición oral.

Uno de los objetivos principales de esta investigación es demostrar que la cosmovisión mesoamericana se reproduce y adapta a la modernidad, entendida ésta como la etapa histórica en donde la tecnología, los medios de comunicación, el mercado financiero, entre otros aspectos, están dominando la vida cotidiana y las relaciones sociales actuales y que se identifica desde la época de la segunda mitad del siglo XX (Bauman, 2013:11). En consecuencia, las cuestiones conceptuales y teóricas de esta investigación se apoyarán en los planteamientos sobre la cosmovisión de Alfredo López Austin (1994, 1998, 2001, 2004, 2008), López Austin

y López Lujan (2009); pero también se recurrirá a los argumentos planteados por Johanna Broda (1991, 1997, 2001, 2008), Broda y Good (2004), Broda y Robles (2004) relativos a la cosmovisión mesoamericana expresada en torno a los cerros.

La argumentación que se presentará en esta investigación, gira en torno a las expresiones culturales (mitos, tradición oral, creencias, prácticas rituales, festivas etc.) de los habitantes de Cuauhtinchan, dicha producción al ser parte de la realidad se eligió como el vehículo para poder acceder a la cosmovisión de tradición mesoamericana. En efecto, bajo la libre expresión de los habitantes, éstos dejan fluir sus concepciones sobre el entorno natural que les rodea dando relevancia al santo venerado con mayor importancia para ellos, como es el Divino Redentor, así como diversas concepciones relacionadas con los cerros y de los seres poderosos como son la serpiente guardiana de los cerros y el diablo, entre otros. Evidentemente, el registro se orientó a las acciones sociales de los habitantes, que impactan en su vida cotidiana, algunas provienen de su vida ritual y otras son producto de su sistema de creencias; todas ellas en conjunto nos permiten identificar y destacar cómo ciertos elementos de la cosmovisión se adaptan y reelaboran en la modernidad expresándose como continuidades culturales, no lineales, que los habitantes de Cuauhtinchan reproducen en sus prácticas festivas y rituales contemporáneas.

1.1.1 El origen del concepto de cosmovisión

El desarrollo del concepto cosmovisión tiene sus orígenes en la filosofía, y desde sus principios estuvo vinculado con las creencias religiosas, debido a que parte de sus contenidos están relacionados con divinidades, seres sobrenaturales y creencias diversas. También, dicha noción hace referencia sobre el cómo las sociedades humanas conciben su entorno natural, social y cultural; tratando de buscar respuestas a problemas existenciales como el ordenamiento del tiempo y el espacio, la vida y la muerte, el cuerpo y el cosmos, entre otros aspectos. En definitiva, la visión del mundo, es una elaboración que hace el hombre en términos ontológicos del medio en el que se desenvuelve; de una comprensión sobre el orden del universo; de la elaboración de principios ideológicos, muchos de ellos con

elementos religiosos, además de la producción de mitos, entre otros asuntos, con el objetivo de crear un ordenamiento conceptual y comprensible para los miembros de una colectividad.

La socióloga Teresa Losada realiza un rastreo del concepto de cosmovisión ubicándolo, en primer lugar, en el campo de la filosofía. Según dicha autora, la palabra aludida apareció por primera vez en la última década del siglo XVIII en el texto “Crítica del juicio” de Kant donde es usada en el sentido de intuición y representación del mundo dado por los sentidos, significando simple aprehensión de la naturaleza en el sentido más alto. Ahí también se señala que la visión del mundo, es siempre una toma de postura, un posicionamiento en el que nos mantenemos por propia convicción, sea por una que hemos desarrollado por nuestra cuenta, o por una convicción que hemos adoptado por influencia de otro o imitando a otros, o la que nos tocó asumir dentro de la sociedad en la que se vive. En el romanticismo, Friedrich Wilhelm J. Schellin no asigna la visión de la naturaleza a partir de los sentidos, sino como una acción de la inteligencia no consciente y que consiste en formar productivamente una imagen del mundo. Por su parte, G. Friedrich Wilhelm Hegel entiende a la cosmovisión como una visión moral del mundo. Otro filósofo y psiquiatra alemán, Karl Jaspers, sugiere investigar las actitudes, las imágenes del mundo y la vida del espíritu para poder hablar de la riqueza de las posibles cosmovisiones (2007: 285-287).

El también filósofo alemán Wilhelm Dilthey estableció que en la forma de estructurar la visión del mundo hay una relación interna entre la experiencia de vida y la imagen del mundo y que esa relación incluye un ideal de vida. De hecho, son los argumentos de Dilthey principalmente, los que han servido de apoyo para diseñar las concepciones teóricas sobre la cosmovisión y que varios autores desde las disciplinas antropológicas, históricas y etnohistóricas han realizado. La mencionada socióloga, Losada (2007: 287) arguye que la expresión de una visión del mundo debe complementarse con “y de la vida”, que es a la vez fuerza operante “en” y la fuerza que da dirección “a” la existencia misma. Retomando a Dilthey (1990: 38- 67) propuso que el hombre buscó establecer una coherencia interna del entorno y de los conocimientos que va adquiriendo, es decir, un sentido ontológico; al

preocuparle su existencia y su relación con la naturaleza, su existencia está determinada por ésta y comprende su cuerpo y el mundo exterior en el que vive pero, además, determina su sentimiento sobre la vida; se puede decir en consecuencia, que la cosmovisión es “un modo de ver y tratar la vida”.

Por su parte Andrés Medina (2000: 99) señala que el inicio del uso del concepto de cosmovisión se da precisamente con Wilhelm Dilthey, filósofo alemán de fines del siglo XIX ubicado dentro de la escuela historicista, quien distingue a las ciencias de la naturaleza de las del espíritu. Uno de sus argumentos principales son sus reflexiones en torno a la vida, las cuales son las siguientes:

En el sentimiento de nosotros mismos gozamos el valor de nuestra existencia; atribuimos a los objetos y personas que nos rodean un valor de eficacia, por que elevan y amplían nuestra existencia... Así adquieren las situaciones, personas y cosas una significación en su relación con la totalidad de lo real, y esta misma totalidad adquiere sentido. Al recorrerse estas etapas del comportamiento sentimental se forma... un segundo estrato en la estructura de la visión del mundo; la imagen del mundo que se convierte en fundamento de la apreciación de la vida y de la comprensión del mundo. Y según las mismas leyes de la vida psíquica surge de la estimación de la vida y de la comprensión del mundo un estado de conciencia superior: los ideales, el sumo bien y los principios supremos... que adquieren [en] la visión del mundo su energía práctica... Esta es la estructura de la visión del mundo. Lo que está encerrado en el enigma de la vida, confuso, como una maraña de cuestiones, se eleva aquí a una conexión consciente y necesaria de problemas y soluciones; este proceso se realiza en etapas determinadas por leyes internas; de aquí se sigue que toda la idea del mundo tiene una evolución y en esta alcanza la explicitación de lo contenido en ella; así adquiere paulatinamente, en el curso del tiempo, duración, solidez y potencia: es un producto de la historia (Dilthey, 1990: 46).

De acuerdo con la anterior idea desarrollada por Dilthey⁴, se puede decir que el desarrollo de las visiones del mundo está determinado por tres factores: la imagen del mundo, la valoración de la vida y la orientación de la voluntad que resulta del carácter gradual de la evolución psíquica. Según estos factores, la cosmovisión consiste en cómo todas las ideas del mundo intentan dar una solución completa al misterio de la vida, esta es una conexión unitaria, en la cual y sobre la base de una imagen del mundo, se deduce el ideal de la conducta de la vida.

⁴ López Austin considera que Immanuel Kant y Whilhem von Humboldt utilizaron conceptos relacionados con el de cosmovisión antes que Dilthey lo hiciera (2016: 21)

1.1.2. El concepto de cosmovisión en los estudios mesoamericanos

En el contexto de la antropología mexicana, el tema de la cosmovisión hace referencia a manifestaciones culturales propias de las comunidades indígenas y campesinas, en el sentido de cómo a través de los estudios antropológicos se puede entrar a su peculiar forma de ver el mundo. Este tipo de análisis cultural lleva a considerar a dichas comunidades poseedoras de diversos conocimientos desarrollados por las sociedades que habitaron el territorio mexicano antes de la conquista española; así, estudiar su cosmovisión es en parte abrir una ventana al México prehispánico y encontrar la reproducción de ciertas manifestaciones culturales desde la antigüedad hasta la actualidad.

Tomando como base los argumentos del antropólogo Andrés Medina en relación al interés del desarrollo de la etnografía en México, encuentra que el paradigma de esta actividad es la cosmovisión, sus reflexiones las desarrolla en su libro titulado, *En las cuatro esquinas, en el centro* publicado en el año 2000.

En dicho texto, el mencionado antropólogo muestra el desarrollo teórico de la Antropología Mexicana desde el punto de vista etnográfico, identifica el momento en que se configura una comunidad científica bien definida con un paradigma propio siendo precisamente la de la cosmovisión mesoamericana, además de que posee un campo teórico, obras representativas y el manejo de conceptos y métodos exclusivos.

Dentro de este contexto, destaca que la etnografía como actividad privativa de la antropología, en pleno siglo XXI, requiere para México tomar una postura distintiva para el estudio de sus comunidades indígenas, aportando investigaciones que hagan comprender las identidades de éstas, sus estilos de vida, sus tradiciones y sus concepciones que tienen del mundo. Así es como la cosmovisión en la actualidad se convierte en un paradigma de estudio que vincula el presente indígena con su pasado silenciado por la conquista, pero no extinto, ya que ha sobrevivido hasta nuestros días por medio de expresiones de religiosidad popular, de

tradiciones y mitos que tienen que ser analizados antropológicamente bajo esa categoría de análisis (Medina, 2000:11).

Considera que el punto de partida para el estudio de la cosmovisión es el estudio de los ciclos festivos y de los ciclos relacionados con el trabajo agrícola, que tienen como eje el sistema de cargos; observa que para acceder a la cosmovisión como categoría de análisis es a través de los ciclos rituales organizados por los miembros de las jerarquías político-religiosas, da especial importancia a las investigaciones de cosmovisión mesoamericana que tienen una búsqueda de procesos de largo plazo con estrategias metodológicas que permitan relacionar información de las sociedades del periodo posclásico, en especial del siglo XVI, por el impacto de la colonización española con las culturas de los pueblos indios contemporáneos, es decir, aquellos estudios que están dentro de la posibilidad de realizar comparaciones entre los datos históricos y los etnográficos bajo los lineamientos teóricos necesarios para consolidar un paradigma (Medina, 2000:16).

1.1.3 Escuelas antropológicas y sus exponentes

Apoyándonos en el texto de Medina (2000) y de las fuentes originales y para los intereses de esta investigación, se puede decir que las escuelas o corrientes que han surgido en el contexto de la Antropología Mexicana para analizar el concepto de cosmovisión son: la escuela norteamericana representada principalmente por las posturas de Franz Boas, Robert Redfield y Evon Vogt; la etnología francesa dentro de la cual se encuentran destacados autores como Jacques Soustelle, Alain Ichon y Jacques Galinier y la escuela etnológica mesoamericana cuyos principales exponentes son Johanna Broda y Alfredo López Austin ambos han formado dos corrientes con ciertas diferencias de carácter teórico y metodológico. Dentro de la corriente encabezada por Broda sobresalen autores como Catharinne Good, Druzo Maldonado, Alejandra Gámez, Gabriel Espinosa, etc., en la segunda corriente destacan investigadores como Italo Signorini y Alessandro Lupo, entre otros.

1.1.3.1 Los enfoques estadounidenses y sus influencias en la Antropología Mexicana

Andrés Medina indica que las investigaciones sobre cosmovisión en México inician dentro de la antropología culturalista, que tiene su desarrollo a principios del siglo XX en los Estados Unidos donde Franz Boas es uno de los antropólogos más destacados. Sobre su obra, Medina (2000: 109) afirma que su trabajo:

[...] se constituye en una amplia argumentación científica contra el racismo que domina el pensamiento y las acciones de las potencias europeas y para ello despliegan numerosas investigaciones [...] para desmentir las presunciones sobre la inferioridad racial de los pueblos ajenos a la tradición cristiana occidental.

Boas, al buscar cambiar la concepción europea que se tenía sobre los pueblos indios en el sentido de inferioridad racial y de pensamiento, da los elementos necesarios para que a través de la investigación se muestre la complejidad y la diversidad de las expresiones culturales indígenas. Es así como, bajo las premisas señaladas, llega a México Robert Redfield a quien no se le puede identificar como discípulo de Franz Boas, aunque sí como un interlocutor de sus planteamientos y continuador de varias de sus propuestas; es de gran importancia su presencia en el país para la Antropología Mexicana, porque realiza sus más importantes investigaciones en la zona maya de México, entrando en los terrenos de la cosmovisión.

1.1.3.1.1 Robert Redfield y las etnografías sobre la cosmovisión en pueblos indígenas de México

Redfield realiza una de las primeras investigaciones de campo en México teniendo como sujeto de estudio a una comunidad campesina náhuatl, Tepoztlán ubicada en el estado de Morelos. Dentro de sus trabajos de investigación, es evidente la preocupación de que la mentalidad de los pueblos estudiados sea vista desde la perspectiva del proceso de cambio de comunidad a urbe y se entiendan

los sentimientos y razonamientos arraigados en la matriz cultural de éstos (Medina, 2000: 111). En su definición de cosmovisión la entiende como:

[...] la imagen o perspectiva que es característica de un pueblo; es decir, la concepción que tienen los miembros de una sociedad acerca de las características y propiedades de su entorno. Es la manera en que un hombre, en una sociedad específica, se ve así mismo en relación con el todo, es la idea que se tiene del universo. Cada cosmovisión implica una concepción específica de la naturaleza humana (Medina, 2000: 115).

Siguiendo la definición anterior, Redfield agrega que toda concepción del mundo parte del hombre, el cual se forma y comprende la idea de un yo; contempla un mundo desde un punto de vista que identifica con aquel hacia el cual él sólo se encuentra mirando cuando dirige la mirada hacia adentro, de esta manera, la concepción del mundo comprende alguna idea representativa de la naturaleza humana, considerando alguna orientación espacial y temporal, es así como el cosmos posee extensión, duración y periodicidad. La concepción del mundo comprende el reconocimiento del yo y de los otros grupos de gente, al ser consciente el hombre de esta diferencia entre humanos puede proyectar su consciencia a la confrontación del no-hombre que comprende algunos rasgos observados como la tierra, el cielo, el día, la noche y seres invisibles, voluntades y poderes; es así como, los intelectuales de las comunidades ganan status al poder manejar el conocimiento esotérico del entorno natural porque cuando se quiere indicar un intento racional de tratar con los problemas últimos de la naturaleza es un esfuerzo intelectual el que conduce a la comprensión del cosmos (Redfield, 1963:112-118).

A partir de los postulados de Redfield, la concepción del mundo permite plantear un intento de caracterizar un modo de vida tradicional, este es un término útil para expresar algo de lo que es más general y persistente en un pueblo. La concepción del mundo de un pueblo es entonces la manera en que éste se representa el universo, indica cómo ve el todo, dentro del concepto están las concepciones de lo que debería de ser y lo que es y las características en que las experiencias se mantienen juntas o separadas. La concepción del mundo, se utiliza pues, para abarcar las formas de pensamiento y las actitudes ante la vida más

comprensivas (Redfield, 1963: 107-109). Un significado sobresaliente de la concepción del mundo es que indica la estructura de las cosas tal y como el hombre se percata de ellas, es la manera como nos vemos a nosotros mismos en relación con el todo. En la concepción del mundo se ve a la naturaleza como algo diferente del hombre, y como algo ante lo cual el hombre adopta una actitud característica.

Bajo este enfoque, Calixta Guiteras discípula de Redfield⁵, es quien consigue la primera etnografía sobre la visión del mundo que funda esta temática en Mesoamérica; el trabajo etnográfico titulado “Los peligros del alma” (1965)⁶ es realizado en la comunidad chiapaneca de San Pedro Chenalhó, el informante fue el entonces presidente municipal Manuel Arias Sojom quien después de largas sesiones de entrevistas que otorga a Guiteras, se logran captar los elementos necesarios para entender su visión del mundo, entre las que destacan: la visión del cosmos que es descrita en forma cuadrada como la cementera y la casa, rodeado de agua; el cielo está sostenido por cuatro pilares y el inframundo es la residencia de enanos y los muertos. Sol, Luna y Tierra tiene una especial importancia en su cosmovisión, así el Sol es proveedor de luz y calor que permiten la existencia del hombre; la Luna está relacionada con la virgen, la fertilidad, el agua y la laguna; y la Tierra permite la presencia humana, pero le reclama autorización para realizar los eventos de la vida del hombre. Los cerros y las cuevas son elementos importantes, ya que en los primeros reside el dios de la lluvia llamado ´Anjel, quien es dueño de los mantenimientos y padre de la diosa del maíz llamada X´ob; y las segundas, por

⁵ Alfonso Villa Rojas es uno de los primeros antropólogos mexicanos en realizar en los años cuarenta una etnografía de un pueblo tzeltal en Chiapas. Sus intenciones académicas era la búsqueda de aspectos culturales que “pervivieran” en las creencias sobre la enfermedad, la muerte, los curanderos, la religión y la organización social, así sus análisis se centraron en temas que se consideraban más específicos de la cultura maya, como el nagualismo, que es una creencia sobre la capacidad de algunas personas para transformarse en animales o en entidades míticas, lo que les da poder para intervenir en la vida de los demás, causando infortunios, como una mala cosecha o algún malestar corporal, o la muerte. El autor considera que estas ideas son parte de una cosmovisión que permite la perpetuación del grupo, al convertirse en una forma de control social que regula los cambios y la diferenciación social, porque son un mecanismo para preservar el orden y las fronteras, y con ello la cultura (Escalona, 2012: 537,538).

⁶ Un trabajo similar, realizado a partir de un solo informante es el realizado por Ricardo Pozas Arciniega titulado Juan Pérez Jolote. *Biografía de un zotzil* publicado por el Fondo de Cultura Económica por primera vez en el año de 1952. En la introducción del texto el autor explica que su obra es el relato de la vida social de un hombre en quien se refleja la cultura de un grupo indígena; a este trabajo lo define como una pequeña monografía de la cultura Chamula.

ser el acceso a los primeros, poseen peligro por que conducen a un espacio sin luz que puede cerrarse y retener a quienes entren, son también el punto de comunicación entre los humanos y el dios de la lluvia (Medina, 2000: 118, 124 y 126). Con esta investigación de cosmovisión mesoamericana, se realizan una diversidad de estudios dentro de esta temática, que han favorecido el desarrollo del paradigma de la cosmovisión dentro de la antropología mexicana.

1.1.3.1.2 Evon Vogt y las etnografías en los pueblos mayas. Un enfoque estructural-simbólico

Vogt director del proyecto antropológico Harvard Chiapas Proyecto iniciado en el año de 1957, realizó desde la antropología simbólica y estructuralista el análisis de los rituales de la comunidad tzotzil de Zinacantán ubicado en los Altos de Chiapas. Los resultados de dicha investigación se concentran en un libro que lleva por título “*Ofrenda para los dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos*” publicado en el año de 1979⁷. Se trata de un análisis estructural y se centra en estudiar los elementos cosmológicos de origen mesoamericano de los zinacantecos, destaca que el mundo es de superficie cuadrada y el centro es su ombligo, la superficie es cargada por los Waxak-Men versión de los dioses de las cuatro esquinas del mundo mesoamericano, debajo está el mundo inferior Olon Balamil también de forma cuadrada habitado por enanos, el cielo Winahel ubicado sobre la tierra es el dominio del Sol, la Luna y las estrellas; los puntos cardinales tiene especial lugar en la concepción tzotzil ya que se relacionan con el camino del Sol y son la intersección del plano vertical que representa el tiempo y el plano horizontal se asocia al espacio (Vogt, 1979: 31-41).

En las montañas y colinas habitan eternamente deidades ancestrales consideradas madres y padres que son zinacantecos viejos encargados de supervisar los asuntos de sus descendientes de quienes esperan ofrendas de pollos negros, velas, incienso y licor que son su sustento; debajo de éstos está la deidad del Señor de la Tierra llamado Yahwal Balamil, tiene diferentes manifestaciones asociadas a lugares diversos como pueden ser una abertura en la tierra, una cueva,

⁷ Otro trabajo de Vogt sobre Zinacantan es el texto etnográfico titulado *Los Zinacantecos* (1966).

una cavidad caliza o un pozo de agua, en general, es descrito como un ladino grande y gordo que vive debajo del suelo, posee dinero, animales de establo y pollos, además de tener atributos del rayo, la serpiente, ser propietario de los pozos de agua, controlar relámpagos y nubes.

La interacción entre los zinacantecos y sus dioses se realiza a partir de dos tipos de compañeros, el alma innata (Ch'Ulel) de tipo personal que radica en el corazón del individuo y el animal compañero o nagual que vive en el monte, éste vive y sufre lo mismo que su par humano, si el hombre enferma es porque algo le pasó a su animal compañero y cuando alguien muere también muere su animal.

Los rituales se caracterizan por resaltar la jerarquía social en el orden de comer y tomar, de ocupar lugares en las ceremonias y en la vida cotidiana, es importante destacar los pares binarios dentro de los que se mueve la ritualidad zinacanteca y que Vogt agrupa en cuatro categorías las cuales son: espacios temporales, biosociales, culturales y, un último grupo, que clasifica como operadores generales.

1.1.3.2. La etnología francesa

De la antropología francesa⁸ destacan tres investigadores por sus trabajos orientados hacia algún aspecto de la cosmovisión. Jacques Soustelle realizó investigaciones históricas sobre los aztecas estudiando el significado de los colores y los puntos cardinales, otros estudios de corte histórico fueron los que elaboró sobre la cultura olmeca y maya, un trabajo más es el que escribió sobre la familia otomí-pame; el segundo investigador es Alain Ichon quien realiza un trabajo etnográfico sobre la etnia totonaca, en esta investigación se puede apreciar la influencia de Soustelle en Ichon al analizar entre los totonacos elementos simbólicos que el primero encontró entre los aztecas históricos. El tercer investigador es Jacques Galinier quien se puede considerar es el continuador de las investigaciones

⁸ En 1958 en el contexto de un viaje de Bosch Gimpera y Kirchhoff a Europa, iniciaron las conversaciones sobre la posibilidad de fundar en México un organismo francés de investigaciones antropológicas. Para 1960 se concreta la creación de una misión francesa para la investigación arqueológica y etnológica, en la actualidad llamado Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA). El campo de acción de esta misión fueron las regiones huasteca, otomí y totonaca (Stresser-Péan, 2008: 503).

de Soustelle entre los Otomís, pero con un matiz innovador ya que su investigación etnográfica estará interpretada desde el enfoque del psicoanálisis.

Jacques Soustelle, se basó en la combinación de información arqueológica con fuentes históricas para realizar su investigación sobre el pensamiento azteca y así reflexionar sobre la visión del mundo que elabora un pueblo, señalando que:

Una civilización no marcha sin una visión del mundo particular... cuando una sociedad se complica y se diferencia de otras... se ven aparecer cosmologías cada vez más explícitas, sobre todo si una categoría determinada de personas, una clase social, se especializa en la elaboración de mitos y doctrinas. [Así] el estudio del pensamiento cosmológico de los antiguos mexicanos, de su representación del mundo, se impone tarde o temprano al etnólogo que se interesa por las civilizaciones indígenas de Mesoamérica. El lugar que la cosmología ocupaba en las preocupaciones teóricas y en ciertas prácticas de esos pueblos era de primera importancia; la mitología, la astronomía y la adivinación, la ciencia del calendario impregnada de religión y de magia; el ritual que regulaba las fases más importantes de la vida privada y de la vida colectiva, están dominados por ciertas concepciones... elaboradas de una manera compleja y refinada (1982: 93-94).

Siguiendo su investigación histórica sobre los aztecas, Soustelle ofrece importantes aportaciones referentes a los puntos cardinales como elementos que permiten definir tiempo y espacio, estos aportes ayudan a entender la concepción del espacio en las sociedades mesoamericanas, así es como, la representación del espacio en Mesoamérica radica en que el mundo está construido sobre una cruz, que es cruce de los caminos que conducen del este al oeste y del norte al sur (Soustelle, 2004:166), el cruce de estos constituye el centro.

Una de los temas que Soustelle aborda a profundidad en su trabajo titulado "El universo de los aztecas" publicado por primera vez en español en el año de 1982, es el estudio de los puntos cardinales resaltando sus atributos generales de cada uno de ellos, al considerarlos como una cruz, éstos son ordenados de arriba (este) abajo (oeste) y de izquierda (el norte) derecha (sur); se pasa de uno a otro en sentido retrógrado en relación a las manecillas del reloj, el punto de partida es el este. Cada punto tiene una especie de región contenida dentro de sí, al este corresponde la región del renacimiento de los astros y del maíz, es el ámbito de Tlalocan; al norte, la región nocturna de los infiernos; el oeste es el país de Tamoanchan y las cihuateteo y el sur es la región del sol triunfante; a estos cuatro

puntos se añade el centro, esta quinta dirección es el sitio de reunión de lo alto y lo bajo, en él se totalizan las particularidades del espacio (Soustelle, 2004: 143-144 y 156).

Alain Ichon realizó un extenso trabajo de investigación etnográfico entre los totonacos que fue publicado por el Instituto Nacional Indigenista (INI) en el año de 1990 bajo el título de “La religión de los totonaca de la sierra”. Ichon aplica las propuestas de Soustelle relativas a los puntos cardinales afirmando que dicho autor asevera que en los pueblos que representan el mundo en torno a las direcciones cardinales, el simbolismo de los colores tiene importancia aunque con ambigüedad por ser representado con diferentes colores un dios o un espacio; Ichon menciona con base en los datos obtenidos de su informante principal, que el simbolismo totonaca es atribuido a elementos como vientos, truenos, estrellas, a la naturaleza benéfica o maléfica de los puntos cardinales.

El color negro define la dirección del norte y la idea de nefasto, como el caso del viento negro que viene del norte y que es nocivo a la naturaleza pues destruye las cosechas. Las estrellas matutinas son buenas por que el oriente es bueno y las vespertinas son malas por que el occidente es nefasto; en este caso las estrellas dependen de la posición que ocupan en el cielo más que del color que les corresponda, se encuentran estrellas rojas, verdes, violetas, blancas tanto en el este como en el oeste, sin embargo, se concibe que existen cuatro estrellas protectoras: una blanca al noroeste, otra azul al noreste, una negra al suroeste y una verde al sureste. En la cosmovisión totonaca existen también cuatro truenos principales, uno para cada punto cardinal y con su color característico: rojo al este, amarillo al norte, azul al oeste y verde al sur (1990: 42-43). Ichon hace notar que hay una ambigüedad en la relación de los colores utilizados en las diferentes etnias de Mesoamérica. Luego, apoyándose en el etnógrafo y arqueólogo inglés J. Eric S. Thompson, concluye que en esencia tanto los mayas como los nahuas asociaron al este el color rojo, al norte el blanco, al sur negro y al oeste amarillo; categoría que si se compara difiere de la que sugiere Soustelle, pero considerando que debido a la extensión de Mesoamérica en la antigüedad y los quinientos años de conquista, es natural encontrar estas diferencias pero, sin embargo, se puede evidenciar la tendencia a

dar un orden recurrente al universo a partir de los puntos cardinales y vincular cada uno de los puntos a un color; por lo que se puede deducir que la esencia del pensamiento continua vigente y sólo varia la representación de éste.

Para los totonacas de la sierra, el universo es concebido como un rectángulo, que equivale a la forma de la casa, el temascal y el altar; es sostenido en los cuatro vértices por santos católicos: San Juan Tamaris o San Juan Bautista al noreste; San Alejandro al sureste, San Gabriel al sudoeste y San Gregorio al noroeste. Ichon encuentra difícil establecer una relación entre los santos soportes del mundo y las divinidades paganas a las que sustituyen; sólo determina que los santos son considerados los cuatro truenos principales; San Juan Bautista el trueno del este, es el jefe de éstos y es la representación de la divinidad del agua. El espacio totonaco del mundo se divide en dos mitades sustentadas en el eje perpendicular este-oeste que corresponde al desplazamiento del sol que aparece en el lado oriente donde residen los grandes dioses, la vida, la luz; y desaparece en el poniente para pasar al reino de los muertos, “por debajo de la tierra”; las dos mitades del mundo se oponen de acuerdo al eje mencionado siendo el este benéfico, asociado al sol, la creación, el nacimiento, la vida y la luz, los dioses creadores, curanderos, adivinos y comadronas; y el oeste es maléfico, vinculado a la luna, la muerte, enfermedad, tinieblas, los dioses de la muerte y del infierno, los brujos y los maleficios (Ichon, 1990: 46-49).

El tercer antropólogo francés que se citará en esta revisión es Jacques Galinier, quien realizó investigaciones antropológicas con un enfoque innovador basado en el psicoanálisis freudiano, considerando que la cosmología sirve de ideología de lo inconsciente, aplica este enfoque psicoanalítico sobre la etnia otomí, su texto clásico, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes* y publicado en el año de 1990, propone que la estructura de una visión particular del mundo se obtiene descubriendo en los mitos las creaciones del espíritu humano, los materiales a partir de los cuales se organizan en un todo coherente, creencias que aparentemente carecen de una lógica de conjunto (1990: 11). Para él, los rituales representan una herramienta para descubrir los esquemas indígenas de representación del mundo, poseen la capacidad de integrar acontecimientos

espacio-temporales en un todo funcional, en la medida que los ritos poseen un carácter repetitivo por el cual su contenido es identificable; éstos, se adecuan a una serie de códigos que determinan sus procesos. Los rituales alimentan las motivaciones de los actores, ya que son una combinación en la cual normas y libertad se conjugan armoniosamente, favoreciendo la liberación de la emotividad, la sensibilidad de la sociedad que lo realiza (Galinier, 1990: 28-31).

El antropólogo francés propone un modelo de análisis innovador para el estudio de la cosmovisión indígena basado en el psicoanálisis, lo argumenta señalando que:

[...] dentro de la lógica de la interpretación indígena, las representaciones cosmológicas sólo pueden ser comprensibles si se les hace corresponder con el sistema de las pulsiones de vida y de muerte... las producciones simbólicas individuales que resultan de la actividad onírica, son remitidas a aquellas generadas por la práctica ritual y por lo tanto, colectivas... [que] son los esquemas simbólicos que se imponen al imaginario de los hombres. En toda actividad religiosa, el lenguaje del inconsciente individual es soslayado por la combinación de imágenes que imprimen a cada sociedad un sello cultural único (Galinier, 1990: 681-682).

Siguiendo las propuestas de sus colegas connacionales, también Galinier aborda los elementos de la cosmovisión del espacio y los puntos cardinales, de esta forma, los otomís tienen una categorización del espacio en el que prevalece la tendencia a los puntos cardinales, expresados en la distribución de la comunidad y la casa:

...el espacio del poblado se divide en dos secciones territoriales, delimitadas por un camino o una callejuela entre los grupos de viviendas... esta separación debe pasar por el centro donde se alza la iglesia... En el plano simbólico, las mitades están vinculadas a cerros sagrados, de los cuales son la proyección en el espacio de la comunidad... este tipo de asociación metafórica atestigua la remanencia de una idea muy antigua en el mundo mesoamericano, a saber, que todo espacio habitado mantiene correspondencias simbólicas con un cerro ceremonial situado en un punto elevado (Ibíd., 1990: 112).

Con base en lo definido por Galinier, se puede determinar que en el territorio otomí cada unidad espacial está asociada a una particularidad marcada del relieve como cerros, acantilados o cuevas en donde residen los ancestros según la tradición. La comunidad al corresponder con el espacio, es un territorio delimitado y

conocido por sus habitantes, el centro de la comunidad es una versión reducida del universo (la mitad o centro del mundo), existen relatos y comentarios que hacen referencia a cada sitio y a las características del paisaje (Ibíd., 1990: 112 y 479).

La casa como marco simbólico es un soporte de representaciones cosmológicas, ya que es una reducción de la bóveda celeste; horizontalmente está delimitada por sus extremos asimilados a los puntos cardinales, el umbral, la entrada funciona como límite y zona de transición; es un lugar de circulación de fuerzas, una cruz o una mazorca coronan el marco de la puerta, con el fin de proteger a la persona que franquea el umbral; la protección del umbral puede tener su referente en los relatos que los ancianos hacen sobre la puerta del cerro, límite que se abre a intervalos regulares sobre un edén tropical, reino del diablo; en el plano vertical el techo está vinculado con el cielo y los cimientos están en contacto con el inframundo, con las deidades subterráneas. Para los otomís el mundo está organizado en siete pisos: los tres niveles superiores corresponden a el cielo y los tres inferiores al inframundo, así es que la casa está entre las dos dualidades, en la visión vertical del universo, los mundos sucesivos no son concebidos como cerrados, el paso de arriba hacia abajo se efectúa por ciertos puntos específicos del espacio, el cerro es un operador geográfico de la comunicación multidireccional, el camino que va hacia la cima se considera benéfico y el que penetra los valles es peligroso y nefasto; como “axis mundi” el cerro permite una circulación en el espacio vertical; el fogón en la casa es un centro, punto de fusión de las coordenadas espacio-temporales, sitio de exaltación de la vida por las llamas y del aniquilamiento en las cenizas que marcan la ancestralidad, el fogón o tenamaztle se compone de tres piedras, como conjunto geométrico es asimilado por lo regular al esbozo triangular del pene (Ibíd., 1990: 144,148 y 492).

1.1.3.3. La mesoamericanística

Paul Kirchhoff acuñó el término de Mesoamérica para delimitar, en el territorio mexicano, un superárea con rasgos culturales similares que han pervivido al paso del tiempo. En la actualidad no se considera a las etnias indígenas mesoamericanas

como parte de un área cultural con similitudes estáticas, la investigación etnográfica ha permitido mostrar cómo cada etnia ha conservado ciertos grados de continuidad cultural de su pasado prehispánico; los ejes de importancia teórica que se han articulado con la etnografía son los datos de la historia antigua precolombina, los del periodo colonial y la etapa moderna.

Dentro de los estudios de cosmovisión indígena, en México se han desarrollado dos posturas teóricas bien definidas que han repercutido en la Antropología Mexicana interesada en los estudios de la cosmovisión mesoamericana. Dichos enfoques han sabido articular los datos de la historia antigua, los del periodo colonial y la época moderna con el presente etnográfico. La primera de ellas es la de Alfredo López Austin que propone un modelo teórico de la cosmovisión como un conjunto sistemático y coherente y como una totalidad con la que es posible abordar cuestiones de religión, política, magia, mitos, entre otros aspectos; la segunda corresponde a Johanna Broda quien analiza rituales agrícolas, la geografía sagrada y la continuidad geométrica espacial (Medina, 2000: 216-217).

Siguiendo los argumentos de Medina y de los propios autores mencionados, en torno a las dos escuelas teóricas bien definidas que en México han fortalecido el estudio de la cosmovisión mesoamericana, se expondrán ambas de manera sintética, ya que en ellas se basa la posición teórica desde donde se apoya la presente investigación.

1.1.3.3.1 La escuela de la cosmovisión y su núcleo duro

Las investigaciones de Alfredo López Austin tienen como objeto de estudio el pensamiento de las sociedades de tradición mesoamericana, con énfasis en las anteriores al dominio colonial europeo (López Austin, 2015: 17). Sus trabajos se caracterizan por conjugar cuestiones de importancia histórica con datos etnográficos que dan como resultado una vasta información que sirve de instrumento teórico para quien realiza estudios mesoamericanos, una de sus obras que sienta las bases para una perspectiva que dará como resultado nuevas publicaciones y fomentará el diálogo con otros investigadores es su libro titulado *Cuerpo Humano e Ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas* (1980), en

este trabajo muestra que para el pensamiento nahua el cuerpo humano constituye el modelo para la comprensión del universo, para la descripción de la realidad como eje taxonómico y para la expresión de complejidades sociales. Estas hipótesis se aplicaron en estudios etnográficos con estupendos resultados, en especial en la discusión teórica sobre la religiosidad de los pueblos indios contemporáneos vinculada a la cosmovisión y las relaciones que mantiene con la concepción del cuerpo humano (Medina, 2000: 217-219).

Para el año 2001 López Austin publica un capítulo titulado *El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana*, explica es su propuesta para comprender la historia de las antiguas sociedades mesoamericanas, esta se caracteriza por el estudio de las similitudes en las técnicas productivas, formas de organización social y política, así como las concepciones acerca de la estructura del cosmos, creencias e instituciones contrastadas con una gran diversidad étnica, lingüística y a la variedad de climas y paisajes; en esta serie de elementos es donde se constituye el núcleo duro de la cosmovisión dentro de las similitudes culturales, por otro lado la diversidad propia de la dinámica social con el paso del tiempo, se ubica en las expresiones periféricas. Concluye que el núcleo duro de la tradición mesoamericana consiste en la similitud profunda que radicaba en un complejo articulado de elementos culturales, sumamente resistentes al cambio, que actuaban como estructurantes del acervo tradicional y permiten que los nuevos elementos se incorporen a dicho acervo con un sentido congruente en el contexto cultural (López Austin, 2001: 59)

En los planteamientos de López Austin se asume que la cosmovisión es un producto cultural colectivo, vinculado con un sistema de comunicación compartido por los integrantes de la sociedad que lo elaboran, estableciendo de forma casi inconsciente los códigos que permiten su entendimiento entre éstos; como referente etnográfico, utiliza a los pueblos del altiplano central en los que encuentra un principio fundamental de su cosmovisión en la geometría del universo; en él destaca la posición dual de los contrarios que segmenta el cosmos para explicar su diversidad, su orden y su movimiento, los cuales son concebidos al mismo tiempo como pares polares y complementarios (López Austin, 2004: 20-21 y 58-59). López

Austin considera que existe una unidad de cosmovisiones mesoamericanas emparentadas por comunicación constante y por desarrollos paralelos, expresadas en estructuras del universo, cosmogonías, calendarios, rituales, mitos, leyendas, prácticas mágicas, panteones de dioses, entre otros aspectos que Mesoamérica contiene matizados y que mucho de dicho contenido ha sido transmitido y se ha proyectado en las sociedades indígenas actuales; como ejemplo de éstas semejanzas, menciona a los seres sobrenaturales del agua y del viento, los dueños del monte y los protectores de los pueblos que son expresados en la religiosidad popular de los pueblos contemporáneos. Asevera que las creencias y prácticas mesoamericanas dan razón de ser de las creencias y de las prácticas urbanas y rurales contemporáneas.

1.1.3.3.2. Los exponentes del enfoque de López Austin

Entre los investigadores más destacados de la escuela de López Austin destacan Italo Signorini⁹ y Alessandro Lupo, quienes publicaron un texto en el año de 1989 con el título de: *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*. En el texto, se aborda la temática de las concepciones del cuerpo y las prácticas terapéuticas ejercidas en las entidades anímicas desde la propuesta teórica de Alfredo López Austin, en específico sobre las entidades anímicas.

Dicha propuesta considera la continuidad de las concepciones del cuerpo desde la época prehispánica hasta nuestros días entre comunidades indígenas que conciben tres fuerzas que se alojan en el cuerpo, divididos en tres centros anímicos mayores, así es como, en la histórica Mesoamérica se ubicaba uno en la parte superior de la cabeza (*cuaitl*) en el radica la conciencia y la razón; otro en el corazón (*yóllotl*) donde se manifiesta todo tipo de procesos anímicos, y un último en el hígado (*elli*) donde surgen los sentimientos y pasiones que pudieran estimarse más alejados de las funciones del conocimiento. A la vez, se encuentran distribuidos en

⁹ Desde 1973 dirigió la Misión Etnológica de Italia en México, trabajó en campañas de investigación entre los huastecos del Istmo de Tehuantepec y a partir de 1980, entre los nahuas de la Sierra de Puebla (Lupo, 1991: 219).

el organismo tres fluidos vitales que corresponden a los centros anímicos mayores; en la cabeza el *tonalli*, abandona el organismo en forma normal o anormal y retorna a él espontáneamente o puede ser reubicado por procedimientos terapéuticos; en el corazón el *yolía*, *toyolía* o *teyolia* que es inseparable del ser humano vivo; por último en el hígado el *ihíyotl* referente a las emanaciones del cuerpo que en determinadas circunstancias puede ser dañino (López Austin, 2004: 219 y 262).

Signorini y Lupo realizaron estudios de terapéutica indígena en Santiago Yancuictlalpan, región de Cuetzalan, Puebla, aquí, el uso del término tonal es compartido con el término *ecahuil*. En esta comunidad se utiliza el tonal para designar al doble animal del hombre; la expresión *tonalli* es llamada *ecahuil* “sombra”, se usa para designar “la salida del alma” o “el sueño del alma”, que en Mesoamérica se cree “cae” a consecuencia de un susto que provoca la enfermedad *nemouhtil* “susto”; así tonal y *ecahuil* son dos entidades conceptuales distintas pero que están al mismo tiempo entrelazadas (Signorini y Lupo, 1989: 55-60).

Todo ser humano posee el componente espiritual *ecahuil* que constituye el eje de la relación de co-esencia que liga al individuo con su doble animal “*tonal*”, el *ecahuil* tiene su sede en el hombre pero su fuerza se deriva de la del *tonal*; puede ser definido como “el espíritu de la persona” o como “el espíritu del animal”; es el que transmite a la persona las características de su doble animal y cuando un susto causa su separación del cuerpo, cesa de infundirle la energía vital que a su vez toma del tonal provocando la enfermedad y la muerte. El *ecahuil* se introduce en el cuerpo al momento del parto, cuando el niño se asoma, el instante en que se da esta unión es importante, ya que de ello dependerán las cualidades del *ecahuil* y del tonal y, en consecuencia, el temperamento, la resistencia física y hasta el destino del individuo; se cree que los nacidos por la noche tienen tonal y *ecahuil* más fuerte que los nacidos durante el día, éste se distribuye uniformemente por todo el organismo, aunque su sede privilegiada parece ser la cabeza de donde sale en caso de susto. La separación del *ecahuil* y el cuerpo ocurre en dos circunstancias: durante el sueño, en forma espontánea y a causa de un fuerte susto donde el abandono es involuntario, este caso es un peligro constante porque al suceder el susto *nemouhtil*, el paro momentáneo de las funciones vitales provoca la separación

de la entidad anímica y permite que sea capturada y retenida por la tierra; los síntomas de la pérdida son la falta de apetito, somnolencia y apatía (Signorini y Lupo, 1989: 63-64).

En 1995 Lupo publica el texto, *La tierra nos escucha. Cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*, en dicho texto el autor realiza el ejercicio de reconstruir y analizar el sistema cosmológico de los nahuas de la Sierra de Puebla partiendo de un grupo de textos orales de uso ritual. Este trabajo se puede considerar como la continuidad del texto realizado junto con Signorini, sólo que para este caso analiza los textos orales que la tradición pone a disposición de los que buscan la solución a los problemas de la existencia estableciendo relaciones de intercambio recíproco con lo sobrenatural adquiriendo información sobre la naturaleza, la identidad y ubicación de los seres que pueblan el mundo extrahumano, así también, sobre la intensidad y el alcance de las relaciones entre esos seres y el hombre; todo esto es una representación del sistema cosmológico nahua (Lupo, 1995: 24-25).

1.1.3.3.3. La escuela sobre la ritualidad agrícola

El otro enfoque teórico consolidado sobre la cosmovisión mesoamericana en la Antropología Mexicana es el de la etnóloga austriaca Johanna Broda. Dicha autora sostiene que la cosmovisión prehispánica fue un ejercicio de contemplación y reflexión del entorno natural que pudo acumular una serie de observaciones exactas, bajo esta lógica, se da un acercamiento a la religión mesoamericana y a su mitología y ritualidad dentro del fundamento en la observación a la naturaleza, ya que la religión y el culto público se mantenía por la necesidad de controlar las manifestaciones contradictorias de los fenómenos de la naturaleza mediante los ritos. De esta forma, existía una relación dialéctica entre el desarrollo de la observación de la naturaleza y su transformación en parte a mito y cosmovisión (Broda, 2007: 71).

Broda relaciona la antropología y la historia para identificar el ámbito en el que los procesos dialécticos de la historia crean nuevas formas de síntesis de las formas de organización preexistentes, según esto, determina la configuración de las

ideologías que influyen en la reproducción de las cosmovisiones. Para reforzar este postulado, se apoya en López Austin que concibe a la cosmovisión como un hecho histórico de producción de pensamiento social congruente por los diversos sistemas ideológicos con los que una entidad social, en un tiempo histórico, pretende aprehender el universo, es así que, como hecho social, se debe estudiar en su devenir temporal y en el contexto de la sociedad que lo produce porque implica su permanente transformación. Sin embargo, Broda (2007: 16-17) advierte que el estudio de la cosmovisión plantea explorar múltiples dimensiones de cómo se percibe culturalmente la naturaleza, de esta manera, dicho aspecto al relacionarse con la religión, se pueden identificar los sistemas de creencias, las explicaciones del mundo y el lugar del hombre en el universo, no obstante, la cosmovisión no sustituye al concepto de religión.

Por otro lado, Broda (2007: 69) considera que, a partir del periodo histórico de la conquista, las expresiones religiosas indígenas dejaron de formar parte del culto estatal impulsado por la clase dominante prehispánica y se convirtieron en cultos campesinos locales, la nueva religión de estado fue impuesta por la iglesia católica, mientras que los ritos indígenas se desarrollaban al margen de ella. Algunas ceremonias se practicaban de forma clandestina, mientras que otras continuaban celebrándose como rituales públicos en un ámbito sincrético; de esta manera, se han producido mecanismos de resistencia étnica y de la reproducción de identidades locales hasta nuestros días.

1.2. Marco teórico. Cosmovisión, religión popular y fiesta

En este apartado se definirán el enfoque y los conceptos teóricos que enmarcan la presente investigación, mismos que permitirán realizar el análisis e interpretación de las evidencias etnográficas.

Las propuestas teóricas que retomamos en esta investigación son las de Johanna Broda y Alfredo López Austin, quienes son los principales exponentes del enfoque de la cosmovisión mesoamericana. En particular, se priorizarán los aportes de Alfredo López Austin, porque consideramos que en términos conceptuales permiten ubicar a las sociedades campesinas contemporáneas, como el caso de

Cuahtinchan, como portadoras de una fuerte tradición cultural de contenido mesoamericano, por lo que es fundamental contextualizar y analizar los elementos relativos a la cosmovisión de la mencionada comunidad para identificar las características persistentes que, a pesar del paso del tiempo y de los cambios que se producen en los contextos de la modernidad, se continúan reproduciendo en los tiempos contemporáneos. Así mismo, esta cosmovisión forma parte y se expresa en la religión popular y específicamente en una de sus más importantes manifestaciones como lo son las fiestas, escenarios complejos compuestos de ritos, creencias y formas específicas de organización social. Por ello también retomamos las aportaciones de Félix Báez-Jorge, Gilberto Giménez, Alejandra Gámez, Alicia Barabas y Miguel Alberto Bartolomé, en torno a los conceptos de religión popular y fiesta.

1.2.1 Cosmovisión mesoamericana

Para poder realizar el estudio de lo que López Austin considera como la religión mesoamericana, distingue dos dimensiones históricas: la primera la categoriza como la religión mesoamericana construida por las creencias y prácticas de las sociedades de agricultores mesoamericanos desde la sedentarización agrícola hasta la conquista; la otra dimensión la define como la tradición religiosa mesoamericana, esta es la secuencia de la primera, pero con las concepciones religiosas de las sociedades indígenas coloniales (1994: 10-11).

La mencionada propuesta la sustenta en el concepto de larga duración desarrollado por el historiador estructuralista francés Fernand Braudel; de esta propuesta, López Austin destaca que es propia de toda historia que abarca procesos seculares, así el complejo religioso mesoamericano es un conjunto estructurado de procesos sociales, creencias, prácticas, valores y representaciones que se van transformando a lo largo de los siglos. Este complejo religioso visto como hecho histórico, tiene una heterogénea composición con distintos ritmos de transformación en sus diferentes elementos. Con este argumento, dicho autor refuerza la idea de que las creencias y prácticas mesoamericanas se expresan en las creencias y prácticas de las sociedades urbanas o rurales contemporáneas. Asume que los

debates para investigar en conjunto a la tradición religiosa mesoamericana se presentan en dos vertientes: la primera que gira en torno a la unidad o a la diversidad del hecho histórico religioso en Mesoamérica, la pregunta que se hace López Austin sobre esta vertiente es si ¿existieron una o varias religiones mesoamericanas? En la segunda vertiente se refiere al grado de persistencia de las creencias y prácticas religiosas mesoamericanas en nuestros días, preguntándose ¿Qué tanto queda hoy, en las religiones indígenas de México y centro América, del antiguo pensamiento religioso mesoamericano? Según esta propuesta (López Austin, 1994: 16) cada tradición conserva por largos periodos los principios generales que, al repetirse como patrones normativos en los distintos campos de acción social, se convierten en arquetipos que son las prácticas reiteradas, milenarias, que forman un núcleo de percepción y de acción frente al universo.

Al comparar los elementos de la cosmovisión de la comunidad de estudio actual con los aspectos de la visión del mundo pasados del mencionado asentamiento poblacional y que están plasmados en una diversidad de fuentes históricas, arqueológicas y etnohistóricas, podremos identificar los aspectos mesoamericanos que se continúan reproduciendo, los cambios que están impactando y que provienen de la modernidad, entre otros fenómenos; podremos ubicar, en una secuencia histórica, qué elementos de origen mesoamericano están pasando por procesos de resistencia cultural, qué aspectos han tenido que reelaborarse para sobrevivir al paso del tiempo, qué aspectos han quedado en las estructuras inconscientes de los individuos y qué a través del ejercicio de la memoria se ponen en práctica en determinadas situaciones históricas, cómo se van modificando las interpretaciones de los habitantes que proporcionan información sobre el pasado y que se van adaptando a las circunstancias de los tiempos modernos. Las cosmovisiones resisten el paso del tiempo, pero es imposible que no sufran alteraciones, es por eso que algunos elementos de la visión del mundo se enfrentan a una diversidad de fenómenos como los mencionados anteriormente.

De acuerdo con las fuentes históricas, Cuauhtinchan tuvo un alto desarrollo cultural en el horizonte del Posclásico y una actividad de resistencia ante el dominio español, en especial hacia la evangelización; por lo que se puede deducir que existe

una alta probabilidad de que se identifique una fuerte veta de continuidades culturales de tipo mesoamericano. Para tratar de dar cuenta de dichos fenómenos, es necesario incorporar más herramientas conceptuales propuestas por López Austin en las que podemos ver las características de la cosmovisión de origen mesoamericano y que, desde nuestra perspectiva, identificamos actualmente en la dinámica social y cultural de Cuauhtinchan.

Un primer elemento que destaca López Austin (2004: 35 y 38) es la *gran difusión*, que enmarca dentro de las cosmovisiones, las mitologías o las terapéuticas, estas variables considera dan suficientes pruebas de creencias compartidas en un gran radio territorial americano, por lo que se les puede atribuir una gran antigüedad que crea una *armonía de la cosmovisión* con el resto de los sistemas ideológicos indígenas. La *presencia de la cosmovisión en sociedades indígenas de distinto nivel de desarrollo* lleva a que sea más fácil suponer un origen autóctono común, muy antiguo, previo a un desarrollo desigual, que una posterior aceptación homogénea por sociedades que se encuentran en diversos estadios. El último factor que caracteriza a la cosmovisión mesoamericana según el citado autor es la *falta de un propósito en el conquistador para introducir o crear elementos o instituciones*, esta situación explica por qué durante la evangelización se permitió combinar elementos del imaginario mesoamericano con el culto católico

López Austin (2004: 20), define a la cosmovisión como “el conjunto articulado de sistemas ideológicos relacionados entre sí en forma relativamente congruente, con el que un individuo o grupo social, en un momento histórico, pretende aprehender el universo”. Con base en esta definición, se puede señalar que el autor asume que la cosmovisión es un producto cultural colectivo, vinculado con un sistema de comunicación compartido por los integrantes de la sociedad que lo elaboran, estableciendo de forma casi inconsciente los códigos que permiten su entendimiento entre éstos, el acto inconsciente es importante tomarlo en cuenta ya que muchas de las evidencias orales y prácticas cotidianas, recolectadas en Cuauhtinchan, dan información sobre elementos que los propios informantes no tienen consciencia de que están contenidos dentro de sus acciones. En consecuencia, la labor del antropólogo es adentrarse en la dinámica cultural de las

sociedades a través de dichas producciones culturales para interpretar el mensaje social que contienen.

Si retomamos uno de los elementos principales de la definición de cosmovisión de López Austin que refiere a los sistemas ideológicos relacionados entre sí, se puede articular con la definición que Johanna Broda (2001:16-17) propone sobre cosmovisión, en donde ella la define como: “la visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven, y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre”; a partir de estas definiciones podemos proponer para fines de esta investigación, una definición operativa sobre cosmovisión, la cual entendemos como: *un conjunto de sistemas ideológicos relacionados entre sí, que conforman una estructura, misma que proporciona coherencia a las interpretaciones y explicaciones que los integrantes de una sociedad realizan en torno al universo, la naturaleza y su existencia, al igual que las respuestas que crean para dar sentido a su actuar.*

La cosmovisión se manifiesta de forma más evidente en las prácticas religiosas de las comunidades, como lo son los rituales, sin embargo también la podemos encontrar manifiesta en muchas actividades de la vida cotidiana, en esta investigación nos interesa analizar de manera particular la fiesta dedicada a la entidad sagrada más importante de la comunidad, el Divino Redentor y en las expresiones orales y cotidianas de los habitantes de Cuauhtinchan en torno a sus representaciones sobre su medio natural, esto debido a que la comunidad está pasando por un proceso de transformación y pérdida del entorno natural, esta situación ha desencadenado una serie de interpretaciones que tratan de dar respuesta a lo que sucede, muchas de ellas aparentemente carecen de lógica, pero dan cuenta de cómo se está afrontando la destrucción de un cerro, por otro lado, la globalización y “la moda” de volver “pueblos mágicos” a comunidades tradicionales crea estragos en Cuauhtinchan, sobre éste aspecto el impacto se da en los festejos de culto popular de la comunidad, pero el desarrollo de la misma fiesta da cuenta de la resistencia cultural en torno a las actividades devocionales que se sobreponen a los cambios impuestos por las autoridades gubernamentales.

Dentro de este contexto se asume que la cosmovisión también se desenvuelve dentro de las prácticas cotidianas de los individuos, así también permite dar respuesta a fenómenos diversos que no necesariamente tienen que pertenecer a manifestaciones religiosas, sino a creencias diversas que son parte del espacio donde se vive.

También es plausible considerar varios elementos de la definición que Gámez (2012: 61) sugiere para la cosmovisión. Estamos de acuerdo que dentro de la cosmovisión hay *sistemas de creencias, representaciones, ideas y explicaciones sobre el universo, el mundo, la naturaleza y del lugar que ocupa el hombre en ellos*; nos apoyamos de esta definición en especial en lo relativo a los sistemas de creencias y el lugar que ocupan los hombres en el mundo, ya que asumimos que el material empírico que se ha recolectado entre los habitantes de la comunidad en estudio puede ser analizado considerando estas aseveraciones teóricas y en conjunto pueden ayudar a entender la lógica de las estructuras que rigen la dinámica social de Cuauhtinchan; ya que toda cosmovisión propone un orden posible que legitima la estructura social en sus propios términos, es decir, supone que el orden se basa en la necesaria relación entre las partes que permitan concebirla y vivirla como un conjunto (Bartolomé, 2005: 51).

Las tres definiciones de cosmovisión citadas líneas arriba las consideramos importantes por igual, ya que tocan elementos que se asume son importantes para estudiar la cosmovisión de una sociedad, nosotros retomamos elementos de cada una de estas para plantear como es que se entenderá la cosmovisión en esta investigación, así consideramos que la cosmovisión tiene un alcance basto dentro de la vida del hombre que no solo abarca los aspectos religiosos sino que trasciende a la vida cotidiana del hombre dando respuestas sobre el universo y el lugar del hombre en este, tal como Gámez (2012: 61) la define “*sistemas de creencias, representaciones, ideas y explicaciones sobre el universo, el mundo, la naturaleza y del lugar que ocupa el hombre en ellos*”; al considerar estas variables de la actividad humana se necesita de un orden que los structure tal y como Broda (2001:16-17) asume a la cosmovisión como una visión estructurada que combina de manera coherente las nociones del medio ambiente y el cosmos en que se sitúa

el hombre, en este punto entendemos que la cosmovisión como una manifestación compleja de la actividad humana crea sistemas ideológicos relacionados entre sí en forma congruente, por lo tanto la cosmovisión es un producto cultural colectivo, vinculado con un sistema de comunicación compartido por los integrantes de la sociedad que lo elaboran, estableciendo de forma casi inconsciente los códigos que permiten su entendimiento entre éstos (López Austin, 2004: 20).

1.2.1.1. El núcleo duro

Otra herramienta conceptual proveniente de López Austin y que nos parece será de mucha utilidad en esta investigación, es la noción de *núcleo duro* de la cosmovisión mesoamericana. Dicha propuesta plantea que existe una sólida tradición cultural que se ha logrado reproducir desde la época prehispánica hasta nuestros días, adaptándose a los cambios históricos. El concepto mencionado es un conjunto de similitudes que continúan vigentes en las sociedades indígenas mesoamericanas a pesar del paso del tiempo y de la conquista española; según él, en el pensamiento mesoamericano la mayor parte de las similitudes aparecen en los centros fundamentales de los distintos sistemas de pensamiento que integran la cosmovisión. La diversidad aparece, en las que pudieran considerarse expresiones periféricas, pero la similitud profunda mesoamericana, radicaba en un complejo articulado de elementos culturales, sumamente resistentes al cambio, que actuaban como estructurantes del acervo tradicional y permitían que los nuevos elementos se incorporaran a dicho acervo con un sentido congruente en el contexto cultural.

La propuesta teórica del *núcleo duro* de la cosmovisión mesoamericana (López Austin, 2001: 58-61) consiste en seis postulados, en ellos hace notar que existen continuidades que han sorteado diferentes influencias a través del paso del tiempo, afirmando que *sus elementos son resistentes al cambio pero no inmunes a él*, considera que el núcleo inicia su formación en el preclásico temprano resistiendo el impacto de la conquista española para continuar vigente en la actualidad; así, *sus componentes constituyen un complejo sistémico*, esto es, que los elementos nuevos que sustituyen a otros deben ajustarse a la lógica del conjunto; derivado de este postulado se tiene entonces, que *actúa como estructurante del acervo tradicional*,

otorgando sentido a los componentes periféricos del pensamiento social; es aquí donde la cosmovisión entra en acción permitiendo se dé el juego de las contradicciones, pero manteniendo la posibilidad de comunicación entre los distintos componentes de la sociedad que se mantienen comunes a pesar de la contradicción. Para que exista la continuidad debe haber innovaciones, ante éstas *el núcleo duro permite asimilar los nuevos elementos culturales que una tradición adquiere* así, funciona como un ordenador que ubica los elementos adquiridos dentro de un armazón tradicional dando sentido a lo novedoso reinterpretándolo para que se ajuste a lo existente, ante esta situación *puede resolver problemas nunca antes enfrentados*, ya que es semejante a la memoria en el uso que da ésta en la vida cotidiana teniendo la posibilidad de interrelacionar productivamente lo viejo con lo nuevo para imaginar respuestas a nuevas situaciones. Con todo lo planteado se puede evidenciar que el *núcleo duro* no forma una unidad discreta ya que no es posible distinguir límites precisos así, el acervo de concepciones de la cosmovisión mesoamericana estuvo constituido por componentes ordenados de tal manera que los que servían de presupuestos lógicos adquirieron gran resistencia a la transformación, mientras que los menos fecundantes quedaron más expuestos a la modificación y a la eliminación ocasionados por el devenir de las sociedades.

Se puede considerar que el cambio social es una dinámica propia de las sociedades vivas que se van adaptando a los tiempos y explicando los fenómenos a los que se enfrentan como comunidad; pero la adaptación no es el aceptar los cambios sin ser cuestionados, en muchos casos las resistencias culturales que se manifiestan, estimuladas por el cambio, exigen respuestas que permiten continuar presentes los elementos que la sociedad se niega a perder; aunque estas repuestas en muchos de los casos parezcan incoherentes para los demás incluso, en ocasiones, lo son para los mismos informantes que advierten que lo que cuentan es sólo una tradición. De manera atinada, López Austin advierte que su propuesta del núcleo duro no debe tomarse como “un núcleo” único e inquebrantable ya que el contacto con los conquistadores hace quinientos años, en especial, el choque religioso y la actual y cambiante modernidad, crea cambios significativos en este acervo de conocimientos tradicionales:

Pese a los siglos transcurridos desde la invasión europea, la tradición mesoamericana, difícil pero inexorablemente entrelazada con la cristiana, ha preservado concepciones, mitos y ritos... (pero)... no se trata, indudablemente, de un pensamiento anquilosado, sino de la reelaboración cultural constante que surge de una vida colonizada, en condiciones de opresión y en respuesta de resistencia. (2008: 33)

Al respecto Bartolomé (2005: 11) propone que la propuesta de López Austin se entendería mejor en los términos sociológicos de Durkheim, considerándola un conjunto de representaciones colectivas resultantes de las experiencias sociales y simbólicas milenarias de los miembros de la tradición mesoamericana que tienden a permanecer y reproducirse debido a su plasticidad y su capacidad de incorporar nuevas concepciones a su estructura de sentido.

Siguiendo los argumentos anteriores, nos parece que el concepto de tradición no puede quedar de lado en esta investigación, aunque lo utilizaremos de manera auxiliar, ya que está vinculado con la cosmovisión mesoamericana y, además, es utilizado constantemente por López Austin, autor que como ya dijimos, estará de apoyo conceptual en esta pesquisa. Así define la noción de tradición como:

un acervo intelectual creado, compartido, transmitido y modificado socialmente, compuesto por representaciones y formas de acción, en el cual se desarrollan ideas y pautas de conducta con que los miembros de una sociedad hacen frente individual o colectivamente, de manera mental o exteriorizada, a las distintas situaciones que se les presentan en la vida (López Austin y López Luján citado en López Austin 2001:51).

La tradición está compuesta por elementos que van transformándose con el paso del tiempo, así las generaciones pertenecientes a una misma tradición no pueden compartir la totalidad de los atributos de una cultura, ya que tiene carácter histórico y es mutable; pero las generaciones antecedentes y subsecuentes comparten atributos que los hacen identificarse como eslabones culturales de una secuencia histórica (López Austin, 2001: 51).

A partir de lo anotado, se puede afirmar que en el ámbito de la tradición también se conectan a las generaciones antecedentes y subsecuentes como

eslabones históricos. Por otro lado, si se reflexiona sobre los diversos significados que pueden existir cuando la gente, a la hora de platicar, narrar o transmitir algo del pasado, advierte que lo que cuentan es una tradición, que el contenido de su narración puede tener connotaciones fantásticas o irreales, pero que es importante transmitirlo porque sus antepasados también se lo transmitieron a ellos. Situaciones como las mencionadas, pueden ser interpretadas de la siguiente forma: las narrativas que la gente transmite son, en realidad, una parte de la actividad del inconsciente colectivo, esas estructuras de alguna manera mantienen el conocimiento tradicional y, en determinadas circunstancias y con el ejercicio de la memoria, las colectividades lo colocan en el imaginario de la misma comunidad el cual es expresado en prácticas sociales y culturales lo que permite tener una visión del mundo coherente porque el entorno es comprensible.

1.2.2. Religión popular

La religión popular es un medio de expresión y de resistencia ante la cultura dominante, es también un mecanismo productor de identidad a través de las formas de expresión religiosa combinando lo sagrado y lo profano en un sólo evento que es la fiesta del santo patrono, sirve para mantener y preservar los referentes de la religión mesoamericana que aún siguen vigentes en las comunidades campesinas. Es un hecho que la mayor parte de esta religión se mantiene en el imaginario colectivo campesino en forma inconsciente y se reproduce por medio de la fiesta al santo patrono de la comunidad; las procesiones y peregrinaciones reactualizan el vínculo de la comunidad con el santo y con la tradición; juegan un papel importante los relatos orales sobre la aparición de los santos patronos en el entorno espacial de la comunidad que cumplen la función de conectar el espacio geográfico sagrado adorado en la época prehispánica con el culto católico local; el resultado de esta forma compleja de culto contemporáneo es un claro ejemplo de cómo la cosmovisión mesoamericana se ha reproducido y ha sido rearticulada por los actores sociales dominados a través de cinco siglos de contacto con la cultura hispana.

En este trabajo se habla de religión popular y no religiosidad popular debido a que se considera que los cultos campesinos son construcciones elaboradas, que si bien se constituyen bajo el discurso del catolicismo, estos se las han ingeniado para elaborar un culto complejo que se adapta a sus necesidades rituales, al medio natural en que viven y a sus relaciones sociales de comunidad; siguiendo a Gramsci se está de acuerdo en considerar a toda religión como una multiplicidad de religiones distintas y a menudo contradictorias (Giménez, 1978:44).

El culto religioso popular debe ser estudiado no solamente como un derivado o una variante de la religión oficial, debe ser estudiado, comparado y fundamentado en la visión del mundo mesoamericano que pervive en las tradiciones contemporáneas, es necesario explorar este rico material en las comunidades que lo poseen, como el caso de Cuauhtinchan donde todos estos elementos son muy ricos y han sido poco utilizados para determinar la forma en que la cosmovisión mesoamericana se reactualiza con el paso del tiempo.

Referente a la religión popular, coincidimos con Báez-Jorge (2008: 83) en conceptualizarla como la dialéctica de la colonización con sus secuelas de asimetría social, reinterpretación simbólica y resistencia a la religión oficial, considerarla como una oposición entre la cultura dominante y las culturas subalternas, así como entre la tradición y la modernidad; y entenderla como una dinámica ideológica singular que lo mismo se nutre en el ámbito de lo profano que en la dimensión de lo sagrado.

En relación a esta definición, Báez-Jorge (2008: 230) propone unos elementos que según él caracteriza a la religión popular mexicana, destacando que su configuración remite a productos ideacionales que fundamentan la devoción a los santos, la religión penitencial ascética, la religiosidad barroca, el catolicismo español y el complejo religioso mesoamericano. Estos elementos muestran que la religión popular es un concepto extenso que permite dimensionar los cultos campesinos contemporáneos en dimensiones amplias como son los procesos históricos de larga duración, este enfoque permite ubicar a las sociedades indígenas dentro de la sociedad mexicana en su totalidad, así dentro de este concepto se puede situar a la cosmovisión y la ritualidad indígena perteneciente a ámbitos locales, dentro de los ámbitos socio-políticos nacionales (Broda, 2008: 8).

La religión popular que surge en México a partir del siglo XVI retoma formas del culto prehispánico en especial el culto agrícola, así el culto a la virgen, los santos y las cruces se ubican en el paisaje asociados al agua, los cerros y las cuevas, se puede decir que los santos asumieron funciones relacionadas con las fuerzas vitales de la naturaleza (Broda, 2008: 15).

Un concepto que va de la mano con la religión popular es el de sincretismo¹⁰, en términos generales, es el resultado del contacto entre dos culturas en donde la cultura dominada tiene que reelaborar simbólicamente los aspectos más importantes de su religión, adaptándolos a los símbolos religiosos de la cultura dominante. Dentro del campo de estudio de la antropología alude a la fusión de nociones o símbolos de dos culturas, que por su afinidad se identifican y pasan a configurar una misma esfera de significado (Bartolomé, 2005: 35). Siguiendo a Bartolomé considera que el sincretismo es un proceso múltiple donde caben las reinterpretaciones, adaptaciones, disfraces etc.

Este fenómeno para el caso de México se desarrolló de forma compleja al darse el contacto entre las sociedades indígenas y los conquistadores españoles. Sin embargo consideramos que la categoría de sincretismo no es la adecuada para los procesos religiosos que se estudian en Cuauhtinchan dentro del marco de la presente investigación, más si consideramos que éstos están dentro de procesos históricos de larga duración, se tienen que considerar a los fenómenos repetitivos como son las celebraciones calendáricas y las expresiones rituales vinculadas a las estaciones del año (Báez-Jorge, 2008: 163), estas manifestaciones se explican mejor como reelaboraciones simbólicas de las creencias y las prácticas de los cuauhtinchantlecos. Báez-Jorge advierte que las devociones populares de los pueblos indígenas expresan la dinámica de la represión religiosa colonial que se instituyó desde el siglo XVII y el sistema de cargos que consolidó la devoción en los

¹⁰ Hay una confusión entre las distintas posiciones en torno al concepto de sincretismo, Lupo analiza algunas de estas controversias en su artículo "Síntesis controvertidas. Consideraciones en torno a los límites del concepto de sincretismo" publicado en su libro *El maíz en la cruz* (2013). En dicho artículo destaca diferentes enfoques que han tomado algunos autores en relación a esta categoría de análisis, también asume dos inconvenientes en el uso del concepto, el primero es la universalidad de fenómenos de fusión entre elementos culturales de procedencia diferente que el término quisiera designar, y el segundo es que desde el siglo XVII se ha hablado dentro del ámbito teológico de sincretismo para indicar una impropia conciliación de posiciones incompatibles desde el punto de vista doctrinal (2013: 34)

santos patronos; el estudio de este fenómeno religioso requiere de un enfoque dialéctico que dé cuenta de sus contradicciones y reformulaciones en tres momentos especiales: la destrucción de la configuración prehispánica, las estrategias de resistencia indígena y las expresiones de reinterpretación simbólica y ritual (ibíd., 77-78).

Estamos de acuerdo con Báez-Jorge (2011: 203, 204) en que los sistemas de símbolos implican zonas de significación insuficientemente definidas que contribuyen al desarrollo de la creatividad y a interpretaciones particulares de los sujetos vinculados en la red simbólica que forma su cultura, así la reinterpretación simbólica refiere a planos complejos de la realidad social en donde se crea una nueva zona de significado que es inédita debido a que no está presente de forma original en los sistemas simbólicos que entran en relación; pero algunas respuestas parecieran ser incongruentes o hasta ilógicas, para esta situación el autor se apoya en las propuestas de Bartolomé y Barabas (1982: 138,139) quienes señalan que al entrar en contacto diferentes sistemas simbólicos surgen ambigüedades adicionales a causa de la incongruencia resultante de las diferencias existentes en los sistemas, lo que implica que en dos universos simbólicos no existen conceptos exactos que sean intercambiables entre sí.

Bartolomé (2005: 40) propone el término de articulación simbólica como relaciones adaptativas cuyos mecanismos no suponen una fusión de elementos, sino el mantenimiento de dos esferas de significados que mantienen algunos aspectos irreductibles entre sí; este proceso de relaciones, a pesar de su duración histórica, no ha llegado a un resultado final puesto que las negociaciones entre los universos simbólicos no han concluido en la medida en que ambos no renuncian a sus especificidades que les son propias. Estas propuestas teóricas de Bartolomé permiten tener un acercamiento al sincretismo que opera en la percepción de los santos, así nos permitirá analizar la dinámica cultural ejercida en torno al Divino Redentor en Cuauhtinchan.

1.2.3 Fiesta

La religiosidad popular es el escenario de un sinfín de fiestas que coinciden con las de los pueblos hermanando la identidad de la comunidad bajo la protección de un santo patrono. La fiesta comunitaria propicia el intercambio entre distintos pueblos, reafirma valores colectivos y fortalece los pactos entre los individuos, las comunidades y sus santos patronos y deidades protectoras; en la fiesta lo sagrado se entrelaza con lo profano, las misas, bailes, comidas, bebidas, juegos, etcétera. El ambiente festivo al romper con lo cotidiano da paso a un tiempo especial vinculado con lo sagrado y lo profano (Florescano y Santana, 2016: 12)

La fiesta es un intervalo especial de tiempo durante el cual los trabajos habitualmente quedan al margen mientras el hombre celebra algún acontecimiento, afirma la bondad de lo que es o conserva la memoria de un dios o de un héroe; celebra acontecimientos del pasado, no sólo conmemorándolos sino reviviéndolos, representándolos y reactualizándolos, anticipándolos o creándolos simbólicamente, es la revitalización periódica de la comunidad que corresponde a una visión del mundo basada en la existencia de un tiempo cíclico, recurrente y capaz de regenerar el conjunto de las cosas, incluidas la comunidad y sus instituciones (Giménez, 1978: 159-161).

Por otro lado, Laura Collin considera que las fiestas comunitarias vistas como fenómenos sociales, permiten la adjudicación y reafirmación de identidades a la vez que brindan un espacio para la expresión simbolizada de múltiples aspectos de la vida social; la fiesta posee una capacidad polisémica que radica en su posibilidad de expresar y traducir su propio lenguaje, múltiples contenidos de carácter social. (1994: 7-8).

Utilizamos estas aseveraciones de Gilberto Giménez y Laura Collin para abordar el tema de la fiesta del Divino Redentor y como ha ido desarrollándose con el paso del tiempo. Nos enfocamos en esta fiesta debido que para la comunidad, es la imagen de culto popular más importante que no solo impacta a Cuauhtinchan sino también a la región. A diferencia del santo patrono San Juan Bautista, de quien su fiesta es solo local sin tener relevancia de culto, ni festiva como lo tiene el Divino Redentor, otro factor considerado es que creemos es portador de elementos de la

cosmovisión mesoamericana preservada en la comunidad y que son expresados en la imagen y su fiesta.

Cabe mencionar que la dinámica social de la fiesta patronal contiene mecanismos de reciprocidad, intercambio y distribución de elementos materiales y simbólicos; por otro lado, parte de la dinámica expresa diferencias, contradicciones y conflictos por el control de los espacios sagrados tanto de las imágenes como de los lugares de culto y los recursos económicos. La fiesta religiosa como fenómeno social e histórico renueva y fortalece cíclicamente los lazos entre los hombres y las divinidades, a estas últimas se les confiere la capacidad de intervenir positiva o negativamente en la vida de los hombres, pero al final santos y hombres se encuentran interrelacionados en una relación recíproca que les obliga a dar, recibir y devolver cíclicamente; de acuerdo a lo expuesto la fiesta patronal propicia la organización comunitaria para participar de manera eficiente en ella, esto requiere de trabajo individual, familiar y colectivo; todas estas actividades renuevan y fortalecen los lazos establecidos entre humanos y divinidades. El tiempo festivo desde el enfoque sagrado es el momento para agradecer, pedir y dar; por el lado profano es tiempo de relaciones comerciales, actividades lúdicas, conflictos internos y externos, en suma, dentro de la fiesta se realizan actividades económicas, lúdicas, recreativas, sociales, políticas, identitarias y culturales (Padrón, 2016: 19-20, 27).

CAPÍTULO 2

CUAUHTINCHAN, SU CONTEXTO HISTÓRICO Y ETNOGRÁFIA

2.1. Contexto histórico

Cuahtinchan posee una diversidad de fuentes y documentación histórica que da cuenta del periodo que va del siglo XII hasta el siglo XVI de nuestra era, ésta es sustentada por evidencias pictográficas, además de documentos de archivo resguardados en su presidencia municipal; a estas fuentes se les suman crónicas escritas por monjes franciscanos que realizaron las funciones de evangelizadores y cronistas durante el siglo XVI, así como numerosos estudios de carácter etnohistórico realizados por investigadores desde los años 60tas del siglo XX a la actualidad. Además de las evidencias mencionadas, están los resultados de investigaciones arqueológicas en la región. En esta zona se encuentran gran cantidad de sitios correspondientes a épocas muy antiguas, donde se puede reconstruir una secuencia desde el horizonte cultural Preclásico hasta el horizonte Posclásico mesoamericanos. Ambos tipos de evidencias, históricas y arqueológicas, coadyuvan a poder reconstruir y entender los procesos históricos, culturales, sociales, políticos y económicos de la región en la época prehispánica, la Conquista y la primera parte de la Colonia española. En contraste, del resto del periodo Colonial, el siglo XIX y los primeros años del siguiente siglo, no existe investigación profunda de estos periodos históricos. Sin embargo, algunos aspectos de la historia local de estas épocas pueden ser rastreados a través de la revisión de otros estudios sobre la historia regional y recopilación y análisis de la historia oral. Sobre la etapa de la Revolución Mexicana, por ejemplo, los habitantes aún recuerdan algunos eventos, los cuales se tramiten a través de relatos que sus abuelos les contaron. En efecto, hace falta el trabajo historiográfico e histórico, asunto que no se desarrollara en esta investigación porque requeriría mucho tiempo dedicado y otro tipo de trabajo. A continuación se hará mención de lo que ya existe documentado de las etapas históricas indicadas, y se dará un panorama general de fines del siglo XIX y el principio del siglo XX a partir de algunos datos de tradición oral que se han recolectado.

2.1.1. Época prehispánica

En las investigaciones arqueológicas realizadas por Patricio Dávila (1976: 86) dentro del marco del Proyecto Arqueológico de la Fundación Alemana (FAIC) , propuso una tipología de la cerámica para dar una visión sincrónica y diacrónica de la zona donde está ubicada nuestra comunidad de estudio, el resultado que obtuvo fue el registro de 162 sitios arqueológicos en el área delimitada como Cuauhtinchan y datos de presencia humana a partir del sedentarismo, periodo que comprende el uso de la cerámica como elemento básico para la interpretación arqueológica. La secuencia que presenta Dávila basada en la tipología de la cerámica, hace énfasis en las diferencias microregionales; complementa su estudio con el análisis de los datos que registró en los sitios arqueológicos que investigó. La secuencia abarca desde el sedentarismo anterior al año 1000 antes de nuestra era, hasta la colonia en el siglo XVIII. Los nombres de las fases corresponden a los sitios o a los pueblos más cercanos donde el tipo de cerámica se encuentra mejor representado.

El periodo llamado Cuauhtinchan inicia su apogeo alrededor del año 1000 d.n.e para declinar en el año 1200, de las características generales del periodo citado destaca:

Un elemento cerámico de esta fase son algunos sahumerios que tienen la parte próxima del mango en forma de serpiente. Para esta fase se reduce el asentamiento en cimas y mesetas ocupando laderas y pequeñas elevaciones en la planicie, otro factor importante es la declinación de los sistemas de cultivo intensivos basados en terrenos planos húmedos por la construcción de sistemas de terrazas con o sin control de humedad por canales pasando del uso de la tierra de lo intensivo a lo extensivo.

La región adquiere importancia dentro del desarrollo mesoamericano en esta fase debido a que inicia las relaciones y contactos comerciales hacia el golfo y el sur (Oaxaca) convirtiéndola en una zona de tránsito.

Se destaca el arribo o conquista de los grupos Tolteca-Chichimeca sobre la población local, llamada Citeca-Cozoteca, este grupo no aporta innovaciones cerámicas pero impulsa a la región haciendo que se expanda por conquista hacia el Norte con Huamantla, el Este con Veracruz y el Sur con la Mixteca. (Dávila, 1976:93)

La breve información arqueológica expuesta, muestra la importancia que toma, por su ubicación geográfica, la región en donde se ubica Cuauhtinchan, en especial, en el horizonte Posclásico que es cuando se vuelve estratégica para el

comercio, al igual que una zona de confluencia de diferentes etnias que se verán dominadas en el horizonte Posclásico por la llegada de tribus chichimecas. Un factor que sirve como referente de la actividad ritual es la representación de serpientes en la cerámica, ésta muestra la vinculación de los habitantes de Cuauhtinchan de esos tiempos con ese animal que tuvo importancia relevante dentro de la cosmovisión mesoamericana, más si tomamos en cuenta que los artefactos donde se representa son sahumerios.

En la primera década del siglo XXI un proyecto arqueológico auspiciado por la Universidad de Harvard y dirigido por William L. Fash (2007) exploró unos tételes ubicados en terrenos aledaños a Cuauhtinchan que denominaron como el “sitio arqueológico Cuauhtinchan Viejo”. Los teteles se ubican a un kilómetro al noreste del poblado de Cuauhtinchan. En otra investigación se les denominó como “San Juan Cuauhtinchan II” y Dávila, en la década de 1970, los exploró y registró llamándolos “Los Tételes de San Miguel”; algunas de las estructuras registradas por Dávila, para el año 2007 que es cuando Fash publicó su estudio, habían sido destruidas.

Los resultados de los estudios preliminares hechos a los vestigios arqueológicos encontrados sugieren que los tételes del sitio arqueológico de Cuauhtinchan Viejo fueron construidos en el periodo formativo medio, alrededor del año 800 antes de nuestra era y abandonados en el periodo formativo terminal hacia el año 100 después de nuestra era, aproximadamente. En las excavaciones encontraron algunos artefactos que formaban parte de una ofrenda compuesta por seis vasijas de cerámica (Fash, 2007: 5).

2.1.1.1. Horizonte Posclásico

La evidencia histórica escrita de Cuauhtinchan es muy basta, ésta tiene su primera fuente en el documento denominado *Historia Tolteca Chichimeca*, que es una crónica de la cuenta de los años en forma de anales; dicho documento se empezó a estudiar en el siglo XX, la última publicación que se hizo de éste, fue la presentada por Paul Kirchhoff, Luis Reyes y Lina Odena en el año de 1976. En él se narra cómo fue el arribo de las tribus chichimecas a la región de Cuauhtinchan.

El documento citado da cuenta cómo la tribu cuauhtinchantlaca y otras salen del mítico Chicomoztoc y después de un largo trayecto llegan al valle Puebla-Tlaxcala para asentarse y formar su señorío; a continuación, se realizará una breve reseña de lo que narra la *Historia Tolteca Chichimeca* sobre el recorrido que realizan de Chicomoztoc a Cuauhtinchan los dirigentes de las tribus.

En Tula Hidalgo, bajo el dominio de Huemac, los conflictos internos desembocaron en luchas que culminan en la despoblación de la ciudad; en el año 2 calli los nonoualca-chichimeca abandonan Tula, 15 años después hacen lo mismo los tolteca chichimeca que desde antes habían puesto la mirada en Cholula, que se encontraba bajo el dominio de los olmeca-xicalanca. Su llegada a esta ciudad ocurrió, según el documento mencionado, en el año 1168, y para establecerse tuvieron que rogar a los tlahtoque de los olmeca-xicalanca que, a cambio de obtener tierras, estos prestarían servicio personal y posiblemente tributo (quedarían en categoría de maceualli). En poco tiempo los tolteca-chichimeca se sublevan y acaban por destruir a sus opresores, apoderándose del señorío de la ciudad, después de cinco o seis años de paz relativa, siete grupos aliados de los olmeca-xicalanca comienzan a hostilizar a los nuevos señores que, al sentirse amenazados, van a Colhuacatepec Chicomoztoc a contratar guerreros mercenarios para combatirlos (cfr. *Historia Tolteca Chichimeca*: 161-165, citado por Martínez, 1984: 24).

De Colhuacatepec-Chicomoztoc llegan a Cholula siete pueblos chichimeca: los cuauhtinchantlaca-moquiuixca, los totomihuaque, los acolchichimeca, los tzauhteca, los zacateca, los texcalteca y los malpantlaca (cfr. *Historia Tolteca Chichimeca*: 205, 256, 262 y 264). Luego de someter a los rebeldes, reciben estas tribus en pago mujeres de la nobleza cholulteca y tierras, donde residir: los totomihuaque al sur, en Totomihuacan y Ueuetlan; los cuauhtinchantlaca-moquiuixca al oriente, en Cuauhtinchan; al noreste los zacatecas en Zacatlán, los tzauhteca en Zautlan y los malpanteca en Malpan.

En el año 1228 (9 tecpatl), la *Historia Tolteca Chichimeca* registra las primeras contiendas entre Uexotzinco y Tlaxcala siendo auxiliada esta última por Cholula, Totomihuacan y Cuauhtinchan. Este acontecimiento marca la pérdida de

poder de Cholula en la región y el inicio de conflictos intergrupales que marcaran la separación de los señoríos chichimeca en busca de sus propias conquistas.

Formación del Señorío de Cuauhtinchan

En ColhuacatepecChicomoztoc los caudillos más destacados de los cuauhtinchantlaca-moquiuixca (Teuhctlecozauhqui y Moquiuixc) reciben de los señores de Cholula títulos de Tlatoani, después en pago de los servicios militares prestados durante la pacificación de la ciudad , los tolteca-chichimeca los dotan de mujeres y de un extenso territorio que iba desde la actual montaña de La Malinche hacia el sur hasta la cordillera del Tentzo, de ahí al oriente hasta Temalayuca y de ahí al norte por Chapulco, Maltrata, Pico de Orizaba y Cofre de Perote para dar vuelta al occidente hasta llegar a la Malinche (Reyes, 1988:134).

Se puede especular que el pago cholulteca fue más bien una autorización de conquistar las tierras de la región de Cuauhtinchan a favor de las tribus chichimecas que conquistan y dominan a los pueblos campesinos asentados, convirtiéndolos en macehuales y eliminando a sus antiguos dirigentes. Como referencia de lo mencionado, está el Mapa de Cuauhtinchan número 1, en donde se plasman las conquistas chichimecas, en él aparecen los glifos de los señores locales dibujados en los lugares de sus asentamientos y atravesados por flechas (Olivera, 1978: 66).

El establecimiento de los cuauhtinchantlaca-moquiuixca en Cuauhtinchan se ha fechado en el año 1175. Los estudios de Reyes (1988), muestran que los chichimeca no constituían un grupo solidario ni homogéneo, sino que estaba compuesto por siete subgrupos jerarquizados y en conflicto: los cuauhtinchantlaca –que dieron nombre a todo el conjunto y al pueblo- y los moquiuixca que aparecen desde el comienzo de la migración como los de mayor jerarquía; les seguían en orden de importancia, los chimalpanecaxalcomolca o Tlacomolca y los totolinpaneca. De los tres restantes sólo se menciona el lugar donde se establecieron en Cuauhtinchan. Cada uno de los siete subgrupos tenía su propio tlatoani, pero uno de ellos regía sobre los demás con el título de centlahtoani que significa “señor universal”. Desde su asentamiento en año de 1175 hasta la

conquista tlatelolca de 1398, este título lo conservó el linaje de Teuhctlecozauhqui, el primer caudillo conocido del subgrupo cuauhtinchantlaca (Martínez, 1984: 25-27).

En la primera mitad del siglo XIII, Cholula padece dos conflictos, uno en el año 1235, cuando la ciudad es atacada por los uexotzinca, seguido de un periodo de hambre que culmina con la desbandada de sus calpulleque; el otro conflicto es en el año 1246 cuando también se padece el hambre, nuevos grupos de calpulleque se segregan y se van a refugiar a Cuauhtinchan. Son recibidos por los moquiuixca y cuauhtinchantlaca que les reparten tierras donde establecer sus calpullis, les dan mujeres y les permiten tener sus gobernantes dependientes de Teuhctlecozauhqui y de Moquiuix.

Con la conquista de Cuauhtinchan por los tlatelolca en 1398, el linaje de Teuhctlecozauhqui es despojado del poder de las tierras bajo control del señorío, situación que se agudiza con la conquista mexicana de la región, en 1466. Con ella el extenso territorio del señorío chichimeca es dividido en cinco señoríos independientes entre sí: Tecali, Tecamachalco, Tepeaca, Quecholac y Cuauhtinchan, sujetos en adelante al yugo mexicano (Martínez, 1984: 35).

La conquista azteca

La conquista de los mexicanos aniquiló el señorío de los chichimeca y al contrario de lo que esperaban sus aliados locales, los conquistadores implantaron su propio poderío en la región empezando por Tepeaca, después de esta guerra los señoríos de las cercanías se aliaron para impedir el avance mexicano sobre ellos; pero en este encuentro los mexicanos utilizaron a los pueblos dominados para su propia defensa, de esta manera, los cuauhtinchantlaca tuvieron que pelear contra pueblos que antes eran sus aliados y aun en contra de Cholula, su antiguo centro político-religioso (Olivera, 1978: 88-89).

Los mexicanos dividieron definitivamente el señorío implantando la forma de gobierno del régimen despótico tributario que era controlado desde Tenochtitlan, dividió administrativamente el señorío de Cuauhtinchan en cinco cabeceras: Cuauhtinchan, Tepeaca, Tecali, Tecamachalco y Quecholac, marcando entre ellas límites geográficos bien precisos, aunque llegaron a depender de Tepeaca donde

se asentó la cabecera de la provincia tributaria, en la cual los señores tenían que entregar el tributo de toda la provincia a los mexica, así la conquista mexica abrió nuevas perspectivas en el floreciente señorío de Tepeaca, donde se ordenó hacer un gran mercado en el cual pudiesen parar “todos los mercaderes de la tierra”, obligando a los señores locales a que todos los forasteros que quisieran morar en estas tierras, les dieran tierras para residir (Martínez, 1984: 35).

La conquista mexica además de proveer a los tepeyacactlaca de un territorio propio, hizo posible que Tepeaca se erigiera en una de las ciudades de primer orden de la zona por ejemplo en lo comercial, era el asiento de un mercado regional importantísimo y paso obligado de los mercaderes del centro de México que viajaban a las costas veracruzanas del Golfo y oaxaqueñas en el Océano Pacífico. Como centro político-administrativo, Tepeaca era la sede del calpixcago mexica cuya jurisdicción sobrepasaba las fronteras del territorio asignado originalmente a los chichimeca de Cuauhtinchan, pues incluía, entre muchos otros, los señoríos de Quecholac, Tecamachalco, Tecalco, Quauhtinchan, Quautlatlauhcan, Tepexic, Itzacan, Quauhquechulan, Teopantlan, Huehuetlan, etcétera (Martínez, 1984: 52).

La ubicación geográfica y el pujante desarrollo económico de Tepeaca a partir de la conquista azteca de la región marginó a Cuauhtinchan dejándola aislada de las rutas comerciales de la época, esta situación no cambió para la conquista y evangelización española, por el contrario, marcó más dicho aislamiento que con el tiempo sería un factor importante para permitir que se mantuvieran continuidades culturales mesoamericanas.

2.1.2. Conquista y Colonia españolas en Cuauhtinchan

En 1520 las cabeceras de Cuauhtinchan, Tepeaca, Tecali, Tecamachalco y Quecholac fueron conquistadas por los españoles y las fuerzas tlaxcaltecas que los apoyaron (Historia Tolteca Chichimeca, 1976: párrafo 425), Esta dominación ocurrió poco antes de la caída de Tenochtitlan, pues la conquista de estas provincias periféricas se consideró necesaria para aislar a la capital mexicana de las regiones que, por formar parte del imperio mexica, podrían enviarle refuerzos para luchar contra los españoles.

Después de la conquista, el sometimiento político y económico no se hizo esperar; en Tepeaca, Cortés fundó la segunda población española en la Nueva España, a la que llamó Segura de la Frontera, que tenía un cabildo y una pequeña fortificación; la mayor parte de la región fue repartida en encomiendas entre los soldados de Cortés. La dominación provocó cambios estructurales muy importantes en la región, ya que se creó un complejo sistema social que combinó las relaciones señoriales heredadas de la época prehispánica con las propias del feudalismo tardío y el naciente y vigoroso mercantilismo de España, enmarcadas por el sistema despótico tributario del régimen colonial que imprimió a la explotación de los recursos y el trabajo indígena una extraordinaria intensidad (Olivera, 1978: 124).

Mercedes Olivera (1978) refiere que la conquista de Tecali se desarrolló bajo circunstancias diferentes al común de las conquistas españolas, entre ellas, considera que fue parte de la campaña española contra Tenochtitlan después de la noche triste, según la mencionada autora, estos factores determinaron que en la comunidad de Tecali no se produjera un exterminio de la población tan grande como en otros lugares, permitiendo a la población mantenerse a flote, aunque con ciertos cambios; se dio la continuidad de algunas instituciones sociales y económicas que al articularse al sistema colonial, garantizaron estabilidad en el abasto e impidieron la desorganización de la economía interna, originando su propia reproducción. Otro de los factores que considera significativos en la preservación de algunos rasgos de origen prehispánico, fue la pobreza de los recursos naturales de Tecali, debido a la escases; los españoles pasaron por alto a la comunidad para centrarse en aquellas que tuvieran recursos que éstos pudieran explotar de inmediato.

Las circunstancias favorables para la preservación de la tradición mesoamericana en la población indígena del siglo XVI en Tecali pueden considerarse en cierta forma como elementos similares para Cuauhtinchan ya que son parte del mismo nicho ecológico, comparten el mismo tipo de suelo y a diferencia de Tecali que está en un camino de acceso a la Mixteca, Cuauhtinchan quedó encajonado al pie de la serranía Amozoc-Tepeaca sin ninguna utilidad estratégica para el comercio.

2.1.2.1. Crónicas franciscanas

Las crónicas coloniales fueron hechas en su mayoría por los frailes que tuvieron interés en la vida cotidiana de los indios de esa época; en la actualidad estos textos son de suma importancia para realizar trabajo etnohistórico en las comunidades contemporáneas; de muchas de ellas aparecen relatos en los textos mencionados. Para el caso de Cuauhtinchan esta no es la excepción, ya que un relato descrito en varias fuentes es el de unos niños muertos en la comunidad por romper los ídolos de la antigua religión indígena y estar a favor de la evangelización hispana (Mendieta, 1971: 241-245). El relato refiere a los acontecimientos que suceden en el año de 1529 cuando un fraile de la orden de Santo Domingo de paso a Oaxaca visita a Fray Martín de Valencia quien tenía niños indígenas evangelizados, así es como el fraile visitante le pide prestados dos niños para evangelizar indios en su camino a Oaxaca. El primer punto al que llegan es Tepeaca donde, según el relato, la misión de estos niños es romper los ídolos domésticos de los indios, pero al no encontrar ídolos, acto seguido es que el monje los envíe a Tecali y Cuauhtinchan, en el primer sitio consiguen romper ídolos pero, en Cuauhtinchan, ya los esperaban y en la primera casa donde entran son muertos a palos, los cadáveres son llevados a una barranca en las cercanías de Tecali donde son encontrados. Después de las investigaciones pertinentes, los homicidas y el señor principal junto con otros “principales” son llevados a México donde fueron ahorcados.

Otro relato del Cuauhtinchan colonial narrado también por Mendieta (1971: 333-347), trata sobre el trabajo que pasaban algunas comunidades indígenas por no perder la doctrina de los frailes de San Francisco, por ser éstos quienes los habían convertido a la fe dándoles a conocer el Santo Evangelio, pero siendo pocos los frailes de San Francisco en la Nueva España, muchas de las comunidades se quedaban sin atención, como fue el caso de Cuauhtinchan que en el año de 1554 el fraile provincial de una congregación religiosa diferente a la franciscana que el documento no menciona a que orden religiosa pertenece, pero se puede deducir, siguiendo las rutas conventuales de la época colonial, que se trataba de un monje de la orden de los dominicos. Como referencia de dicha deducción, se puede tomar

a la comunidad de Huatlatlauca, donde el convento de la época era compartido entre franciscanos y dominicos ya que éstos últimos tuvieron bajo su control los caminos de Oaxaca empezando por la mixteca poblana, región en la que se ubica dicha comunidad.

El fraile provincial de la orden de San Francisco no tuvo objeción en ceder Cuauhtinchan a otra congregación ya que se le visitaba enviando frailes de Tepeaca y la otra orden prometía poner más atención a la comunidad, la noticia no gusto en Cuauhtinchan donde los habitantes no acudían a los oficios de estos nuevos frailes, llegaron a negarles comida y agua como señal de rechazo. El problema llegó ante el virrey Don Luis de Velasco quien los remitió con el fraile provincial de San Francisco y el Obispo de Tlaxcala a quienes los habitantes de Cuauhtinchan les enviaban constantemente cartas hasta que consiguieron que la orden de San Francisco volviera a darles el servicio de culto aunque fuera esporádicamente. El relato termina contando que los habitantes de Cuauhtinchan quedaron contentos con el regreso de los franciscanos y con el tiempo construyeron un monasterio, a la vez que según el relato, Cuauhtinchan fue de los sitios más tranquilos y agradables de los pueblos de la Nueva España.

Las fuentes coloniales de Cuauhtinchan son diversas y por lo tanto muy ricas en información, de éstas sólo se ha tomado una breve muestra de información, ya que en el resto de esta investigación se irán citando referencias que ilustren los aspectos que se estén tocando.

Se puede concluir con las evidencias históricas presentadas que Cuauhtinchan fue quedando aislada de las rutas comerciales en la región desde la presencia azteca en la zona, dándole importancia a Tepeaca debido a su ubicación geográfica estratégica. Luego, cuando llegan los españoles, siguiendo el patrón de las rutas trazadas por los aztecas, dejan de largo a Cuauhtinchan, según lo anotado en las crónicas de Mendieta. Además y como ya se mencionó, las autoridades estaban dispuestas de ceder a Cuauhtinchan a otra congregación religiosa.

2.1.3. Siglo XIX

Este siglo no ha sido estudiado en Cuauhtinchan, sin embargo, sus archivos municipal y parroquial fueron ordenados recientemente así, lo único que falta es que los historiadores se interesen en analizarlos.

De manera general, podemos recordar que el movimiento de independencia dejó como resultado para las comunidades campesinas el despojo de la propiedad comunal de sus tierras que se convirtió en el botín de las élites criollas y mestizas que tomaron el poder de la naciente nación mexicana; para la segunda mitad del siglo, el movimiento liberal impulsa la idea de incautar los bienes corporativos de la iglesia y las comunidades indígenas a través de la Ley Lerdo promulgada el 25 de junio de 1856. El impacto de esta ley fue el impulso del crecimiento de las haciendas que acapararon grandes extensiones de tierras convirtiendo a los antiguos dueños campesinos en peones o jornaleros de las nuevas haciendas. Esta forma de propiedad enfocada en el campo será la estructura económica dominante en el porfiriato (Florescano, 2001: 324-325).

Cuauhtinchan no se salvó del alcance de estos cambios de posesión de la tierra, ya que hay referencias de la existencia de haciendas como es el caso de la Hacienda de Atzala que se encontraba al poniente de la serranía Amozoc-Tepeaca en lo que era un antiguo camino hacia Amozoc, la Hacienda de trasquila mejor conocida como del Molino ubicada en la actual colonia Morelos, esta hacienda se caracterizó por tener una fuente de agua de la que en la actualidad quedan restos de su acuaferico. Están también las haciendas de San Lorenzo y Santa Rita ubicadas en lo que hoy es la comunidad de Santa Rita Pardinas, de ellas se cuenta que cuando empezó el rumor de que los terrenos que donde está asentada la comunidad iban a ser cedidos a los antiguos trabajadores de estas haciendas, estos arrancaron sus viviendas que eran de palos y pencas de maguey para fijarlas en su nueva residencia. En el actual poblado de Torija están las ruinas de lo que fue la Hacienda con el mismo nombre; existen restos de otras haciendas como la de Tepalcayuca ubicada en la comunidad de Alpuyeca y la hacienda de Zocuila.

2.1.4. Siglo XX

El inicio del siglo XX se caracterizó por el movimiento armado de la Revolución Mexicana y como acto seguido la Guerra Cristera, de ambos acontecimientos en Cuauhtinchan da cuenta de su impacto la tradición oral. Cabe recordar que el movimiento de la revolución tuvo diferentes intereses que se conjugaron dando como resultado diversas aristas; una de ellas fue derrocar a Porfirio Díaz del poder presidencial, este interés estuvo orquestado por las clases acomodadas del país y apoyados por las elites militares del momento; otro sector muy importante fue el campesinado, que buscaban obtener el reconocimiento por parte de las esferas del gobierno para que les fueran restituidas sus tierras que les habían sido despojadas durante el siglo XIX. Una de las figuras representantes de este movimiento es la de Emiliano Zapata y su grito de “Tierra y Libertad”. Para el caso del Estado de Puebla la revolución tuvo un impacto social relevante, ya no sólo por ser donde se inicia el movimiento con el arresto de la familia Serdán en el centro de la capital del Estado sino también en el interior de éste, donde es común encontrar cascos de haciendas en ruinas y con una serie de evidencias de haber sido incendiadas. Ante este paisaje de tiempos pasados, los individuos contemporáneos los atribuyen a la revolución y es común escuchar que quienes hicieron los destrozos fueron los zapatistas, en algunos casos se afirma que el propio Zapata es quien pasó por varios lugares de la entidad poblana haciendo daños¹¹.

No es el interés de este apartado profundizar en el movimiento social de la revolución, lo que se persigue es dar un contexto muy general al contexto de la situación social del momento, con el objetivo de contextualizar a Cuauhtinchan, que fue presa del saqueo constante por parte de las fuerzas armadas, asolando a sus habitantes hasta el grado que tuvieron que abandonar la comunidad. Sobre este hecho Dietrich y Marlene Rall (1970: 11-12) dan cuenta de que durante la revolución de 1910, las familias pobres de Cuauhtinchan sufrieron diversos saqueos por parte de los asaltantes que pasaban por la comunidad, esto motivó a que la mayoría de

¹¹ En la región de Izucar de Matamoros ubicada al sur del Estado de Puebla, por colindar con el Estado de Morelos, es donde se hace mención del paso de Zapata.

los habitantes se refugiaron en comunidades más seguras; la situación llegó al extremo de que sólo quedaran cuatro familias en la comunidad para cuidar lo que les quedaba de pertenencias; a partir de la década de los años veinte, poco a poco fueron regresando algunas familias que habían huido a la comunidad de Cuauhtinchan.

Con respecto a lo mencionado, un integrante de la administración de gobierno que estaba en funciones en el año de 2013, nos comentó que entre sus proyectos personales, estaba el publicar información referente al periodo histórico de la revolución, que se encuentra documentada en el archivo municipal, que el contenido de dichas potenciales publicaciones eran una serie de recomendaciones por parte del gobierno para que en Cuauhtinchan no se apoyara a los saqueadores, ni a los asaltantes.

Por otro lado, la tradición oral ofrece datos de cómo se vivió este movimiento social entre los abuelos de los habitantes contemporáneos de Cuauhtinchan.

Don Pedro recuerda que su abuelo le contaba que en la revolución pasaban asaltantes que les robaban sus animales de tiro y el maíz dejándolos sin nada, por lo que al quedarse sin alimentos, tenían que comer biznagas; uno de sus hermanos murió, después de que se le esponjara su pecho por causa de comer dichas cactáceas.

Otro relato interesante es el que recuerda Omar (18 años de edad), a quien su abuela le contaba que:

Una mujer viejita, familiar de ella que vivió por esos años, decía que tuvo que esconder bajo su falda a uno de sus nietos que era jovencito ya que los revolucionarios se llevaban a los muchachos para pelear, mientras estaba desgranando unas mazorcas sentada en el suelo, lo metió debajo de su falda y cuando pasaron los revolucionarios, como ya era viejita pues no le hicieron nada, nada más se la quedaron viendo y se fueron.

En una charla entre Don Pedro, Don José y nosotros salió el tema de la revolución y lo problemático que fue para Cuauhtinchan al grado de casi quedar sin habitantes, fue revelador que Don José afirmara que Don Pedro es descendiente de una de las escasas familias que no huyeron de Cuauhtinchan. Don José afirmó que otro momento difícil, fue la guerra cristera ya que la persecución de católicos en la comunidad llegó a un trágico acontecimiento donde se ejecutaron, en un

paraje, a personas que profesaban el culto católico, dicho sitio se ubica al poniente de la comunidad y se le conoce como la Loma de los Difuntos. Este testimonio es muy interesante porque muestra que Cuauhtinchan estuvo expuesta a robos, saqueos, ultrajes y asesinatos.

Tiempo después de haber registrado lo apuntado anteriormente, Don Pedro recordó algo que le platicaba su abuelo:

Mi abuelo fue sacristán del convento y me contaba que en esos tiempos de la revolución juntaba dinero entre la gente que vivía acá para llevárselo a los revolucionarios para que no los molestaran, se los llevaba al cerro que está en Tepenene, decía que atrás del cerro tenían guardado todo lo que se llevaban de los pueblos, vacas, gallinas, caballos, maíz; también estaban las Adelitas echando tortillas y cocinando, contaba mi abuelo que cuando llegaba le daban de comer un caldo de gallina.

Con lo anteriormente expuesto, se puede evidenciar que en Cuauhtinchan, al igual que otros sitios del estado de Puebla y del país, el periodo de la revolución se vivió como un choque social muy fuerte que en el caso de la comunidad de estudio, fue necesario que casi la mayoría de sus habitantes se vieran en la obligación de abandonar a la comunidad. Nos parece importante e interesante documentar este periodo histórico, ya que para los fines de esta investigación, se trata de identificar ciertos tipos de continuidades en relación a la cosmovisión mesoamericana bajo los lineamientos teóricos del núcleo duro. De esta forma, al identificar continuidades culturales contemporáneas, a pesar de la ruptura acontecida a principios del siglo XX, nos parece un ejercicio que nos muestra cómo algunos elementos de la cosmovisión tienen la capacidad de sobreponerse a los cambios de la dinámica social.

2.2. Etnografía de la localidad

2.2.1 Ubicación

Cuauhtinchan está ubicado en el altiplano central mesoamericano, dicha región se considera densamente poblada desde la época prehispánica, se ha evidenciado por los restos de alfarería muy antigua provenientes del Valle de Tehuacán que datan del año 2300 antes de nuestra era (López Austin y López

Luján, 2001: 85). Por otro lado, el altiplano central, región en donde está ubicado el Valle Poblano-tlaxcalteca en el cual se localiza Cuauhtinchan, también es considerado como el sistema geográfico dominante en México, debido a que una serie de montañas no solamente lo enmarcan sino que también lo subdividen en tres valles: al centro el de México, al oeste el de Toluca y al este el Puebla-Tlaxcala con unos 2100 metros de altura promedio sobre el nivel del mar; además de que económica y políticamente dicho altiplano ha sido el más importante del país (Wolf, 2009:13). En materia climática la mencionada región se caracteriza por un clima de temporal, en el invierno es seco y fresco y en el verano caliente y lluvioso; entre enero y marzo el clima se vuelve semiárido; de esta manera, los cultivos de maíz, frijol, calabaza y jitomate están sometidos a un ciclo anual (Duverger, 2007: 26-27).

Cuauhtinchan es la cabecera del municipio que lleva su nombre, es considerado el número 40 del Estado de Puebla; geográficamente se localiza en la parte central de la entidad federativa poblana; sus coordenadas son los paralelos 18° 54' 18" y 19° 00' 30" de latitud norte y los meridianos 97° 56' 24" y 98° 09' 18" de longitud occidental. La superficie territorial que abarca es de 136.50 kilómetros cuadrados que lo ubica en el 95° lugar con respecto a los demás municipios del Estado, limita al norte con los municipios de Amozoc y Acajete, al sur con Tzicatlacoyan , al oriente con Tepeaca y Tecali de Herrera y al poniente con el municipio de Puebla.

El municipio cuenta con treinta y seis localidades de las que destacan dos juntas auxiliares: San Jerónimo Almoloya y San Pedro Alpatlahuac, ambas son auxiliares de la administración municipal y están sujetos al ayuntamiento; se integran por un presidente auxiliar y cuatro regidores electos popularmente por los habitantes de la comunidad por un periodo de tres años, designándose en plebiscito el último domingo del mes de marzo del año que corresponda para tomar posesión el 15 de abril del mismo año (INAFED:2014).

Llegar a la localidad de Cuauhtinchan es una experiencia agradable, ya que desde la carretera se aprecia un paisaje semiárido, custodiado al norte por la montaña de la Malinche y al sur la Cordillera del Tentzo; en el oriente a lo lejos se aprecia la cumbre nevada del Pico de Orizaba y en el poniente los imponentes volcanes Popocatepetl y su siempre compañera Iztacíhuatl. Si se continúa por la carretera mencionada, observando el paisaje se notará a la derecha, el espejo de agua que hace la presa de Valsequillo y al fondo, como límite de la vista, el inicio de la sierra mixteca y el característico cielo azul de esta región. Avanzado el camino hacia esta población, ahora del lado izquierdo, se aprecia una pequeña cadena de cerros que da la impresión de ser una especie de pared natural en el paisaje, al pie de ésta se puede distinguir una pequeña edificación tipo fortaleza que es el convento colonial de la comunidad en estudio. Si se tiene suerte, se verá volar algún ave de considerable tamaño que crea la duda de si es un águila o un zopilote, pero sin importar su especie, enmarca la experiencia del viaje.

Para llegar a Cuauhtinchan hay que desviarse de la carretera a Tecali y después de seis kilómetros se llega a la comunidad, a la derecha del camino se aprecia un poblado pequeño, sobresaliendo el ya mencionado convento colonial y la parroquia del siglo XVII, detrás de éstas edificaciones, aparece como marco una cadena de montañas llamada Sierra Amozoc-Tepeaca; al terminar la carretera hay que dar vuelta a la derecha para tomar una calle que da al centro de la comunidad, al fondo se observa un abertura entre los cerros que es conocido localmente como “el cerro partido” y detrás de ella se asoma la Malinche.

En todo este contexto, es difícil que pasen desapercibidos los elementos de paisaje mencionados para cualquier visitante que llega al poblado. Además, el pequeño zócalo y sus alrededores cotidianamente están solitarios, sólo se ve a una persona esperando el colectivo; alguna otra deambulando por la calle y tal vez otra más, sentada en una banca del parque; lo que caracteriza a esta comunidad es el silencio y la soledad de sus calles, aunque cada día hay más negocios diversos como son las tiendas de abarrotes, venta de discos compactos, carnicerías, locales que ofrecen la venta de comida como pueden ser tacos, quesadillas, cemitas, entre otros, sin embargo, éstos negocios no rompen del todo la cotidianidad pacífica,

silenciosa y solitaria del lugar, los únicos momentos en que cambia esta pasividad es cuando se apropian del lugar los habitantes para la realización de festejos profanos y religiosos, así como las actividades cívicas como son la celebración de la independencia de México o la toma de poder por parte de las autoridades civiles.

Estando en la comunidad, la visita forzada es el convento colonial que sorprende al visitante ya que despide una especie de olor antiguo pero también enigmático; sus instalaciones son un tesoro que definitivamente se debe valorar como son sus pinturas murales de manufactura indígena; los elementos arquitectónicos europeos; imágenes de santos católicos; esculturas prehispánicas que se han llevado para su resguardo al convento; entre otros elementos.

Sin embargo, no todo en el contexto de Cuauhtinchan es pintoresco, desde el año de 1999 se ha visitado la comunidad en variados intervalos de tiempo combinados con ausencias, notando en cada regreso a la comunidad los cambios propios de la dinámica socioeconómica de la región, por ejemplo después de dos años de ausencia, para el año 2012 al regresar a la comunidad a realizar trabajo de campo, nos enfrentamos a una serie de cambios que uno mismo va identificando sobre el camino que lleva a Cuauhtinchan; la carretera antes era un ámbito prácticamente desolado, pero desde el año aludido se pueden apreciar anuncios y carteles diversos en donde se ofrece venta de terrenos a pie de carretera de 200 metros cuadrados aproximadamente a un precio de alrededor de \$25,000.00. Igualmente, desde el mencionado año 2012, el paisaje propio de la comunidad se va modificando ya que existe una torre para captar la señal de telefonía celular. Cabe señalar que la instalación de dicha torre no solamente está modificando la vista del paisaje, sino que también causó mucho descontento entre los habitantes que tienen propiedades cerca del lugar en donde se colocó la antena.

2.2.2. Medio ambiente

Las características del medio físico de Cuauhtinchan se caracteriza por un paisaje árido, donde destacan los cerros de los alrededores en primer plano, entre las barranquillas corren hilos de agua que son afluentes del río Atoyac. El uso del suelo es para el cultivo de maíz principalmente y otros cereales en menor escala;

además de zonas de pastoreo para ganado vacuno, porcino y caprino. Geológicamente el municipio pertenece a la cuenca del río Atoyac, sin embargo, no cuenta con corrientes superficiales importantes, excepto al sureste, donde es cruzado por el río Atoyac en un corto tramo; el territorio es bañado por arroyos intermitentes que bajan de la Sierra de Amozoc y se unen al río Atoyac. El clima en el municipio es templado subhúmedo con lluvias en verano, con una temperatura media anual entre 12 y 18° C (INAFED, 2014).

2.2.3 Orografía

Mesoamérica se caracteriza por ser un territorio compuesto de serranías y montañas imponentes, son dos las cordilleras que siguen la dirección costera de los litorales mexicanos contenidos dentro del área cultural mesoamericana; la Sierra Madre Occidental corta abruptamente la tierra dando cabida al Océano pacífico y la Sierra Madre Oriental que de forma descendente su orografía da inicio a las playas del Golfo de México (Duverger, 2007: 29); entre estas cordilleras se encuentra el eje neovolcánico¹² que las une y se caracteriza por estar alineado al paralelo 19 latitud norte teniendo una ubicación astronómica privilegiada; en palabras de Wolf (2009: 13) se puede decir sobre Mesoamérica que:

son montañas las que forman la voluminosa y sólida espina dorsal de esta tierra, la silueta de esta masa de montañas se asemeja a una de las pirámides construidas por sus primeros habitantes, además de tener montañas con nombres extraños Citlaltépetl, Iztaccíhuatl y Popocatepetl que mantienen una eterna vigilancia desde sus heladas cimas.

Lo sagrado celeste se manifiesta a través de la altura, es así como la montaña cubre dos funciones sagradas, una la caracteriza con el simbolismo espacial de la trascendencia expresado por la altura y lo vertical, por consecuencia, la vuelve el sitio de dominio de los dioses. El monte es el punto de encuentro entre el cielo y la tierra por lo tanto está ubicado en el centro del mundo volviéndolo el punto más elevado de la tierra (Eliade, 2009: 112-113).

¹² Información obtenida de Wikipedia el día 1º de Marzo de 2014.

El Valle de Puebla, de acuerdo a su vista de paisaje está rodeado por formaciones volcánicas imponentes que son parte del eje neovolcánico, en el oriente enmarcando la salida del sol está el volcán llamado en náhuatl Citlaltepētl (cerro de la estrella) conocido en la actualidad como el Pico de Orizaba, al poniente en forma opuesta en la vista de paisaje se ubican los volcanes Popocatepētl (montaña que humea) y la Iztacihuatl (mujer blanca); ambas montañas indican el atardecer y la caída del sol, además por estar juntas y abarcar una amplia extensión de terreno en orientación de norte a sur, son un muro natural entre el Valle de Puebla y el Valle de México, sirven como un indicador solar de paisaje estacional permitiendo ubicar la posición del sol en las diferentes estaciones del año. Al norte se encuentra la Matlalcueyētl (también llamada como la mujer de la falda verde) mejor conocida como la Malintzi o Malinche, en segundo plano en el Valle Poblano se aprecian cerros de diferentes tamaños como lo es el Pinal, cerro ubicado cerca de la población de Tepetzala que es apreciado dentro de la vista de paisaje perteneciente a la Malinche; al igual que serranías y cordilleras, dentro de éstas se destaca la Serranía Amozoc- Tepeaca y la Cordillera del Tentzo, ambas comprometidas en las expresiones culturales de Cuauhtinchan. Otro elemento que es parte de la orografía del Valle Poblano es el río Atoyac con diversos afluentes y afluentes que lo relacionan con las montañas y su cauce. Todos estos elementos naturales están regulados y entendidos a través de la oralidad que justifican su forma o su origen; pero también en dichas producciones orales se mencionan que habitan entidades poderosas que, además, cuidan y vigilan a la comunidad de Cuauhtinchan, estas son respetadas y temidas aunque no de una forma franca, si en las practicas que los habitantes realizan para evitar el contacto con estas.

2.2.3.1. La serranía Amozoc-Tepeaca

La serranía Amozoc-Tepeaca es el escenario natural que enmarca el paisaje de Cuauhtinchan, a la vez que lo delimita quedando prácticamente escondido en sus faldas, esta formación natural es el escenario de diversas manifestaciones culturales que se han elaborado a través del tiempo, así desde la época prehispánica los cerros han sido significados con nombres que en la actualidad aún

se reconocen. Son siete los cerros que conforman dicha serranía, ésta corre de oriente a poniente, siguiendo esta orientación el primer cerro es llamado Ziqueyo, en la actualidad esta formación natural es destruida por la extracción de sus recursos pétreos por una planta de Cementos Mexicanos (CEMEX); luego sigue el cerro Chiquiliche, en éste se realizaba tiempo atrás, una misa el día tres de mayo, al fondo de éste se puede apreciar una pequeña loma llamada Mopipexon; inmediatamente sigue el cerro llamado Teutle, éste es el muro derecho de la formación llamada “el Cerro Partido”, el cerro que sirve de muro izquierdo de dicha formación es llamado Zapote; el ultimo cerro del lado poniente es llamado Tetlaxima y la ladera con que la serranía termina es conocida como la ladera Xantepec.

Realizando un poco de trabajo etnohistórico se puede tener una posible interpretación de algunos episodios vividos en estos cerros que permiten tener una idea de la actividad ritual que se haya realizado en otros tiempos; así, “el Cerro Partido” ubicado al centro de la serranía, es el sitio representado como el asiento definitivo del águila y el jaguar de acuerdo a lo que aparece en el mapa de Cuauhtinchan número dos. Sin embargo, Don Pedro enfatiza la referencia al cerro Teutle que es una elevación que está a la derecha del “cerro partido”, en él se interpreta que vivió Teutlecozahuque que es uno de los cuatro guerreros que fueron a Chicomoztoc. Tiene sentido que se relacione al cerro que está frente a la cueva y el manantial del “Cerro Partido”, como un lugar donde vivió uno de los personajes que está vinculado con el águila y el jaguar.

Otro cerro que llama la atención es el llamado Chiquiliche. Al respecto Don Pedro apunta, que en éste se subía el día tres de mayo a celebrar una misa, pero con el tiempo se complicó el subir a dicho cerro, perdiéndose la tradición de hacer la misa en la serranía. Precisamente en el “Libro de los guardianes y gobernadores de Cuauhtinchan (1519-1640)” (Medina, 1995: 37), se menciona un sacrificio humano realizado, precisamente, en unos de los cerros de Cuauhtinchan:

1528, año diez tecpatl [F 3v 1ª columna]

Fue colgado don Thomas Villacapitzin en Tepeaca, se realizó un sacrificio con su conocimiento y le llevaron de comer partes del hombre sacrificado. Al medio día el guardián Fray Cristóbal Santiago llamo a la gente de Tecamachalco, Quecholac, Acatzingo, Tecalco y Cuauhtinchan, su cuerpo fue expuesto colgado en el mercado de Temilco.

El sacrificio se realizó en los cerros Chiquilichtepetl y Tziuhquemecan, ahí fue descuartizado el hombre y sus miembros se encontraron colgados en distintas partes.

Si los cerros conservan su mismo nombre, se vería entonces que el cerro Tziuhquemecan está a la derecha del “Cerro Partido” y frente a la cueva donde se pintan el águila y el jaguar; el cerro Chiquilichtepetl sería la elevación donde se celebraba la misa del tres de mayo; de esta manera, se puede interpretar que la actividad ritual que se realizaba en esos cerros, se le pudo dar continuidad en la misa del tres de mayo.

Un dato contemporáneo que puede servir como referencia para dar validez a lo que informa la cita anterior, es que en Tepeaca existe un barrio precisamente llamado Santa Cruz Temilco, así también, tenemos que los cerros mencionados en el relato se ubican por nombre en la serranía Amozoc-Tepeaca y, por último, son lugares que están conectados con personajes míticos y actividad ritual que recientemente dejó de realizarse.

2.2.3.2. Contexto geográfico

Cuauhtinchan se encuentra ubicado dentro del Valle Puebla-Tlaxcala, dicha delimitación geográfica fue una construcción arbitraria elaborada dentro del Proyecto México de la Fundación Alemana para la Investigación Científica mejor conocido como El Proyecto Puebla-Tlaxcala de la Fundación Alemana, se buscaba que en ella quedaran comprendidos Cholula y el centro de Tlaxcala, también se incluyeron la región de Cuauhtinchan-Tecali-Tepeaca, que sobresalen por su riqueza en fuentes prehispánicas y coloniales y, en general, el Valle poblano-tlaxcalteca por ser el paso obligado desde la antigüedad de los grupos humanos que habitan el oriente (costa del Golfo de México) y el sur del país (región de Tehuacán, Oaxaca y Chiapas) toda esta área cubre alrededor de 10 000 Km² (Cook y Merino, 1988: 149)¹³. Para Nutini el Valle poblano-tlaxcalteca se conformó a partir

¹³ El proyecto conto con su propia edición de los avances de las investigaciones realizadas, una de ellas es la edición de El proyecto México de la Fundación Alemana para la Investigación Científica, esta serie se editó en lo que era la Alemania Federal; otra publicación fue la revista Comunicaciones, editada en la ciudad de Puebla, su contenido eran artículos menores de trabajos en proceso o de

de las parcialidades prehispánicas de los cuatro señoríos tlaxcaltecas y los señoríos de Cholula, Huejotzingo, Cuauhtinchan, Huaquechula y Quecholac (Nutini y Barry, 1989 citado en Licona, Gámez y Villalobos, 2016: 9)¹⁴.

El Valle Puebla-Tlaxcala es importante para entender el desarrollo de Mesoamérica en general y en particular del Altiplano Central. Ha sido un área estratégica por ser punto intermedio entre la Cuenca de México, Guerrero, Morelos y la Costa del Golfo, Oaxaca y el área maya. Durante las épocas prehispánica y colonial, el valle rivalizó en importancia con la Cuenca de México por tratarse de una gran planicie con suelos fértiles y recursos hidrológicos importantes (Gámez, Lazcarro, Licona & Masferrer, 2010: 119).

2.2.4. Población y vivienda

Basado en los datos del censo de población y vivienda 2010 del INEGI, Cuauhtinchan es una cabecera municipal considerada como una localidad rural con 2,454 habitantes que representa la cuarta parte de la población total de todo el municipio, su edad mediana se encuentra en el rango de 17 a 21 años. El total de habitantes radican en aproximadamente 500 viviendas divididas en un promedio de cuartos que van de uno a cinco y que son ocupados por un promedio de 4.4 personas. El 82.69% de las viviendas tienen piso de cemento o firme, el 78.62% tienen techo de losa de concreto o viguetas con bovedilla y el 93.91% tienen paredes de tabique. En relación a los servicios con que cuentan las viviendas: el 76.03% tienen sanitario, el 76.91% disponen de drenaje, el 81.44% disponen de agua entubada de la red pública y El 95.09% disponen de energía eléctrica (INEGI, 2011: 11).

conclusiones parciales de las investigaciones en desarrollo, de esta serie se publicaron diecisiete ejemplares entre los años de 1970 y 1979 (Cook y Merino, 1988: 152).

¹⁴ El trabajo de Licona, Gámez y Villalobos (2016: 10) hace un cálculo del tiempo que tiene el valle habitado, ubicando las primeras manifestaciones humanas alrededor de hace 21 000 años, y estiman que hace unos 15 000 años aproximadamente aparecen los primeros grupos humanos organizados que realizaban actividades de caza y recolección.

2.2.5. Economía

La población se dedica a diversas actividades económicas, siendo de las más importantes la agricultura, la albañilería, el comercio, el trabajo asalariado y la migración. De estas depende la obtención de ingresos y alimentos necesarios para cubrir necesidades básicas de las familias, así como para sufragar otras prácticas de carácter comunal o del ciclo de vida, como son las fiestas religiosas y las populares tanto cívicas como lúdicas. Del ciclo de vida sobresalen las bodas, bautizos y funerales entre otros y a nivel comunal los festejos cívicos y los religiosos. Así en Cuauhtinchan la actividad por excelencia es el trabajo agrícola y el cuidado de animales de pastoreo, simultáneamente tiene importancia el comercio y en segundo plano está el trabajo asalariado al igual que el empleo en actividades diversas ya sea en Tepeaca o en la ciudad de Puebla.

2.2.5.1. Agricultura

De acuerdo con la información del INEGI (2010); en el municipio de Cuauhtinchan se registra que cuenta con siete núcleos agrarios que suman un total de 4431. 261 hectáreas de las cuales 1814.308 son de uso común, 2455.517 parceladas y 161.436 destinadas para el asentamiento humano. De los datos anteriores se debe destacar que del total de hectáreas de uso común el 97.5% es utilizado para la actividad ganadera y el 92.2% es tierra de agostadero de buena calidad, es decir, que se utilizan para producir el follaje que sirve de alimento al ganado. Sobre las tierras parceladas, el 96.2% es destinada al trabajo agrícola y de éstas el 95.2% es de temporal (PROCEDE, 2006).

Con los datos expuestos se puede apreciar que Cuauhtinchan es una comunidad dedicada en gran medida al trabajo agrícola de temporal, lo que hace que esté íntimamente ligada al ciclo agrícola y los cambios estacionales para poder tener buenos resultados en la cosecha de los productos agrícolas. La semilla por excelencia que se cultiva en Cuauhtinchan es el maíz, ésta tiene un ciclo de temporal que va del mes de mayo al mes de octubre, el tiempo para iniciar la siembra es la segunda semana de mayo. Cabe mencionar que los habitantes de la

comunidad de estudio, celebran una misa en la serranía Amozoc-Tepeaca entre el día tres de mayo y el 24 junio.

El maíz se acompaña con el frijol, el cual se siembra a más tardar en el mes de julio. En Cuauhtinchan se conocen dos tipos de frijol, uno llamado noventaño, es de mata (el ciclo de la planta dura tres meses), la otra especie es llamada de guía o enredador, éste se siembra junto con el maíz y su ciclo es similar al de éste. La producción de maíz puede llegar en promedio a tres toneladas por hectárea, éste se utiliza para el consumo humano y el de los animales de corral y el ganado. Es común que como complemento económico se críen aves de corral y animales de pastoreo para su crianza y eventual venta.

Otras plantas que se cultivan en Cuauhtinchan son la avena, la cebada y el trigo; de éste último también se conocen también dos especies, una es de temporal que se siembra en el mes de mayo o julio y produce un promedio de diez varas por mata; la otra especie es llamada “venturero” y se siembra entre octubre y noviembre, no necesita agua ya que el rocío lo mantiene y para sembrarlo se esparce a considerable distancia ya que una mata da hasta cien varas.

Los fenómenos climáticos agresivos a los que los habitantes le ponen mucha atención en Cuauhtinchan son, las llamadas “víboras de agua”, que consiste en una formación de nubes de color gris que en tiempos de lluvia se aglomeran a una altura menor al promedio del resto de las nubes, toman una forma alargada que es peculiar por presentar una imagen de “víbora en el cielo” las cuales indican una intensa lluvia conocida como “tromba”; el otro fenómeno climático es la “helada” que puede dañar las plantas cultivadas en los campos, cae en los últimos meses del año es conocida como “helada blanca” ya que deja su huella en los campos con una escarcha de hielo muy fina sobre las plantas y cuando sucede dicho fenómeno se dice que “quemo la helada la hierba”; la otra helada conocida es la llamada “helada negra” esta puede suceder en el mes de marzo y se caracteriza por ser muy fuerte, es decir quema de forma peculiarmente violenta la vegetación pero sin dejar evidencia de escarcha de hielo sobre las plantas, es por eso que la definen como que “se siente pero no se ve”.

En Cuauhtinchan, el trabajo en el campo se realiza de dos maneras: una es cuando el propietario de la tierra siembra y cuida sus propias parcelas; la otra manera es cuando el propietario y otra persona más que tiene deseos de “trabajar la tierra” se ponen de acuerdo y se le denomina “ir a medias”. Por ejemplo, el dueño del terreno pone la tierra y el agua para el riego, mientras que quien no es dueño de la parcela, pone la semilla, siembra cuidando la tierra. Cuando llega el momento de la cosecha uno de los dos tumba o corta la caña y la otra persona extrae las mazorcas, por lo que el producto obtenido se reparte en mitades o medias.

2.2.5.2. Industria y comercio

El proceso de industrialización en Cuauhtinchan se resume a la presencia de una planta extractora de recursos pétreos instalada en el lado oriente de la serranía Amozoc-Tepeaca, ésta tiene alrededor de 20 años en funcionamiento y ha creado diferentes conflictos en la comunidad ya que su actividad modificó la precipitación pluvial y el paisaje al destruir unos de los cerros de la serranía; esto ha desencadenado una serie de relatos en torno a la presencia de CEMEX en la región y su imparable avance sobre los recursos naturales de la zona, en esta planta los habitantes de Cuauhtinchan se dice no trabajan por una creencia en una serpiente que habitaba en el cerro y que fue eliminada cuando empezó la extracción de materiales en la serranía, sin embargo hay gente de las comunidades aledañas que se acercan a trabajar en esta industria como obreros.

En las calles de la comunidad existen diversos negocios que ofrecen los productos de uso diario tanto de uso personal como alimentarios, así hay misceláneas, una lavandería, locales con venta de comida como son quesadillas, memelas y tacos, puestos de cemitas, verdulerías y carnicerías; al igual que ferreterías, venta de materiales para construcción y venta de discos con música o películas.

2.2.5.3. Migración y trabajo asalariado

Las actividades laborales en Cuauhtinchan, como ya se ha expuesto, son básicamente dentro de la actividad campesina, sin embargo no siempre se obtiene buena cosecha para subsistir todo el año, algunos de los factores que interfieren en el éxito de las cosechas son el clima seco de la región y la falta de apoyo al trabajo del campo por parte de los gobiernos tanto locales como estatales, al menos así lo expresan algunos habitantes masculinos de la comunidad que expresan tiene que salir del pueblo y emplearse en actividades diferentes a las labores del campo para obtener un ingreso que les permita sobrellevar los gastos familiares; otra actividad que se realiza es la del ganado de pastoreo, pero se ve limitada por la escasa vegetación que pueden consumir este tipo de animales, así entre los ciclos de cultivo y de lluvias los habitantes de Cuauhtinchan tienen que verse obligados a salir del pueblo para dedicarse a otras actividades laborales, una de las más comunes es dedicarse a la albañilería en la ciudad de Puebla, o emplearse en alguna empresa o fabrica, en muchos casos quienes salen a trabajar fuera de la comunidad se ausentan cinco días de la semana ya que prefieren radicar en la ciudad para facilitar su traslado a sus centros de trabajo, sin embargo hay quienes prefieren viajar diario a la ciudad para asistir a sus actividades laborales, sin embargo dialogando con algunos de los habitantes refieren que en la actualidad es muy fácil ir y venir del pueblo a la ciudad de Puebla debido a que hoy en día hay más corridas de autobuses, en promedio las corridas de los camiones colectivos son cada treinta minutos.

2.2.6. Organización social

Las familias cuauhtinchantlacas por lo común son nucleares, es decir, cuentan con la presencia de los padres y los hijos, en menor cantidad se pueden encontrar familias extensas donde aparte a los integrantes mencionados cohabitan con ellos un abuelo u otro familiar en la misma unidad doméstica. Cabe mencionar que se ha dado una lenta expansión en la construcción de casas en las orillas del

pueblo, esta situación ha ayudado a que las familias nucleares vayan teniendo su propia residencia aparte de sus demás familiares.

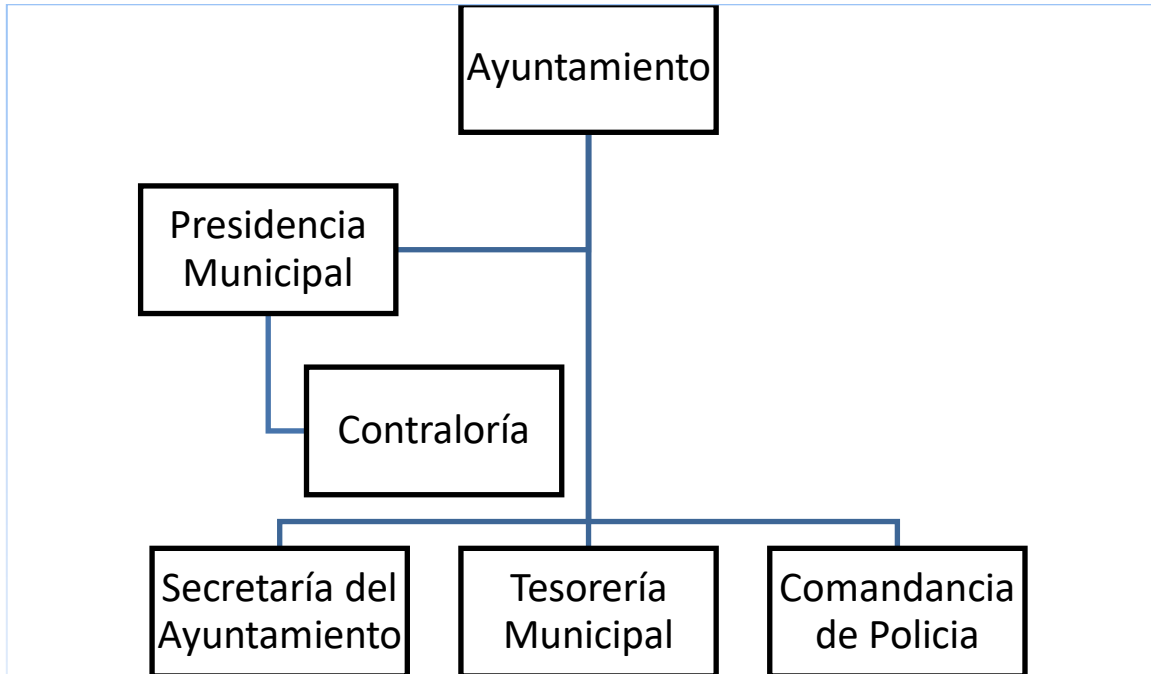
A pesar del aumento de construcción de casa en Cuauhtinchan, no hay una división por barrios del pueblo. La división de las calles es con base en dos ejes cardinales, uno es el eje norte- sur y el otro eje va de oriente a poniente, cabe mencionar que la gente considera que no hay una división por barrios, sin embargo en la aplicación de Google Maps la comunidad aparece dividida en dos secciones llamadas como primera y segunda sección, estas se mencionan de acuerdo a los puntos cardinales del poniente y oriente.

2.2.7 Organización política

La organización política municipal de Cuauhtinchan se basa en el marco jurídico que tiene una reglamentación municipal basada en un bando de policía y buen gobierno, un reglamento interior del ayuntamiento; la administración gubernativa está organizada jerárquicamente por el ayuntamiento, la presidencia municipal y la comandancia de policía. Los integrantes de la estructura de gobierno están encabezados por el Presidente Municipal, la Secretaría del Ayuntamiento, la Tesorería Municipal y la Comandancia de Policía; seguidos por un Síndico, seis regidores de mayoría relativa y dos regidores de representación proporcional. El municipio cuenta con las comisiones de ecología, Derechos Humanos, obras públicas, salud, educación, hacienda, gobernación, industria y comercio.

Dentro de la regionalización política del Estado de Puebla, el municipio pertenece a la región socioeconómica V con cabecera en la ciudad de Puebla, al distrito local electoral 16 y al distrito federal electoral 7 ambos con cabecera distrital en Tepeaca; al distrito judicial 12 con sede en Tecali de Herrera, además pertenece a la Jurisdicción Sanitaria (SS) 09 con sede en el municipio de Tepexi de Rodríguez y a la corde (SEP) 09 con cabecera en Tepeaca (INEGI, 2010).

Estructura del gobierno municipal



Cuadro tomado de la Enciclopedia de los Municipios y Delegaciones de México (Puebla)

2.2.8. Religión

Finalmente, exponemos los aspectos básicos relativos a la religión. La religión en el municipio de Cuauhtinchan, está distribuida de la siguiente forma: Católica 8, 963 habitantes; protestantes y evangélicas 128 personas; bíblicas diferentes de evangélicas 75 personas; solamente una persona de “otras religiones”; 42 personas sin religión y 329 habitantes fueron ubicadas en la categoría de “no especificados” (INEGI, 2010). De acuerdo a dichos datos, se puede apreciar que la vida ritual predominante en Cuauhtinchan es la del culto católico, ésta sigue un calendario ritual fuertemente marcado por dos fiestas dedicadas una a su santo patrono y la otra a una imagen milagrosa de Jesucristo. Una de las posibles razones de que predomine el culto católico en la comunidad de estudio es por un lado que aún es la religión mayoritaria en el país, otro aspecto que cabe resaltar es que el culto católico al ser impuesto en la colonia a las comunidades indígenas, tiene cierta

flexibilidad para dar cabida a elementos religiosos de la cosmovisión mesoamericana dentro del culto, como se mostrara en los próximos capítulos el proceso de selección y sobrevivencia de elementos de la antigua religión mesoamericana en el culto a los santos católicos de Cuauhtinchan.

2.2.8.1. El ciclo festivo religioso

El catolicismo fue introducido por los frailes franciscanos durante la evangelización en el siglo XVI, suceso que dio como resultado el encuentro de dos religiones (la mesoamericana y el cristianismo) y por tanto de subsecuentes procesos de sincretismo, en el que los santos y deidades mesoamericanas fueron resignificados, así también gran cantidad de rituales y fiestas, conjunto de creencias y prácticas que a través de la historia han sido un motor muy importante de reproducción cultural, cohesión social y generadoras de identidad, ya que se trata de prácticas culturales endógenas, producto de las dos tradiciones religiosas, pero a final de cuentas nuevas, coloniales y propias. Por ello, es que en cada comunidad se encuentra un ciclo festivo propio, resultado de configuraciones locales, tal es el caso del decurso festivo comunal de Cuauhtinchan, el cual en términos generales es un complejo ritual agrícola.

El siguiente cuadro muestra la vida ritual de Cuauhtinchan durante el año, en él se muestra por mes, el santo o ceremonia religiosa que se conmemora y las actividades rituales de culto que se realizan. Tanto el miércoles de ceniza como la semana santa son fechas movibles debido a que pertenecen al ciclo que conmemora la pasión y muerte de Jesucristo, éste no tiene fechas fijas para su celebración, así, el miércoles de ceniza se conmemora dentro del mes de febrero y la Semana Santa puede conmemorarse entre finales de marzo o finales de abril. Uno de los factores de la movilidad en fechas de la Semana Santa radica en que el día sábado, en la noche se realiza la ceremonia que conmemora la resurrección de Jesús, un factor importante en la práctica ritual de este día es el hacer una fogata de la que se toma el fuego para encender un cirio monumental en tamaño que es conocido como cirio pascual; para esta ceremonia tiene que haber luna llena, así el

escenario ritual tiene un juego de luces entre el fuego de la fogata y el cielo iluminado por la luna. Estos factores mencionados requieren de adaptarse a las fases lunares para que el último ritual de la semana santa se realice como el canon marca.

Calendario festivo de Cuauhtinchan

Mes	Santo	Actividades de culto.
Enero		
1-4	Divino Redentor	Misas, peregrinaciones y una procesión
6	Día de reyes	Misa conmemorativa.
Febrero		
2	Día de la Candelaria	Misa alusiva a la presentación de Jesús de Nazaret en el templo cuando era niño; se visten a los "niños dios" y se llevan a misa para bendecirlos.
Fecha movable	Miércoles de ceniza	Misa para bendecir la ceniza que se ponen los fieles en la frente como señal de recogimiento y preparación para Semana Santa.
Fecha movable	Domingo de Ramos	Procesión con palmas que terminan en una misa que conmemora la entrada de Jesús a Jerusalén.
	Jueves santo.	Misa alusiva al lavado de pies que Jesús hizo a sus discípulos e institución de la eucaristía.
	Viernes santo	Procesión de viacrucis, celebración de las siete palabras de Jesús en la crucifixión y adoración de la cruz.
	Sábado santo	Misa de resurrección de Jesucristo.
Mayo		
3	Día de la Santa Cruz	Misa
	Mes de la Virgen María	Rosarios diarios.
Junio		
24	Santo patrono San Juan Bautista	Misa dedicada a la advocación de San Juan, se ofrece el sacramento de confirmación y primera comunión
Octubre		
4	San Francisco de Asís	Misa dedicada al santo
28-31	Día de muertos	Elaboración de ofrendas dedicadas por días a los muertos en las

		categorías de niños, ahogados y accidentados
Noviembre		
1-2	Todos santos y los fieles difuntos.	Adorno de las tumbas de los difuntos en el panteón, misa y levantamiento de las ofrendas en las casas.
Diciembre.		
8	Día de la Purísima Concepción.	Misa dedicada a la concepción de María.
11-12	Día de la Virgen de Guadalupe	Misa y mañanitas por la noche del día 11, misa el día 12
16-24	Posadas navideñas	Celebración con rosarios diarios.
24	Noche buena	Misa de celebración del nacimiento de Jesús, conocida como acostada del niño.
25	Navidad	Misa dedicada al nacimiento del niño dios.
31	Fin de año	Misa dedicada para el fin de año y la bendición de las veladoras correspondientes una por mes del año.

Cuadro elaborado por el autor de esta investigación.

De las fechas mencionadas en el cuadro anterior se puede apreciar que por importancia según el canon religioso católico, sería la Semana Santa el momento de mayor relevancia ritual de restricción y ayuno más, sin embargo, para las comunidades campesinas mexicanas el momento de mayor importancia ritual es la fiesta del santo patrono, en ésta, hay una combinación de actividades sagradas con prácticas lúdicas y profanas, dando como resultado una festividad religiosa popular. En estas festividades cada comunidad se sale de los cánones festivos y solemnes del discurso religioso oficial para dar impulso a un santo que por lo común es el patrono de la comunidad y al cual se le derrocha en festejos; en éstas festividades los especialistas religiosos católicos (los sacerdotes) son sólo oficiantes de ceremonias, pero sí se benefician de la derrama económica que son depositadas a través de las llamadas “limosnas” que los creyentes ofrecen en los diferentes momentos ceremoniales. Las festividades son organizadas por el sistema de cargos de la comunidad, la cual asume el gasto de los elementos decorativos del recinto religioso, del santo y otros gastos.

Del calendario festivo expuesto, más adelante se mencionarán de forma general las dos festividades populares más importantes de Cuauhtinchan y que son la del 24 de junio cuando se celebra al santo patrono San Juan Bautista; y la del Divino Redentor –es una imagen que representa a Jesucristo crucificado- a quien se venera del 1 al 4 de enero. Ésta última celebración comprende varios días festivos, una diversidad y mayor número de actividades, así como una significativa presencia de gente que proviene de comunidades vecinas y de sitios lejanos y que cada año está en aumento. Aunado a lo anterior, está la fama en aumento de lo milagrosa que es la imagen del Divino Redentor.

2.2.8.2. El sistema de cargos en Cuauhtinchan

El sistema de cargos es una instancia sociorreligiosa, cuya función principal es organizar las fiestas dedicadas a los santos y el cuidado de las imágenes e iglesias. Se trata de un sistema jerárquico constituido por varios cargos, siendo el más importante el de mayordomo, quien es la cabeza de la organización. En términos generales la mayoría de autores sobre el tema, mencionan que se trata de una organización local, que promueve la integración social, la reproducción cultural y la defensa de intereses comunes (Gámez, 2012: 169). La participación en el sistema de cargos o mayordomía, generalmente conlleva a generar prestigio y reconocimiento social a sus integrantes. En Cuauhtinchan, las personas que ocupan un cargo dentro de la mayordomía, una vez concluida su responsabilidad, pueden aspirar a ocupar la presidencia del municipio estando afiliado a un partido político, a partir de la elección popular por el sistema de votos, controlado por el Instituto Nacional Electoral, el cual legitima el triunfo de algún candidato; de hecho existe una especie de competencia basada en la comunidad perteneciente al municipio que gana las elecciones, ya que el nuevo presidente municipal invitará a formar parte de su administración en la mayoría a personas de su pueblo, lo ideal es que quienes gobiernen sean de la cabecera municipal, es decir de Cuauhtinchan, pero no siempre sucede así.

Para la elección de los cargos religiosos se forman comités encargados de organizar la fiesta del santo que les corresponda atender, pagar las vestimentas de

estos y enflorar el templo para las ceremonias religiosas. Los cargos duran en función tres años, la selección de los integrantes que formaran el nuevo comité o mayordomía se hace primero de forma interna entre los integrantes del comité vigente, quienes buscarán a los posibles candidatos para que los sustituyan, acto seguido es invitar a las personas seleccionadas a formar parte de la nueva mayordomía, sin embargo el cambio depende de que acepten los invitados, en caso de que no se complete el número de integrantes tendrán que continuar con las responsabilidades del cargo mínimo un año más. La gente comenta que cada vez es más difícil conseguir quien quiera aceptar este tipo de servicio debido al nivel de responsabilidad y a los gastos que una comisión de este tipo implica, aunque en algunos casos se pueden pedir cooperaciones aun así requiere de tiempo que se dedique para llevar a cabo la colecta.

CAPÍTULO III

COSMOVISIÓN SOBRE LA NATURALEZA EN CUAUHTINCHAN

En este capítulo, abordaremos algunos aspectos sobre la cosmovisión de los habitantes de Cuauhtinchan, en particular sobre los cerros, a los cuales se les considera como uno de los ejes centrales de la cosmovisión mesoamericana, puesto que se trata de un símbolo polisémico, a partir del cual se pueden entender otra serie de creencias relativas a algunos seres y entidades que habitan en el medio natural y otros tópicos de la cosmovisión de los pueblos indígenas y campesinos (Gámez, 2013).

Según ha demostrado Broda (1996), históricamente y producto de la herencia mesoamericana, el cerro ha ocupado un lugar preponderante en la cosmovisión, ritualidad y representación del espacio de las culturas indígenas y campesinas de México. Alicia Barabas (2003: 30) lo denomina como un complejo-cerro debido a la diversidad de significados que tiene en la cosmovisión de los pueblos mesoamericanos (Gámez, 2009: 84). El cual representa a la tierra, fuente de agua, el contenedor de los alimentos, el generador de la vida, lugar de los ancestros, eje cósmico; sitio liminal de transición entre los mundos, punto de ascenso y ocaso de los astros, refugio de la flora y de la fauna, morada de los muertos, casa del dios patrono y por último fuente de poder y autoridad (Broda, 2001: 323; Barabas, 2003: 69; López Austin y López Luján, 2009: 93, en Gámez, 2015: 115). El cerro es también símbolo emblemático del pueblo, condensador de los ancestros tutelares, los nahuales y los santos patronos protectores, fundadores y defensores del territorio. Aspectos que han estado presentes en la cultura de casi todos los grupos étnicos del país, en muchos se han manifestado en las prácticas rituales y en la tradición oral y, en otros han subsistido reinterpretados con los santos y la iglesia (Barabas, 2003: 30, en Gámez, 2015: 117).

El presente capítulo versa sobre un análisis de carácter etnohistórico (nos apoyamos tanto en datos provenientes de la arqueoastronomía, la arqueología, la historia y la iconografía) y etnográfico (información obtenida a través del trabajo de

campo en la comunidad) sobre la cosmovisión de los cerros en Cuauhtinchan y su articulación con otro tipo de creencias como la serpiente, y otros tópicos como el convento, el patrón de asentamiento del pueblo, la refundación, las cuevas, barrancas, etc. Si bien esta investigación está centrada en la cosmovisión en torno al santo local llamado el “Divino Redentor”, se considera necesario realizar un análisis general de las concepciones que se tienen en Cuauhtinchan sobre el entorno natural y seres con poderes sobrenaturales o demoniacos como es el caso del Tentzo¹⁵, para dar muestra de que entre los habitantes de la comunidad en estudio, existe una reproducción de la cosmovisión mesoamericana que se expresa en diversas manifestaciones culturales, así mismo se trata de mostrar evidencias de la articulación de diversas entidades y sus posibles reinterpretaciones, muchas de estas surgidas durante la Colonia Española, periodo en que se produjo la evangelización cristiana y la llegada de los santos, cristos y vírgenes, los cuales fueron revestidos con atributos de las deidades mesoamericanas y viceversa (Gámez, 2013).

En este capítulo, como mencionamos, se exponen también una serie de evidencias etnográficas, que muestran la concepción que en Cuauhtinchan existe sobre la serpiente y su relación con los cerros. Las personas hablan principalmente de dos entidades, cada una con sus propias características, tal es el caso de la imagen del Divino Redentor y la serpiente, ser mítico que está presente en las creencias de los habitantes de la comunidad. Ambas entidades tienen una relación muy estrecha con el entorno natural, y en particular, con los cerros. Sobre estos se han producido una diversidad de creencias e ideas que todas juntas y articuladas, refieren a varios elementos de la historia y la cultura de la comunidad y de la región, identificando, principalmente los aspectos que tienen que ver con la cultura prehispánica y la cosmovisión mesoamericana.

¹⁵ La cordillera del Tentzo posee una carga de atributos considerados malignos que le dan popularidad en la región donde se ubica y en donde se encuentra Cuauhtinchan, por este motivo se considera incorporar en este capítulo un apartado referente a este ser ya que en la tradición oral de la comunidad estudiada aparece mencionado este ser maligno que está comprometido con la configuración de los cerros de la cordillera Amozoc-Tepeaca.

La cosmovisión de Cuauhtinchan tiene su raíz en la tradición mesoamericana, misma que se expresa de manera reiterativa en diferentes momentos de la vida cotidiana y de los tiempos extraordinarios del grupo. Los habitantes expresan a través de narraciones y prácticas cotidianas manifestaciones culturales que remiten al pasado y que son transmitidas por medio del lenguaje y de las acciones, de generación en generación, mismas que refieren a hechos en donde se afirma una significación compartida (Vansina, 1967 y Mills, 2000).

Las montañas y los cerros han sido un tema fundamental de la cosmovisión mesoamericana ya que desde los olmecas -considerados la cultura madre mesoamericana- aparecen los primeros desarrollos simbólicos del eje cósmico con los cuatro puntos cardinales entendidos como los rumbos del universo junto con la iconografía del monte y la cueva; dichas representaciones se consolidan, en el horizonte clásico, con los mayas y muchas de estas concepciones han tenido la capacidad de permanecer e, incluso, varios de sus elementos se han fusionado con la religión cristiana (López Austin y López Luján, 2009: 167-169).

El cerro es la parte central del eje cósmico (López Austin y López Luján, 2009:170) es la parte más profunda, es el lugar de la muerte y sobre él descansa la cueva que es el depósito de las aguas, las semillas-corazones y las fuerzas vitales de la regeneración; esta bodega interna se comunica al exterior por medio de la boca de la cueva. El monte es gobernado por un ser divino que es el dueño, éste simboliza el eje del mundo y su contenido, pero es concebido con las cualidades que el hombre le atribuye a los dioses; para llevar a cabo las tareas que tiene que realizar el dueño, es ayudado por seres divinos menores que adoptan formas de animales en especial de serpientes. En resumen, son cuatro los elementos asociados al cerro: el propio cerro, el dueño, el o los ayudantes del dueño y la cueva.

3.1. Cosmovisión sobre los cerros

En Mesoamérica existe un complejo pensamiento alusivo a divinidades que habitan en el interior de los cerros, Johanna Broda con su ya clásico texto titulado “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros” (1991) da una amplia muestra de esta práctica religiosa ejercida por los aztecas; de

la cual, en la actualidad diversas comunidades indígenas continúan expresando esta concepción sobre los seres que habitan los cerros en variadas prácticas culturales de contenido mesoamericano.

La forma en que eran conocidos en general los dioses de los cerros, era con el nombre de Tlaloques, el cual es el desdoblamiento del dios Tlaloc, ya que éstos en la cosmovisión azteca (que es la que está documentada por haber padecido la conquista española) eran considerados como seres pequeños que producían la tormenta y la lluvia, eran los servidores del dios Tlaloc (Broda, 1991:466). Los dioses de los cerros, llamados anteriormente dioses patronos, tenían un fuerte vínculo con las deidades acuáticas vinculadas con el temporal de cosecha, su importancia radica en que por medio de ellos las comunidades mesoamericanas entraban en contacto con los seres acuáticos en forma personalizada, ya que dichos dioses locales eran adorados en los cerros del entorno natural aledaños a la comunidad. Sahagún hace referencia a la situación mencionada al decir que:

Todos los montes eminentes, especialmente donde se arman nublados para llover, imaginaban que eran dioses, y a cada uno de ellos hacían su imagen según la imaginación que tenían de ellos...[estos] muchos dioses imaginarios a los cuales todos llamaban Tlaloques (Lib. I, Cap. XXI, 1999: 49).

Los Tlaloques jugaban el papel de señores de los cerros y de la lluvia, vivían en lo alto de las montañas, se vinculaban con la agricultura y eran considerados los dueños originales del maíz y de los demás alimentos; además, se creía que el maíz y las demás plantas comestibles junto con las riquezas en general, eran guardadas en cuevas dentro de los cerros (Broda, 1991: 471), de tal forma que los Tlaloque eran los antiguos patronos de todos los sustentos y del pueblo que los necesitaba.

El culto a los cerros fue una práctica recurrente en el altiplano central mesoamericano, estas formaciones naturales se sacralizaron como referentes geográficos, marcadores de horizonte y como residencia de los dioses proveedores de la lluvia y la fertilidad para la actividad agrícola. Broda en su artículo ya citado, desarrolla los lineamientos sobre el culto a los cerros en Mesoamérica con la vinculación a las condiciones naturales del medio ambiente y elementos de

cosmovisión, el calendario y el culto (Broda, 1991: 464), todo esto basado, como ya se dijo, para el caso de la sociedad azteca.

Una característica importante para el culto de los cerros en Mesoamérica, es la constitución del territorio accidentado con cadenas montañosas y valles. En las cumbres de las montañas se forman las nubes portadoras de la lluvia, un factor contrastante son las cuevas, que conducen al interior de la tierra. Estas formaciones naturales fueron la inspiración para realizar el culto a los elementos naturales de los cerros y su contraparte, la cueva. Así, para el caso azteca, el dios Tlaloc fue importante no sólo por ser el dios de la lluvia, sino también por ser dios de los cerros; esto debido a que la lluvia procede de estas formaciones naturales ya que en sus cumbres se engendran las nubes, de esta forma, las montañas eran sagradas y se concebían como deidades de la lluvia (Broda, 1991: 466 y 470-471).

Bajo los lineamientos teóricos de Broda, Lorente y Fernández (2011: 41) apunta que los cerros constituían una suerte de reservorios que acumulaban el agua en la estación seca para liberarla en la húmeda, destaca que a los cerros se les llamaba *altépetl* que significa “monte lleno de agua”, éstos eran representados iconográficamente con fauces de serpiente y una cueva en su base, siendo las cuevas la entrada al mundo subterráneo sumergido en el agua.

Esta primera concepción sobre los cerros en Mesoamérica tiene su justificación en el pensamiento mítico de origen, del cual, es necesario destacar que las sociedades mesoamericanas creían que el ser humano y el resto de los seres estaba formado por varias entidades anímicas, de las cuales Tamoanchan y Tlalocan se relacionan con su gestación o con su destino final, según esto, dichas esencias o sustancias habían penetrado en todos los seres mundanos en el tiempo de la creación. Esta sustancia divina descansa en una diosa primigenia de tipo acuática, caótica y monstruosa, la sustancia nació de un proceso de transformaciones que dividió originalmente a la diosa primaria en dos partes opuestas y complementarias, la tierra y el cielo; su naturaleza femenina se conservó en la parte inferior del cosmos y la parte superior adquirió características masculinas, la separación de las partes de la diosa fue mantenida con postes o árboles que impidieron su recomposición (López, 1994:16-17).

Atendiendo el origen de los seres a partir de sustancias divinas, queda creada la superficie terrestre dividida en cruz, en cuatro partes y un centro, en cada uno de los extremos del plano horizontal se erguía un soporte al cielo representados como árboles sagrados o como los Tlaloc que enviaban las lluvias desde los confines de la tierra; creados la tierra y el cielo a partir del cuerpo de la diosa, los cuatro postes se convirtieron en los caminos de los dioses, por los troncos huecos correrían y se encontrarían las esencias divinas opuestas que eran los flujos de las dos mitades del cuerpo de la diosa. El sentido que tenían los cuatro árboles o esquinas del mundo es ser vías de comunicación, lo cual hizo que se les concibiera como formados por dos pares de bandas helicoidales de naturaleza opuesta (una cálida y otra fría) pero en constante movimiento representadas como el malinalli (López, 1994: 19, 2004: 66-67). La naturaleza cálida fue llamada Tamoanchan y la fría Tlalocan, estos son sitios de niebla, se revelan como partes fundamentales de un proceso cósmico de circulación de las fuerzas divinas que eran necesarias para dar movimiento y continuidad a los seres del mundo del hombre, esta dinámica se entendía como un árbol cósmico en que estas entidades descansaban dentro del tronco y en las raíces, coincidiendo con la superficie de la tierra donde descansan el tronco y el follaje y el subsuelo donde están las raíces; este árbol funciona como el centro del universo armonizado con cuatro postes o árboles que representaban las esquinas del mundo o los cuatro puntos cardinales.

El proceso de la creación del mundo hizo que los dioses quedaran dentro de los nuevos seres mundanos o que se ocultaran en encierros subterráneos, de esta forma los dioses que poblaron el mundo del hombre quedaron envueltos en la materia mundana o cubiertos por la dura cáscara de los cerros. El acto sexual aprisionó a los dioses transgresores con una cubierta dura que los mantiene sumergidos en el devenir, es decir, que el sexo, al contagiarlos de muerte, los hizo circular en el tiempo quedando atados a los ciclos temporales (López, 1994: 169).

El tema referente a los cerros es muy vasto, y se puede analizar desde diferentes perspectivas. López Austin (2004), por ejemplo, al hablar sobre le calpulli destaca el aspecto político e identitario de la formación de los pueblos y se puede apreciar el valor simbólico-religioso que los cerros cumplían. En esta perspectiva, la

fuerza cohesiva del calpulli o pueblo residía en el calpultéotl o dios tutelar, este se enlazaba míticamente con su pueblo. Toda la existencia de la comunidad dependía de su acción protectora, su fuerza radicaba en el bulto mortuario que era una especie de herencia de su dios, que sólo podían portar y tocar los sacerdotes; al fundarse el pueblo, el bulto mortuario iba a habitar a un monte próximo de la nueva comunidad; desde ahí actuaba como dios pluvial que proporcionaba las aguas a su pueblo, en la medida en que se mantenían las buenas relaciones a través del culto (López Austin, 2004: 77-78).

Las ideas en torno a un dios patrono, tienen su origen en la concepción mítica de un sitio de origen, en un lugar mítico sagrado. López Austin (Ibíd., 270) comenta que:

Fue necesario explicar a través de mitos el porqué de la pluralidad de grupos humanos que habitaban el mundo, de sus diferentes lenguas y de la protección que cada uno de ellos creía recibir de un dios tutelar. Se concebía a los primeros hombres de cada grupo viviendo en forma latente dentro de cavernas que hacían las veces de vientres maternos. El sitio mítico donde estos primeros padres esperaban surgir a la luz recibía el nombre de Chicomoztoc “lugar de las siete cuevas” que era el sitio donde el navajón de Citlallatónac y Citlalicue se había roto para dar origen a los 1600 dioses. Cada uno de los siete vientres de la montaña sagrada daría oportunamente origen a un pueblo, que saldría gracias a la intervención de su patrono.

Estos dioses patronos se pueden ver como los dueños de los cerros donde residen, desde esta óptica, pueden tener funciones diversas como ser el señor de la lluvia, del rayo y del trueno, productor de la vegetación y protector de la agricultura; ser dueño de los animales, protector de los peces y las bestias del monte y, por último, como dios patrono de los pueblos y su relación con el monte de origen de donde salieron los pueblos en partos de siete en siete, llamando a este como el “lugar de las siete cuevas” (López Austin y López Luján, 2009: 79-80).

Dentro de la cosmovisión en torno a los cerros la cueva juega un papel importante, ya que son parte de un mismo entorno natural, el cerro visible por el horizonte, al ser la parte superior de este entorno, son una especie de vasos que contienen las aguas subterráneas que llenaban el espacio debajo de la tierra, así, las cuevas son la entrada a este reino subterráneo sumergido en el agua, siendo consideradas los lugares de origen o entradas a las entrañas de la tierra (Broda y

Maldonado, 1997: 191), también se consideraban a las cuevas como la entrada al útero de la tierra, es así como el cerros y cuevas eran la entrada al Tlalocan, reino subterráneo sumergido en el agua repleto de riquezas (Broda y Robles, 2004: 280).

López Austin y López Luján (2009: 93-149) tipifican las funciones del monte sagrado, es decir los usos simbólicos que el cerro tiene en Mesoamérica, inician considerándolo *eje cósmico*, es decir el centro de las fuerzas opuestas y complementarias siendo el axis mundi, otro simbolismo es la de ser *punto de ascenso y ocaso de los astros*, vista esta dualidad como entradas, serian una superior con características astrales y otra inferior de características acuáticas; también funciona como *bodega subterránea de la riqueza* ya que los cerros eran concebidos como la cubierta protectora de la riqueza del mundo subterráneo; puede ser el *refugio de la flora y de la fauna frente a los abusos de los hombres*, aquí el dueño del cerro regula la caza y la pesca, es ahí donde los animales se refugian cuando están heridos; como punto de origen el cerro es la *casa del dios patrono*, así, cada pueblo sale del vientre montañoso de la tierra y con el auxilio de su dios patrono emprenden una penosa travesía en busca de la tierra prometida donde al llegar se aloja al dios protector en un monte aledaño; pero no sólo es la casa del dios patrono, también es el *lugar de origen de los hombres* ya que es el generador de la vida al ser el deposito universal de todas las criaturas que esperan su existencia terrena. El cerro es *fuerza del orden social, el poder y la autoridad* ya que es el sitio donde se le otorga a los hombres el derecho sobre la tierra y sus recursos, así el dueño del cerro vigila el cumplimiento de las normas del grupo premiándolo o castigándolo con la entrega o retención de los bienes que guarda en su bodega. Por último, es *la morada de los muertos*, en la parte inferior del cerro, la cueva es simbólicamente útero y vagina así son bocas que tragan las almas de los muertos, siendo entradas al inframundo del cual el hombre una vez emergió y al cual retornara después de un corto recorrido por la superficie de la tierra.

De la información que contienen las breves anotaciones expuestas sobre la cosmovisión de los cerros en Mesoamérica, se han realizado investigaciones etnográficas en las que se da evidencia de la continuidad de esta cosmovisión entre comunidades campesinas contemporáneas, una de las mejores portadoras de esta

información es Johanna Broda (2001: 172), quien empezó a dar cuenta de evidencias etnográficas recolectadas entre los nahuas de Guerrero relativas al festejo de la Santa Cruz, apunta que los ritos más importantes de esta fiesta se realizan en la cúspide de los cerros cercanos a las comunidades¹⁶.

3.1.1. El Cerro como centro del universo (Eje cósmico)

El cerro como formación natural es un elemento que las sociedades humanas se han apropiado como parte de sus concepciones del espacio, el tiempo y la naturaleza como un arquetipo cultural. Eliade (1998: 29-32) explica que cuando una sociedad se instala en un territorio lo consagra y compromete, así, el asentamiento funciona como una réplica del universo habitado por los dioses. La comunicación entre el espacio ocupado por los humanos y el habitado por los dioses, se expresa con la imagen de una columna universal llamada axis mundi, es decir, centro del universo, dicha columna une y sostiene al cielo con la tierra y su base se encuentra hundida en el mundo de abajo y la totalidad del mundo habitable se extiende alrededor de ella, las formas comunes en que se representa el axis mundi es en forma de pilar, montaña o árbol.

Las nociones relativas al axis mundi las identifica Florescano (1999: 80-81) en los asentamientos olmecas, éstos son denominados como la cultura madre por ser los fundadores de las primeras ciudades y el primer estado mesoamericano. En sus centros ceremoniales plasmaron la visión del origen del cosmos, en el corazón de éstos, levantaron una réplica de la primera montaña que surgió de las aguas primordiales el día inaugural. Esta colina primordial fue llamada por los nahuas Tonacatepetl, es decir, el cerro de los mantenimientos que fue el símbolo del

¹⁶ Con este texto Broda abre un espacio dedicado específicamente al estudio etnográfico de la ritualidad entorno a los cerros, el seguimiento del tema se presenta en dos textos dedicados a esta temática en la que la autora junto con otros investigadores de alto nivel reúnen y editan trabajos de diversos especialistas que abordan la temática en cuestión, el primer texto es el de Graniceros coordinado con Beatriz Albores y publicado en 1997, el texto está enfocado en datos etnográficos relativos a especialistas rituales indígenas que controlan la meteorología; el otro texto titulado La Montaña en el paisaje ritual lo coordina junto con Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero, publicado en 2001, el texto aborda tres temáticas específicas sobre el culto a los cerros en Mesoamérica: los volcanes, el paisaje ritual destacando la arqueoastronomía de algunos cerros y las montañas sagradas entre grupos étnicos donde se da importancia a la actividad ritual en diferentes cerros.

surgimiento de la tierra y de los tres niveles del cosmos: el cielo, la superficie terrestre y el inframundo. La primera montaña verdadera fue también símbolo de la fertilidad, era la tierra que guardaba en su interior las semillas nutricias y las aguas fertilizadoras que alimentaron a los primeros humanos.

Por lo anterior, esta primera montaña verdadera fue el axis mundi del centro urbano mesoamericano, expresado en la construcción de pirámides que señalaban que la ciudad se había asentado en un lugar privilegiado del cosmos, vinculada con sus tres niveles verticales y los cuatro rumbos del espacio horizontal, éste se concebía como un árbol o una montaña que conectaba los niveles del cosmos y unía el mundo de los humanos con el mundo sobrenatural. En las ciudades mesoamericanas, es común encontrar como construcción central de dichos recintos a pirámides que al frente tienen un pequeño basamento rectangular, ambos se encuentran al centro de un patio hundido a los que Florescano (1998: 15; 1999: 82) les atribuye los simbolismos ya mencionados, además de ser el estanque donde reposaban las aguas primordiales y la pirámide como la representación alusiva a la montaña primordial.

3.1.2. Concepción del cerro como axis mundi en Cuauhtinchan

En el capítulo primero de esta investigación, se destacó que entre varias etnias la concepción de los cuatro rumbos cardinales está simbolizado en la traza del pueblo; para el caso de Cuauhtinchan, la traza del pueblo pareciera detenida en el tiempo, ya que no ha cambiado si uno toma como referencia el mapa de Cuauhtinchan del año 1705. En efecto, actualmente la traza de los cuatro puntos cardinales en la comunidad de estudio, ha sufrido leves alteraciones, como la extensión de las calles así como el aumento de predios construidos o que algunas viviendas tienen dos niveles de construcción; pero en términos generales, el paisaje urbano sigue mostrando lo descrito anteriormente, además del contraste que ofrece el convento franciscano. Cabe señalar que Cuauhtinchan no está dividido en barrios, Don Pedro al respecto comenta que “es mejor vivir en forma de comunidad, ya que seccionar al pueblo en barrios sería un principio de división”.

Sin embargo, la división a partir de los cuatro rumbos cardinales, es decir las nociones del axis mundi, se encuentran en Cuauhtinchan expresadas en su convento que perteneció a la orden religiosa de los franciscanos el cual fue construido en el siglo XVI, y como ya se dijo, dicha edificación tiene una orientación astronómica que le permite marcar el inicio de los equinoccios tanto de primavera como de otoño con la entrada de la luz solar por su puerta haciendo un juego de luces que iluminan el altar del recinto religioso.

El convento se construyó con una orientación paralela a la serranía Amozoc-Tepeaca que es el asentamiento original y prehispánico de Cuauhtinchan, así, ambos están ubicados sobre una línea imaginaria equinoccial que es marcada por los volcanes Pico de Orizaba en el oriente y Popocatepetl en el poniente; ambas montañas delimitan visualmente el Valle Central de Puebla; esta línea imaginaria equinoccial tiene la peculiaridad de que el sol se encuentra sobre las cumbres de los volcanes en los días de los equinoccios debido a que entre el Pico de Orizaba y el Popocatepetl se da un alineamiento natural debido a que ambos volcanes están en el paralelo 19° latitud norte¹⁷, por lo que se puede deducir que este alineamiento natural pudo inspirar la práctica de ubicar sitios de culto en puntos donde se observara salir al sol en fechas significativas (Morante, 2001: 56-57).

Además de lo anterior y como parte del paisaje volcánico del Valle de Puebla-Tlaxcala, está la montaña de la Malinche y la cordillera del Tentzo, ambas formaciones montañosas se caracterizan por tener una fuerte mitología en su entorno que las relaciona entre sí, aspecto que se tocará más adelante, además de formar una línea imaginaria que las coloca a la primera en el norte y al segundo en el sur. De esta manera, Cuauhtinchan está ubicado en la intersección de una cruz hecha por dos líneas astronómicas imaginarias que marcan los cuatro puntos cardinales y en donde el centro, el axis mundi, es precisamente Cuauhtinchan. Este tipo de orientaciones donde se combinan montañas y elementos astronómicos fue de uso común en Mesoamérica para crear espacios para el ritual debido a que:

¹⁷ Cuauhtinchan se encuentra ubicado entre los paralelos 18° y 19° latitud norte, quedando sobre la línea equinoccial de los Volcanes mencionados.

[...] las culturas mesoamericanas recurrieron a la observación del espacio celeste buscando cuerpos y configuraciones que pudieran servir de guía para el establecimiento y la orientación de edificios o asentamientos enteros. Una vez que el orden cósmico era aprendido abstractamente por el hombre mesoamericano, la creación del movimiento de los astros en la geografía terrestre traía consigo el establecimiento de espacios y construcciones que armonizaban con él. Esto derivó en la “geografía sagrada”, es decir, espacios sobre la tierra relacionados con el movimiento y el orden de los cuerpos celestes divinizados por la cosmogonía indígena (Tucker, 2001: 78).

Al respecto de la referencia anterior, en el interior del convento hay un elemento decorativo que pareciera tener un mensaje simbólico inmerso en él; dicho elemento decorativo se compone de un conjunto de círculos pintados en la bóveda en grupos de cinco en cada sección, estos tienen la peculiaridad de estar distribuidos uno en el centro y cuatro siguiendo el orden de los puntos cardinales, además de estar pintados en tonos de color amarillo y anaranjado delineados en color negro dándoles un atributo solar, de esta manera, la forma en que se aprecian es la de un quincunce o axis mundi en lo alto, decorado con colores que evocan los atributos solares y remarcan que el terreno donde se encuentra la edificación religiosa y la comunidad son el centro del universo, rodeados por montañas a sus cuatro puntos cardinales.¹⁸

El orientar asentamientos humanos con base en los puntos cardinales y montañas, fue como ya se hizo notar, una práctica común entre las sociedades mesoamericanas que continuó practicándose en la época colonial, como fue el caso de Cuauhtinchan, en el cual se siguió el patrón de asentamiento indígena para el poblado congregado por los españoles, sin embargo, esta práctica cultural continua vigente entre las comunidades indígenas contemporáneas, en donde muchas de ellas expresan en su cosmovisión, la concepción divinizada de los cuatro puntos cardinales. Es muy probable que Cuauhtinchan no necesitara que se dividiera en barrios, ya que el paisaje y las montañas marcaban de alguna forma esa división; pero por otro lado, también se puede interpretar que la ausencia de división barrial, en la etapa colonial, funcionó como una expresión de resistencia al dominio español,

¹⁸ Para confrontar el planteamiento se puede ver a Guiteras (1965) y Vogt (1979) para los tzotziles; Ichon (1990) para los totonacos, y Galinier (1990) para los otomíes.

ya que, los habitantes de Cuauhtinchan se tuvieron que congregarse por la fuerza y ello fue utilizado como una reafirmación de que sus antepasados guerreros fundaron la sede de su señorío como el centro, sin barrios. Dicha interpretación se relaciona con el comentario mencionado de Don Pedro el cual señalaba que la división de la comunidad en barrios sería señal de desunión, quizá sea una proyección inconsciente que impide dividir el corazón del señorío antiguo.

Como muestra de lo expuesto líneas arriba, el libro de los guardianes y gobernadores de Cuauhtinchan registró como se dio la congregación de la comunidad según los habitantes indígenas del siglo XVI:

1555, año once acatl.

Se cambió de sitio al pueblo de Cuauhtinchan, la casa antigua se quedó sola, el guardián Fray Juan de Alameda inició la construcción del canal que viene de Atzontli, aunque antes ya se había traído agua, poco antes que nos bajarán.

1559, año dos acatl.

De los macehuales nadie quiere venir al nuevo sitio, por autorización del guardián Fray Francisco de Mendieta, a quienes no quieran venir les fueron quemadas sus casas y techos destruidos (Medina, 1995: 47).

En la cita anterior se hace referencia a que en la época colonial a los habitantes se les obliga a habitar un sitio distinto al original por convenir a los intereses de las autoridades españolas. Pero también se tiene información de que la población indígena vivía dispersa, como se muestra en las ordenanzas de Cuauhtinchan emitidas en el año de 1559:

Y también para que en verdad y para que bien se muestre el cristianismo de los que ahí habitan, ordenó que todos los residentes ahí en Cuauhtinchan se reúnan en la traza del pueblo, se asienten y formen su pueblo junto al templo.

Estarán agrupados en veintenas para que aprendan bien la doctrina cristiana y para que puedan recibir y alcanzar los sacramentos que da la Santa Iglesia.

Y para que esto se haga correctamente, cuatro regidores tendrán cuidado de señalar y medir el solar correspondiente a cada uno de los que ahí construyan su casa.

También ordenó a todos los habitantes de Cuauhtinchan que se reúnan, que formen su pueblo allí donde apruebe el corregidor y el guardián. Harán sus casas, se las construirán de azotea.

Y si alguien, por causa de la congregación del pueblo o por causa del trabajo en las obras públicas, huye, será traído del sitio al que huyó y lo pondrán en la cárcel, un mes ahí estará (Reyes b, 1998: 181-215).

En relación a las referencias anteriores, vale la pena confrontar las dos versiones que hablan del mismo hecho histórico donde, por un lado, el relato del vencedor es condescendiente y benévolo con los indígenas y, por el otro, el relato del vencido denuncia los actos coercitivos ejercidos por quien los somete. Estas evidencias invitan a reflexionar un poco por qué Cuauhtinchan no fue dividido en barrios, aunque quizá la respuesta inmediata sea que siempre ha sido una comunidad muy pequeña.

3.1.3. El cerro, sitio de fundación del pueblo

Las sociedades mesoamericanas desarrollaron una concepción del espacio que dio como resultado una compleja simbolización del paisaje producto de la visualización del entorno geográfico donde se asentaron diversas comunidades tanto prehispánicas como coloniales, esto derivó, según Bernal y García (2006: 62)¹⁹, en la selección de un valle delimitado por sierras y cañadas que cerraban el campo visual sobre el horizonte; este circuito orográfico facilitaba las observaciones astronómicas y los movimientos del Sol con el fin de organizar las actividades religiosas y agrícolas del año. Cada poblado estaba organizado socialmente en lo que se llamó altepetl, palabra compuesta por las voces in atl (el agua) in tepetl (la montaña) que se puede traducir como montaña o cerro con agua. Según los mitos cosmogónicos de creación mesoamericanos, narran la aparición de la colina primordial en cuyo interior se encontraban el alimento esencial (el maíz) y las aguas germinales; según este argumento, se puede deducir que dentro de la tradición campesina mesoamericana el lugar donde se producen los alimentos es el mismo donde se teje la vida colectiva y donde radica la autoridad política (Florescano, 1996: 269).

En relación a las prácticas hechas en torno al altepetl, éstas se conectan con la fundación de un poblado en un nuevo asentamiento humano con representaciones míticas de salida de ciudades legendarias de la tribu fundadora,

¹⁹ Bernal y García (2006) proponen que de la combinación del espacio terrestre y el celeste que es controlado visualmente desde los centros de los poblados, se generó un modelo geométrico de organización espacial formado por un cuadrado dentro de un círculo que llamó “rinconada”.

de donde salió ya sea de forma real o figurada. Los nahuas en especial, debían cumplir con dos condiciones para obtener derechos legítimos sobre un nuevo territorio; primero debían salir de uno de los siete pétalos de la cueva de origen de Chicomoztoc, para después como segundo acto, emprender una peregrinación ya sea real o mítica hacia un destino incierto pero predeterminado para que al final del trayecto se llegara al sitio elegido que tenía la peculiaridad de ser parecido al sitio que se abandonaba al inicio de la migración (Bernal y García, 2006: 68).

El asunto descrito en el párrafo anterior, está documentado en la obra *Historia Tolteca Chichimeca*. Ahí se narra la salida del mítico Chicomoztoc de siete tribus entre las que estaba la tribu de los cuauhtinchantlacas, después de varias peripecias²⁰ llegan a Cuauhtinchan donde se establecerán en definitivo alojando el bulto mortuario con las reliquias de sus dioses patronos. Esta práctica, de alojar las reliquias del dios patrono, simbolizaba el nacimiento de los pueblos repitiendo el origen de su protector y la dependencia de los hombres hacia su dios. Un dato interesante que López Austin (1998: 53) señala en relación a lo expuesto, es la división del mundo en dos partes horizontales, de las cuales la parte superior simboliza la luz, el calor, la vida, lo masculino, el cielo, los cuales son representados por el águila y, la parte inferior, simbolizada por la tierra, el agua, la oscuridad, la muerte, el frío, lo femenino, están representados por el jaguar y la serpiente.

La fundación de Cuauhtinchan es representada en sus fuentes pictóricas coloniales, allí aparece la representación de la Serranía Amozoc-Tepeaca y, en ella, la formación del cerro partido, lugar geográfico donde en las faldas se ubica precisamente Cuauhtinchan; en dicho cerro se representa un águila posada en la cumbre, excepto en el mapa numero dos donde el águila aparece de frente a un jaguar. Yoneda (2008: 19) determina que el establecimiento final de los chichimecas es en la Sierra Amozoc-Tepeaca, de la misma manera que Medina y Tucker (2008: 56) pero, además, coinciden con Yoneda al asumir que dicha Sierra es el lugar de asiento definitivo, sin embargo, consideran que en los lugares de asiento definitivo, los bultos sagrados poseedores de las reliquias de los dioses protectores, se depositaban en una cavidad natural para ser el corazón del cerro. Dicha descripción

²⁰ Los detalles de la migración tolteca-chichimeca se abordó en el capítulo II de esta investigación.

se representa en el mapa de Cuauhtinchan número dos, donde para consolidar la fundación se realizó el depósito del bulto sagrado en una cueva custodiada por el águila y el jaguar, considerados como los corazones del cerro partido del que nace el agua.

3.1.4. El Cerro como casa del dios patrono

Podríamos comenzar señalando, en términos generales, que los bultos sagrados o bultos mortuorios llamados Tlaquimilolli, son envoltorios que contenían reliquias que el dios patrono entregaba a su pueblo, algunos de éstos los obtenían como un don desde su lugar de origen; otros los encontraban durante la peregrinación (López Austin, 1998: 58), ya instalados en el lugar de permanencia, faltaba depositarlos en su lugar de residencia permanente que por lo común eran cerros o cuevas. Con estas precisiones y para el caso de Cuauhtinchan y que se relaciona con el mítico lugar de Chicomoztoc, tenemos que en el mapa de Cuauhtinchan número dos, hay representaciones del asentamiento de bultos mortuorios, de lo cual se puede deducir que las cuevas y los fardos funerarios se relacionan con los antepasados, comunican con el inframundo y es el espacio donde los espíritus de los ancestros habitan (Montero, 2008: 106).

Por otro lado y como ya se ha dicho, el águila y el jaguar fueron los dioses patronos de los tolteca-chichimecas que habitaron la comunidad para el periodo posclásico. En el ya citado documento *Historia Tolteca Chichimeca*, en una de sus láminas, se representa a dichos animales que están interactuando con los gobernantes que acudieron a Chicomoztoc. De dicha lámina sólo queremos destacar el momento en que las siete tribus chichimecas salen de chicomostoc-colhuacatepec y realizan el ayuno de los Tlatoque²¹ durante cuatro días, al padecer el ayuno el águila y el jaguar, les dieron de beber y de comer. Cuando se completan los cuatro días de ayuno Ixcicouatl y Quetzalteueyac les perforaron el septum a los tepilhuan chichimeca con el hueso del águila y el hueso del jaguar; los nombres de

²¹ Las cuestiones mencionadas y otras más referentes al águila y el jaguar dentro de las fuentes pictóricas coloniales de Cuauhtinchan se realizó en la ponencia titulada "De Chicomoztoc a Cuauhtinchan" Etnohistoria, mito y cosmovisión mesoamericana presentada en el Primer Congreso Internacional de Estudios Antropológicos sobre Puebla (Guzmán, 2011).

los tlatoque a quienes les fue perforado el septum son: Aquiauatl de los totomiuaque, Teuhctlecozauhqui de los quauhtinchantlaca, Tecpatzin de los tlaxcalteca, Tzontecomatl el acolchichimecatl, Moquiuix el chichimeca (Historia Tolteca Chichimeca, 1989: 160-172).

En el pasaje anterior el águila y el jaguar custodian lo que es la representación de Colhuacatepec, tienen también participación en los rituales que realizan los chichimecas, ya que los acompañan y alimentan durante los días de ayuno y durante la ceremonia de la perforación del septum de los dirigentes de las tribus, nuevamente el águila y el jaguar custodian dicha ceremonia ritual. Se puede considerar que estos actos rituales en conjunto son preparatorios a la ascensión a tlatoques de los dirigentes chichimecas y a la salida de Chicomoztoc.

De estos dos animales, el que tuvo prevalencia en el periodo colonial fue el águila, como muestra están los mapas de Cuauhtinchan en los que en su totalidad aparece este animal posado en un cerro de la serranía Amozoc-Tepeaca. Un elemento material que refuerza lo anotado, es una escultura monolítica de un águila que se encuentra en la actualidad en el claustro del convento de la comunidad, dicha escultura tiene la peculiaridad de estar sin cabeza, parece ser que decapitada. Sin embargo, en la actualidad tiene cabeza que es evidente en algún momento se le adaptó para poder apreciarla completa. Sobre dicha escultura, existe una narrativa en la cual se cuenta que:

El águila pasó volando por Cuauhtinchan queriendo bajar para que ahí fuera donde se fundara México, pero alguien la espantó no dejándola bajar, es por eso que el águila se fue a México y, como allí si la dejaron bajar, ahí se fundó la ciudad (Don Juan José 50 años).

Es interesante apuntar cuando menos dos similitudes de este microrelato en relación al mito de la fundación de la sociedad azteca de México-Tenochtitlan, en donde el águila se posa sobre un nopal: que los habitantes que llegaron a fundar tanto a Cuauhtinchan como la sociedad azteca son chichimecas y que éstos últimos conquistaron el señorío de Cuauhtinchan.

En Cuauhtinchan se cuenta que la escultura del águila se encontró en los tételes que Dávila (1976) llamó de San Miguel y, se especula que los frailes al encontrar dicha escultura, la llevaron al convento para que la gente fuera al nuevo

recinto de culto, no se puede saber cuándo se llevó el monolito al convento, pero al considerar que fueron los frailes, se puede deducir que dicha escultura tiene un largo tiempo en el claustro. Un texto que puede ayudar a tener una idea de la presencia del monolito en la comunidad, es el trabajo del profesor Felipe Franco que en 1946 publicó el texto titulado “Indonimia Geográfica del Estado de Puebla”. En dicho texto, el profesor explica que durante el tiempo en que fue inspector de educación primaria en el Estado poblano entre los años de 1896 a 1910, surgió el interés por conocer el significado de los nombre de las comunidades recónditas en ese tiempo y de que la mayoría de los habitantes de esas comunidades no sabían correctamente el significado. En dicho texto –el cual fue reeditado por el gobierno del Dr. Alfredo Toxqui Fernández de Lara en el año de 1976-, se puede identificar un breve comentario alusivo a la escultura del águila:

El pueblo de ese nombre es Cabecera del Municipio en el ex-Distrito de Tecali, el cual tuvo en el patio del convento un águila hecha de piedra y colocada en el centro de una fuente, también ya muy deteriorada, que los indígenas labraron quizás para simbolizar así el origen azteca del lugar... posteriormente trasladaron dicha águila frente a la Presidencia Municipal, quedando la fuente en su lugar primitivo (Franco, 1976: 97).

Consideramos que la anterior mención del profesor Franco, es importante porque hace alusión a una serie de cambios de lugar de la escultura del águila: del convento pasó al frente de la presidencia municipal y luego regresó al lugar donde está actualmente, que haga el comentario de que fue llevada frente a la Presidencia y hoy se encuentre nuevamente en el convento; se puede interpretar de la siguiente forma: los habitantes de Cuauhtinchan, en un momento dado, regresaron la escultura al recinto religioso y como dicha escultura tiene la figura de un águila y ésta ha sido un animal con connotaciones sagradas en la cosmovisión mesoamericana, en consecuencia, debe de estar en un espacio sagrado como es el convento, no obstante que sea éste un espacio para el culto católico. Cabe señalar que en los Tételes de San Miguel, donde fue hallada la citada escultura, se sigue reproduciendo una breve narrativa en donde se pueden identificar elementos que están conectados con lo sagrado mesoamericano:

En los teteles canta un gallo de oro a las doce del día y sólo ciertas personas lo escuchan. (Doña María 60 años).

Una variante de la anterior narrativa, es la que recuerda Edith, chica de veinte años de edad que vive en la ciudad de Puebla, quien cuenta que su abuela nació en Cuauhtinchan, de donde salió hace unos veinte años, pero que nunca ha dejado de hablar de su pueblo natal:

En la antigüedad se hacía una procesión del cerro del tetele que iba a una parte especial del monte donde se encontraron siete candelabros y un gallo de oro que se oía cantar a las doce del día.

Cabe señalar que el contexto en que recopilamos esta breve narrativa, fue a partir de un viaje escolar que organizamos con alumnos de la escuela en donde imparto clases allá por el año del 2004. Dicha muchacha, al informarles a sus padres que iría en un viaje escolar a la comunidad de Cuauhtinchan, algunos miembros de su familiar le comentaron que sus abuelos son oriundos precisamente de esa comunidad. Su abuela comenzó a platicar varias anécdotas y recuerdos de su pueblo natal entre otras, el párrafo breve que hemos reproducido. Ante esto, Edith con mucho gusto y alegría asistió al viaje sin dejar de exclamar “que por fin conocería el pueblo de sus orígenes”, lugar que dicha muchacha no conocía, pero que se sintió vinculada a la comunidad por todos los recuerdos y anécdotas que su abuela le ha platicado.

En dicho viaje escolar, Edith y los demás estudiantes recorrieron el convento, admiraron la imagen del Divino Redentor, entre otras actividades. Edith tuvo la oportunidad de platicar con Don Pedro, le contó las diversas anécdotas que su abuela le platicó, varias de ellas eran corroboradas por el personaje, incluyendo aquella en donde se dice que el gallo canta en ciertas fechas y momentos pero sin recordar la procesión del tetel a la serranía.

De lo apuntado en los párrafos anteriores, se puede deducir que en varias narrativas existen algunos elementos significativos que se van conservando en la memoria de los individuos, lo cual se puede interpretar como una especie de sobrevivencia de aspectos culturales inmutables al tiempo a pesar de los impactos de la dinámica social.

Un último elemento referente al águila que se debe mencionar es el relativo al simbolismo que tiene éste dentro del catolicismo. El águila se identifica con Juan el Bautista que es el patrono de Cuauhtinchan y que fue asignado por los Franciscanos al momento de fundar la comunidad. En el caso del jaguar, éste aparece, como ya se dijo, en la Historia Tolteca Chichimeca, solamente en el mapa dos y tiene la referencia de ser un animal sagrado.

En la época colonial, el jaguar vuelve a aparecer en Cuauhtinchan pintado en uno de los muros del claustro del convento²² y junto con el águila, aparecen como elementos que forman parte de la pintura que representa la anunciación del Arcángel Gabriel a la Virgen María, dicha pintura:

[...] consta de tres partes, en la central esta una escena en un rectángulo con mensaje iconográfico cristiano, en ella se hace alusión a la anunciación del Arcángel Gabriel a la Virgen sobre su embarazo divino con dios padre; al lado derecho de este rectángulo está un águila posada sobre una piedra y del lado izquierdo un jaguar sentado sobre sus patas traseras. A simple vista es fácil reconocer en la pintura que la representación iconográfica mesoamericano quedó fuera del cristianismo ya que la anunciación está enmarcada en el rectángulo y aparece en el centro, mientras que los animales mencionados están a los lados de ésta pero sin estar remarcados, aunque dentro de la escena de la anunciación el patrón iconográfico mesoamericano se intercaló ya que el Arcángel Gabriel que se encuentra del lado derecho de la pintura tiene las alas del águila que está fuera de la pintura y del mismo lado; en el lado izquierdo de la pintura, hay una almohada que está detrás de la virgen, ésta tiene las motas del jaguar que está fuera de la pintura (Guzmán, 2009: 193).

Como ya se ha dicho, la dualidad águila-jaguar tuvo importancia religiosa en las sociedades mesoamericanas por ser representaciones de atributos opuestos

²² Reyes Valerio en el boletín número 29 del INAH publicó un artículo sobre esta pintura titulado “Una pintura indígena en Cuauhtinchan” (1967: pp. 1-6), en el apunta que el águila en la cosmovisión azteca es representante de Huitzilopochtli y el jaguar de Tezcatlipoca, cita al doctor Caso quien asume que el águila y el jaguar son los animales en los que se simbolizan las potencias de la lucha de la luz y las tinieblas. Otro aspecto que resalta Reyes es si el artista de la pintura jugó con los símbolos de Jesucristo y los animales intencionalmente y realiza varias preguntas: ¿Qué relación pueden tener la Anunciación y los símbolos prehispánicos? ¿El águila y el tigre están aquí simplemente como adorno? ¿Representan, acaso, una idea más profunda? Quizá con la investigación que se realiza se pueden responder estas preguntas hechas en 1967. Para el tiempo en que Reyes se pregunta sobre la pintura no se había hecho trabajo etnográfico sobre las fiestas de culto popular en Cuauhtinchan razón por la cual la pintura quedaba aislada y parecía no tener mucho valor simbólico para la comunidad, mi trabajo de investigación para obtener el grado de licenciado en antropología abrió el camino al análisis de los santos registrando las fiestas de estos, en especial la del divino redentor.

pero duales, el águila era un animal solar que representa al día y al cielo; mientras que el jaguar representa los poderes oscuros de la naturaleza, la noche y el inframundo, se le asumía como tepeyólotl o corazón de la montaña que es una advocación de la naturaleza (González, 2001: 115). Sin embargo, en la época colonial es muy probable que no se permitiera reproducir libremente la iconografía del jaguar ya que dentro de la cosmovisión cristiana sus atributos nocturnos se consideraran malignos. Así lo muestra una representación pictórica de dichos animales que Jacinto de la Serna describe como un ídolo que se encontró en el oratorio de uno de los conjuradores en el año de 1587; este hallazgo es producto de la persecución que se realizó a quienes se dedicaban a los conjuros contra las nubes y tempestades practicados en el Valle de Toluca. La imagen está formada por la mitad de un águila y un tigre, en medio de ellos la figura del santísimo sacramento, encima una cruz con banderilla al modo de San Juan Bautista, luego la pata del águila descansa sobre unas piedras y la pata del tigre se apoya sobre un libro que se interpreta como la invocación de las horas de Nuestra Señora (Báez-Jorge, 1998: 192). A la misma imagen pictórica, Gruzinski (1991: 182) la denomina como una idolatría pintada que es un conjuro pero que retoma un escrito cristiano, el de las Horas de Nuestra Señora, para captar la intercesión de la Madre de Dios en la salvación teniendo como resultado un naciente cristianismo indígena.

De esta manera y con los elementos expuestos, se puede aventurar como posibilidad en el campo de las interpretaciones, el significado que tiene la pata del jaguar apoyada en un texto relacionado con la Virgen María de acuerdo con la descripción de la Serna y en la pintura de Cuauhtinchan aparece una almohada con las motas del jaguar detrás de la misma divinidad femenina del cristianismo, hace pensar en una probable reinterpretación simbólica del jaguar relacionado con los atributos femeninos de la noche, lo frío y lo subterráneo que la Virgen representaba de acuerdo a su simbología de ser la madre del hijo de dios en el cristianismo y en la cosmovisión mesoamericana de ser la madre portadora del maíz.

De acuerdo a lo expuesto, se puede evidenciar la importancia que tenía para las sociedades mesoamericanas legitimar el territorio de asiento definitivo con la presencia de las pertenencias de sus dioses protectores, de esta manera, es obvio

que a partir de la conquista y el desplazamiento de los poblados indígenas a sitios impuestos por los españoles, surgió el problema de legitimar este nuevo territorio a la usanza mesoamericana, pero con el visto bueno de las nuevas autoridades civiles, religiosas y los frailes mendicantes. Como es sabido, la congregación en muchas comunidades indígenas consistió en reubicarlos cerca de sus asentamientos originales, es decir, ya no en los cerros sino al pie de éstos además, les asignaron un santo patrono católico. En varios casos, los recientes santos católicos debían cumplir con ciertas funciones similares a los de los antiguos dioses protectores, dando paso a los procesos de reinterpretación simbólica de los santos del panteón católico a favor de las necesidades rituales de los indígenas.

El dios patrono de los calpulli prehispánicos, apunta Giménez (1978: 148), al igual que el santo patrono actual de un pueblo campesino, representa el corazón de la comunidad así como el secreto de su fuerza y la clave de su identidad, de esta forma:

En el ámbito campesino tradicional, el santo patrono constituye siempre la base de la organización social y del consenso simbólico, en cuanto se le considera no sólo como el protector y el abogado local, sino sobre todo como centro de convergencia de todas las relaciones sociales, principio vital de la comunidad y elemento clave de su identidad. Como los “dioses abogados” del pasado prehispánico, el señor patrono es “el corazón del pueblo” y resume en sí mismo su identidad histórica, su realidad presente y su destino (ibíd., 1978: 148).

Siguiendo el sentido de la referencia anterior, los santos venerados por los pueblos indios se imaginan vinculados a las entidades sagradas autóctonas, rectoras del orden cósmico y terrenal, por eso son parte de las cosmovisiones de éstos los astros, los fenómenos naturales, la tierra y el fruto de ésta; el maíz y los cerros están directamente asociados al culto de los santos y están incorporados a los espacios físicos locales de las comunidades, aunque cohesionado y dinamizado al margen del canon eclesiástico. Debido a esto, se debe acudir al antiguo sustrato cultural mesoamericano para explicar de forma complementaria la veta del imaginario colectivo en el que los ancestros y las deidades locales se asocian, estos fenómenos de reelaboración simbólica o de sincretismo²³ están signados por el

²³ El tema del sincretismo es utilizado para fenómenos sociales como el que se expone, sin embargo existen discusiones teóricas que cuestionan la eficiencia de sus alcances, por lo que para esta

desplazamiento de las virtudes cristianas sustentadas por la iglesia católica como fundamentos de la santidad. Puede afirmarse que el culto a los santos posibilita la continuidad de los rituales consagrados a las deidades del antiguo panteón indígena (Báez-Jorge 1998:155).

De acuerdo con López Austin y López Luján (2009), el dueño del cerro es el proveedor de alimentos y es quien cuida a sus fieles, pero dicho dueño tiene ayudante o ayudantes que se expresan en diferentes figuras y personajes, una de ellas es precisamente la serpiente. Con base en dicho argumento, en Cuauhtinchan también habita una serpiente, específicamente en los cerros de la serranía Amozoc-Tepeaca, a pesar de que dicha expresión orográfica ha sufrido modificaciones diversas a través del tiempo, sobre todo por el impacto del capitalismo y la modernidad.

Actualmente muchas de las antiguas deidades mesoamericanas siguen siendo dominantes en la cosmovisión de gran parte de los pueblos indígenas del país, en lo que refiere a los dueños-cerro son entidades territoriales que delimitan lugares, los protegen, moran en ellos, son en muchos casos los lugares mismos. Se caracterizan por ser ambivalentes ya que pueden ser maléficos, caprichosos y exigentes, pero también dadores y protectores. Los Dueños-cerro son símbolos culturales fundamentales en la construcción de los territorios indígenas, es decir, son entidades que coadyuvan a la apropiación simbólica del espacio, al que marcan o delimitan y protegen. Por medio de ellos las comunidades indígenas perciben los territorios sagrados, siendo parte de su cosmovisión, expresando como es que perciben su entorno natural y como es que lo signan. Los dueños tiene la capacidad de desdoblarse en múltiples personajes que pueden ser de forma humana o de diversos animales, como pueden ser aves, felinos, perros chivos, guajolotes, etc., pero el más representativo es la serpiente que cuida los tesoros escondidos en los cerros, como pueden ser riquezas materiales por lo común de oro y los mantenimientos como lo es el maíz y en especial el agua (Gámez, 2015: 118-120, 126-127); para el caso de Cuauhtinchan como ya se mencionó líneas arriba, en la

investigación, siguiendo las propuestas teóricas de Báez-Jorge, se utiliza en su lugar el termino de reelaboración simbólica.

serranía Amozoc-Tepeaca habitaba una serpiente que anunciaba la llegada del temporal de lluvias, pero que al ser destruido uno de sus cerros donde habita, esta muere no sin antes defender los bienes que resguardaba.

3.2. La serpiente y el cerro

En la cosmovisión mesoamericana, así como en la de los actuales grupos indígenas y campesinos de México, la serpiente es uno de los reptiles más representativos y más significados. Históricamente la serpiente ha sido considerada una entidad relacionada con el agua y la fertilidad, que generalmente habita en las cuevas y los cerros de los pueblos. En Cuauhtinchan hay diversas creencias en torno a la existencia de una gran serpiente que habita en el cerro. Ésta tiene representaciones diversas que, en términos generales, la vinculan con el agua y los cerros; sin embargo, dentro de la religión católica-cristiana, dicho animal está asociado con lo maligno.

La influencia de la cosmovisión occidental en torno a la serpiente y el constante proceso de evangelización católica en el lugar, sin lugar a dudas y debido a la preponderancia del catolicismo en las comunidades actuales de la región, dicho animal al estar considerado como maligno, es un elemento simbólico relegado e, incluso, alternativo pero en términos negativos; además, los diversos curas que han pasado por estos lugares, han difundido ideas de que todo lo que se dice sobre “los cerros, sus habitantes y sus dueños” son solamente rumores y chismes y que la serpiente está asociada a lo demoníaco. La demonización de las entidades mesoamericanas inicio durante la colonia española, periodo en el que los evangelizadores consideraron a las deidades indígenas como malas, en contra posición con las católicas consideradas como buenas (Gámez, 2012).

La serpiente es un animal sumamente importante dentro de la cosmovisión mesoamericana, aunque no sólo lo es dentro del área cultural de estudio, también como un elemento cultural arquetípico en diversas sociedades humanas. Antón y Mandianes (2003: 105, 108 y 110) dan referencias sobre diversas concepciones sobre la serpiente en varios países europeos. Por ejemplo, en un pueblo del sur de Italia a principios del mes de mayo los habitantes cazan serpientes que mantienen

con vida para rodear al santo patrono, terminada la procesión las sueltan; en Polonia se cree que el día 25 de marzo salen las serpientes por las puertas que abre la Virgen María; en Hungría se dice que el 24 de abril las serpientes salen para la fiesta de San Jorge y en Bulgaria, también en el mes de abril, la gente sale al bosque para presenciar la salida de la serpiente.

En la mitología griega, Apolo expulsó a la serpiente pitón que se refugió en el mar Galaxia cuando se quiso apoderar del omphalos que era el ombligo del mundo en Delfos. La Vía Láctea se entiende como la serpiente celeste. Otra simbolización de la serpiente, de acuerdo a los mencionados autores, es la referente a las crecidas de los ríos que en la época de la Edad Media se simbolizaban con serpientes o dragones en los países que son atravesados por corrientes de agua, e interpretaban dicho hecho de que los santos patronos de la comarca eran vencidos por estos seres; en particular en Galicia la serpiente es el soporte simbólico de lo autóctono y el apóstol de lo extraño, es un intermediario entre este y el otro mundo (Antón y Mandianes, 2003: 117).

También se relaciona a la serpiente con la leche ya que la bebe y los autores mencionados documentan varios casos sobre la creencia de que las serpientes entran a las viviendas donde hay mujeres amamantando y roban la leche de sus senos. Según los autores mencionados, asumen que la creencia de la serpiente tomadora de leche, es en realidad una simbolización entre el espacio humano y el salvaje y entre el monte y el valle.

En México, este último relato es muy común formando parte de la cultura popular y, obviamente en Cuauhtinchan y otros sitios de la entidad poblana se dice lo siguiente:

En los pueblos cuando una mujer está amamantando, por la noche si una serpiente huele la leche se mete en la casa, mientras ésta se alimenta extrayendo la leche de la mujer, el reptil mete su cola en la boca del bebe para que éste crea que está tomando leche y así evitar que llore y despierte a su madre (Relato de dominio público).

Están también los relatos en donde los elementos del cristianismo católico²⁴ están presentes. Uno de los más populares y que circula mucho tanto en Cuauhtinchan como en el resto del país es aquel que dice:

Se cuenta que la serpiente era un reptil que andaba parada sobre su cola, pero que cuando la Virgen María iba en el burro que guiaba San José, ésta se apareció frente a ellos espantando al cuadrúpedo que al querer correr tiró a la Madre del hijo de Dios. Es por eso que Dios castigó a la serpiente haciendo que se arrastrara por los suelos y al burro le bajó las orejas por el descuido que tuvo al tirar a la Virgen (Relato de dominio público).

Por supuesto, están las evidencias de la arquitectura prehispánica en donde la serpiente se vincula a los cerros. En los argumentos de López Austin y López Luján (2009: 152-153), la imagen de la serpiente se relaciona con la montaña, pero también con la pirámide y el maíz; agregan que dicho reptil en Mesoamérica se relaciona con el axis mundi y sus proyecciones básicas; dichos autores aportan una lista de atributos que posee la serpiente:

Es flujo, camino, conducto, vehículo y carga. Es tanto curso como cauce; se erige como la vía que comunica los distintos espacios cósmicos; es corriente de tiempo, aguas, vientos, vapores, fuego, astros, dioses, fuerzas fertilizantes, luz, oscuridad, mandatos divinos, entidades anímicas de los muertos... Asciende desde el origen lodoso del mundo hasta la ígnea sequedad del presente solar, y desciende de la plenitud vital a la corrupción de la muerte.

²⁴ Es conocido el pasaje bíblico del Génesis, en dicho texto se cuenta que Dios al terminar su obra creadora, al hombre como su máximo ser y a la mujer como su compañera, los ubicó en el paraíso donde nada les faltaría, con la condición de que no comieran del árbol de la sabiduría, es aquí donde se da la primera relación entre la mujer y la serpiente, ya que ésta invita y convence a la mujer de comer el fruto prohibido de la sabiduría, después de probarlo simbolizado en una manzana, esta convida a su compañero del mismo fruto, pecando ambos gravemente. Cuando Dios buscó al hombre y la mujer y estos confesaron su culpa, éste los castiga y los expulsa del paraíso antes que coman del árbol de la vida eterna y convertirse en hombres dioses que los pondrían en igualdad con su creador; antes de que salgan del paraíso Dios los maldice a ellos y a la serpiente en su compañía: Entonces Yavé Dios dijo a la serpiente: "Por haber hecho esto, maldita seas entre todas las bestias y entre todos los animales del campo. Te arrastrarás sobre tu vientre y comerás tierra por todos los días de tu vida. Haré que haya enemistad entre ti y la mujer, entre tu descendencia y la suya. Ella te pisará la cabeza mientras tu herirás su talón". A la mujer le dijo: "Multiplicaré tus sufrimientos en los embarazos y darás a luz a tus hijos con dolor. Siempre te hará falta un hombre, y él te dominará." Al hombre le dijo: "Por haber escuchado a tu mujer y haber comido del árbol el que Yo te había prohibido comer, maldita sea la tierra por tu causa. Con fatiga sacarás de ella el alimento por todos los días de tu vida." (Gen 3, 14-18).

López Austin y López Luján, apoyándose en De la Garza (1984: 51) indican que la serpiente expresa el cielo, la tierra y la fertilidad, a la vez que simboliza también el principio del mundo; y siguiendo a Gillespie (1989: 87), subrayan que las serpientes funcionan en la cosmovisión mesoamericana como conexiones verticales de los distintos planos del cosmos. La serpiente es en algunos casos el servidor acuático del dueño, manifestadas como sus hijos o animales domésticos.

La serpiente como servidora de los dueños de los montes es el rayo, las nubes, las lluvias, los vientos y el granizo. Sobre esta idea es común escuchar que en tiempo de lluvias se forman víboras de agua, refiriéndose a una formación de nubes que se observan por debajo del nublado general, son de color gris oscuro y se aprecia que se entrelazan con las nubes en forma alargada en el cielo; a partir de ese conocimiento, la gente sabe de su poder destructor en relación al exceso de agua que tienen. Por otro lado, también en muchas comunidades, incluyendo Cuauhtinchan, conocen cómo romper esas “nubes de agua” y, por lo general, echan cohetes con el objetivo de “romper la víbora”; aunque también se cuenta que ha habido personas mayores que cuando veían que se formaba la víbora le dirigían diferentes palabras en náhuatl y, al mismo tiempo, golpeaban con el machete el piso y, al final, se enterraba este en la tierra, dando como resultado la disolución de la víbora de agua. Cabe señalar que en varios lugares de la Ciudad de Puebla, la gente cuando mira una víbora de agua le llama tromba y para apaciguarla se prenden las ceras bendecidas que se utilizaron en los bautismos de los niños. En Cuauhtinchan circula mucho la versión de que fue una víbora la que rompió el llamado “cerro partido”, incluso llegan a decir que la responsable fue una “víbora de agua”.

La serpiente también es la responsable de cuidar las propiedades del dueño y puede reaccionar de forma violenta ante los ataques que los humanos lleguen a hacer a dichos espacios. De esta manera, en Cuauhtinchan cuando se asentó en la parte oriente de la serranía Amozoc-Tepeaca la planta cementera, al iniciar sus labores de extracción de la piedra, se enfrentó a la ira de la serpiente del cerro. Al respecto, Don Pedro comentó el siguiente suceso:

Contaban que cuando empezó a trabajar la cementera la primera que entró a trabajar fue una máquina que empezó a rascar en el cerro, esta se topó con una serpiente que al salir le pegó tan fuerte al trascabo que lo volteó. [En otro momento agregó que] la serpiente fue llevada a Monterrey.

Esta breve narrativa muestra la reacción de la serpiente como protectora de los bienes del dueño del cerro y es muy probable que los mismos habitantes de Cuauhtinchan no se animaron en principio a trabajar en la planta cementera, ya que se decía que varias personas que estaban trabajando en la planta fueron devoradas por la serpiente del cerro, pero como eran de fuera nadie las reclamó y cuando por fin llegaban los familiares a buscarlos, no se sabía a bien qué les había pasado; pero también muestra el conocimiento que tiene la gente sobre el origen de CEMEX el cual radica en la mencionada ciudad nortea. Este tipo de creencias que hay en Cuauhtinchan, también surgen, con sus matices, en diversos sitios del estado poblano por ejemplo, existe la creencia que como pago, el diablo pide vidas humanas a los ingenieros que construyen puentes sobre los caminos. Ante este tipo de argumentos y comentarios es pertinente citar a Andrés Medina (2000: 17) porque su diagnóstico nos parece adecuado para todo lo que hemos estado diciendo:

Desde la perspectiva de la etnografía mesoamericanista la cultura de los pueblos antiguos sigue viva, aunque...con grados de...camuflaje, sus portadores escasamente están enterados de ello, hay mucho en el inconsciente sobre la cultura mesoamericana (de lo que la respuesta de los integrantes de las sociedades es responder) a las pesquisas etnográficas con el conocido "la costumbre".

No está de más decir y apoyándonos en López Austin (1994: 11) que Mesoamérica sigue estando sumergida en fenómenos históricos de larga duración resistentes al cambio, pero sometidos a éste, dando como resultado una estructura inconsciente de la cosmovisión mesoamericana, y que las respuestas de las sociedades indígenas y campesinas ante los fenómenos contemporáneos a los que se enfrentan no son simples interpretaciones sin ningún grado de sentido y profundidad interpretativa.

Se había mencionado en una narrativa, que el origen del "cerro partido" se debe a la relación entre el Tentzo y la Malinche; pero también se cree que el origen de la característica del "cerro partido" se debió a una tromba o una víbora. A las dos

versiones hay que agregar las creencias de mucha gente de Cuauhtinchan que ven a la serranía de Amozoc-Tepeaca como el inmenso cuerpo de una serpiente, viendo el ondulante contorno de las cumbres de los cerros, estando la cabeza en el oriente y la cola en el poniente; pero también se ha estado diciendo últimamente que la falda del cerro que está destruyendo CEMEX con su planta cementera, había una franja de color blanco denominado como tepetate blanco, en esta zona, cuando empezaba la temporada de lluvias, al humedecerse se formaba la silueta de una serpiente que anunciaba el inicio del ciclo lluvioso.

3.2.1. La muerte de la serpiente y la reconfiguración de la cosmovisión mesoamericana

En la década de 1990 se instaló una calera en la serranía Amozoc-Tepeaca por parte de Cementos de México (CEMEX) para la explotación de la caliza y otros materiales. Dicho evento ha impactado en diferentes ámbitos en la comunidad de estudio.

Desde la perspectiva socioeconómica, la empresa prometió dar trabajo a los habitantes de Cuauhtinchan y las comunidades aledañas, sin embargo, al poco tiempo CEMEX comenzó a contratar gente ajena a la región bajo el argumento de que la planta necesitaba personal capacitado para el manejo de la maquinaria, tampoco contrato personal de la región para las actividades de limpieza y vigilancia.

En relación al medio ambiente, las afectaciones fueron diversas porque llegó un momento en que empezó a escasear el agua en la región, la precipitación pluvial sufrió alteraciones y la gente de la comunidad comenzó a responsabilizar a CEMEX de dichos fenómenos. Al respecto, en el año 2009 el periódico “La Jornada de Oriente” publicó una nota²⁵ referente a la escasez de agua en Cuauhtinchan, en ella informó que investigadores de la BUAP pertenecientes al Centro Universitario para la Prevención de Desastres Regionales (CUPREDER) realizaron un estudio en el que se confirmaba que la operación de la planta de CEMEX había modificado el clima de la región debido a la extracción de piedra caliza de la serranía Amozoc-Tepeaca que era la encargada de retener la humedad proveniente del Golfo de

²⁵ Nota de Javier Puga, consultado en línea en diciembre de 2013.

México que caía sobre la zona en forma de lluvia; además del problema de la emanación de gases a la atmósfera que la planta cementera expulsaba, en donde dichas emanaciones contienen partículas pesadas de residuos pétreos que impiden la condensación del agua y su precipitación.

Pero también CEMEX afectó a las concepciones y las ideas sobre el entorno natural, sobre todo en relación al animal mítico de la serpiente llegando al extremo de responsabilizar a la planta cementera de la muerte del animal modificando, evidentemente, las narrativas sobre dicho reptil, así como las adaptaciones orales de los elementos mesoamericanos en esas circunstancias.

Un acontecimiento que está fuera de control de Cuauhtinchan, es la inevitable destrucción del cerro que se cree, es la cabeza de la serpiente; con la instalación de la planta de CEMEX en la serranía Amozoc-Tepeaca, asentada en el primer cerro del lado oriente llamado Zihuqueme o Ziqueyo, y bajo la concepción de que la serranía tiene la forma de serpiente y que corre de oriente a poniente, entonces la planta cementera está cortando la cabeza del reptil. Desde esta perspectiva. La destrucción del cerro es intensa y notable, año con año se ve la disminución de la cumbre que, en la actualidad, ya se aprecia como una terraza totalmente plana. Este hecho ha desatado diversas narrativas que parecieran ir asimilando todo lo que la cementera ha ido incorporando para su funcionamiento.

De esta manera, los habitantes han integrado a sus pensamientos y a la producción de sus ideas que luego expresan en producciones orales como las narrativas, el impacto que ha tenido la cementera no solamente en la visión que tienen del entorno sino también, en su vida cotidiana. Obviamente Don Pedro, ha sido uno de los primeros habitantes que ha expresado un conjunto de ideas sobre dicho asunto atravesadas por diagnósticos negativos muy cercanos a lo apocalíptico, en donde las víctimas del impacto de la llamada modernidad son precisamente los pobladores de Cuauhtinchan. Al respecto señala que:

Se visualiza la destrucción que se está haciendo de la serranía y un futuro nada prometedor para la subsistencia del espacio natural, y no se puede hacer algo para evitar el avance de la extracción de los recursos pétreos.

En otro momento y con el mismo personaje, realizamos un recorrido hacia el llamado Cerro Partido y en las paredes, de lo que fue el cauce del río, pudimos identificar señalizaciones de números y flechas lo que suponía que eran distancias y medidas, al respecto Don Pedro comento lo siguiente:

Existía el rumor de que ya le estaban vendiendo a la cementera el resto de los cerros [señalando con el dedo los números y las flechas de las paredes del cerro, agregó] esto es una mala señal ya que con el tiempo desaparecerá toda la serranía, aunque todavía deben de transcurrir muchos años, pero esto no evita que en el futuro se arrase con los cerros²⁶.

Durante el recorrido nos detenemos un momento para que Don Pedro observe el paisaje y mencione lo siguiente:

Hay cambios en el cerro donde está la planta cementera, se nota que la disminución del cerro cada vez es más notoria ya que el pico de la cumbre ahora es una superficie plana que está ligeramente por debajo del cerro de junto que era de menor tamaño al cerro que se está destruyendo. En ese cerro vivía la serpiente.

Don Pedro dice que cuando llegó la calera, lo primero que hizo fue abrir caminos en la falda del cerro para que los camiones pudieran subir a la cumbre, éstos formaban una silueta que parecía la de un hombre, por lo que la gente afirmaba que ya habían dibujado al diablo en el cerro. Al respecto, una chica de 16 años dice que le han contado que cuando la calera llegó a Cuauhtinchan y empezó a rascar el cerro encontró en el suelo la cara del diablo.

El traslado de la víbora a otro lugar, se puede interpretar como una proyección de la pérdida del animal; pero también en el traslado de las partes del animal a otro sitio indica también la pérdida de la serpiente. Estas concepciones se expresan de manera simbólica, cuando los trenes que salen de la planta llevando piedras, es que se llevan a la serpiente grande, muerta y cortada en pedazos, no es otra cosa que la actividad extractiva de recursos pétreos y su traslado.

²⁶ El recorrido lo consideré como un signo de amistad y confianza. Comentó Don Pedro que el sitio es muy bonito, a él le gusta porque es de campo. También ha hecho este recorrido con otras personas, por ejemplo, en otro momento, algunos funcionarios del INAH y a unos biólogos hicieron el recorrido tomaron fotografías del lugar y expresaron el gusto por él. Dichos biólogos encontraron una serpiente que no mataron y sólo la analizaron para ubicar la especie a la que pertenece.

Pero también hay otras narrativas en donde se asegura que la víbora se conserva en las instalaciones de la cementera, así lo comentó José, que era un chico de doce años cuando mencionó dicho relato:

Dice una señora que en los cuartos que están allá arriba en el cerro, donde está la cementera, tienen escondida a la víbora metida en un cuarto, donde le dan de comer.

En este relato se busca conservar a la víbora en su lugar de habitación, el cerro que es su casa, pero como se sacó de su sitio de origen y éste se destruye, se le depositó en un espacio cerrado, un cuarto en el mismo cerro, para que continúe resguardada en un sitio cerrado como era el cerro; cabe mencionar que cuando el chico contaba la narrativa fue interrumpido por un adulto y tuvo que cambiar de tema. En Cuauhtinchan un elemento recurrente es que sus habitantes sean, en muchos casos, reacios a contar lo que consideran cosas sin sentido, o que son sólo una tradición como advierte Don Pedro.

La pérdida de la serpiente en el cerro de Cuauhtinchan se ha canalizado en una reelaboración simbólica de su existencia a partir narrativas en torno a ella, que han hecho que este ser continúe dentro del imaginario colectivo no sólo de la comunidad, sino de los habitantes de la región aledaña a la serranía Amozoc-Tepeaca. En una visita reciente a Cuauhtinchan tuve la oportunidad de platicar con un señor de setenta años de edad aproximadamente que trabaja en el gobierno municipal como parte del servicio de limpieza de las calles, en especial a él le corresponde barrer las calles aledañas al zócalo de la comunidad, comentó sobre la serpiente lo siguiente:

Esa serpiente no será el corazón del cerro, por lo que me cuenta de ella es que cuando empezaron a perforar el cerro salió y mató a los que estaban trabajando es el corazón del cerro, los cerros tienen un corazón adentro y si lo molestan se manifiesta en animales que se parecen a aquel y piden cosas a cambio para dar sus riquezas.

De la anterior narrativa, aparentemente marginal se puede destacar el referente mesoamericano tan importante como es la serpiente y su concepción como el corazón del cerro. Esto se refuerza con una narrativa en la que se dice:

Que el cerro donde trabaja la calera era la casa de una serpiente que era de agua, en el interior del cerro había un brazo de mar, pero todo se acabó cuando la calera lo empezó a perforar; pero si existen los brazos de mar en los cerros ya que los pueblos que están asentados alrededor de los cerros tienen mucha agua (Don Francisco, 60 años).

La señora Ana, mujer de treinta años, diferencia las serpientes que pueden existir en los cerros, resaltando la importancia de la serpiente de Cuauhtinchan:

En los cerros viven serpientes, pero no todas son iguales, en el Tentzo viven unas pero que no hacen nada, sólo son las guardianas del lugar, esas son bravas, pero la que vivía aquí en el cerro era una víbora buena por era de agua, hay cerros donde las víboras que viven en ellos son las que traen el agua.

Haciendo un poco de historia y con la idea de que la concepción mesoamericana sobre los cerros tiene relación con el agua, a partir de las fuentes pictóricas de Cuauhtinchan, hay una referencia en las que aparece la serpiente utilizada con un sentido simbólico que puede en forma hipotética estar relacionada con la concepción de este reptil, pintada con la finalidad quizá de representar al corazón del cerro; aparece en el mapa de Cuauhtinchan número uno en donde, como en todos los mapas está pintada la serranía Amozoc-Tepeaca y el águila dentro del cerro partido, para este caso en la parte superior aparece pintado un icono que simula siete pequeños cerros o lomas unidos entre sí, pareciendo ser la representación de Chicomoztoc, en el interior hay un venado y la entrada es una puerta en forma de casa o calli al estilo iconográfico prehispánico, fuera esta una serpiente que conecta a Chicomoztoc con el cerro partido, la cabeza de la serpiente está del lado de los siete cerros y la cola apunta hacia el cerro partido; en la cola tiene unos diseños que bien pudieran interpretarse como el cascabel de la víbora. Recordando que en el cerro partido se depositó el bulto mortuario de los dioses patronos, bien esta serpiente puede ser la guardiana de ellos o en otro caso, sería el desdoblamiento simbólico del jaguar, ya que hay cierta equivalencia entre ambos animales con lo nocturno y subterráneo del inframundo mesoamericano. La serpiente se conjugaba, combinaba o acompañaba de distintos animales de los que destacan el ave y el jaguar, en la zona maya se tiene registrado el rito del sacrificio de un jaguar niño para propiciar las primeras lluvias, la siembra y la floración del maíz, en el caso de la lluvia también se han encontrado relaciones entre el jaguar y

la serpiente incluso, el dios de la lluvia Tláloc o su equivalente maya Chaak, llegó a aparecer con cabeza de jaguar (Úzquiza, 2013: 338).

Al jaguar se le llama tepeyolot, es decir, el corazón del cerro, probablemente por ese significado en el contexto de la evangelización dicho animal fue poco aceptado, a diferencia de la serpiente que por la carga maligna que posee en la religión cristiana, se le ubicó y se le vinculó con el demonio; para el caso de Cuauhtinchan, la serpiente sólo le relacionó con el significado de ser el corazón del cerro y habitar casi en silencio en la serranía Amozoc-Tepeaca, pero también se le vinculó con el agua en el interior del cerro, al respecto, el joven Omar de dieciocho años de edad cuenta que:

Hay serpientes que son los corazones de los cerros, son grandotas y gordotas (con sus dedos índice y pulgar de ambas manos forma un círculo con el que muestra el grosor de las serpientes), éstas no se pueden matar porque son el corazón de los cerros, si las matas los cerros que cuidan se secan.

Se puede notar que de acuerdo a los estímulos contemporáneos que ha desatado la calera es como se le ha dado cabida a hablar de este animal importante en la cosmovisión mesoamericana aunque sea expresando su muerte como señal de resistencia a los cambios que la comunidad, no puede decidir ni controlar, ya que la industria instalada en el oriente de la serranía no fue consultada con los habitantes.

La serpiente que se dice era de agua y habitaba en el cerro donde llegó la calera en Cuauhtinchan, modificó las escasas narrativas que trataban el asunto. De todas formas, se considera que esta manifestación cultural a través de narrativas alusivas a la muerte de la serpiente y la presencia de la calera es un proceso que apenas empieza y para saber su impacto en el contemporáneo Cuauhtinchan tendrán que pasar muchos años para reconocer los primeros alcances y respuestas sobre este cambio en la cosmovisión de origen mesoamericano.

A partir de las propuestas de López Austin y López Luján (2009) sobre la permanencia de elementos de la cosmovisión mesoamericana en la cultura de las sociedades indígenas y campesinas, trataremos de mostrar la articulación que hay

entre la serpiente y el cerro en Cuauhtinchan; de su propuesta se considera que tres aspectos se adaptan a la realidad que se estudió:

Eje cósmico, centro de las fuerzas opuestas y complementarias y axis mundi. Dentro de esta investigación se encontró que las expresiones del axis mundi están expresadas en el territorio desde la serranía Amozoc-Tepeaca hasta en el convento, en conjunto armonizan con el tránsito del sol por la bóveda celeste y marca los movimientos aparentes de este durante el año, destacando los fenómenos equinocciales con la entrada del sol en el recinto religioso, los fenómenos solsticiales se pueden controlar con la vista del horizonte poniente donde los volcanes Popocatepetl e Iztacihuatl permiten tener el control horizontal del movimiento solar, marcando de esta forma el alcance extremo del sol en verano e invierno; aparte del control visual de los solsticios, a San Juan Bautista y el Divino Redentor se les realiza su fiesta en fechas coincidentes con el inicio de estos fenómenos astronómicos.

Casa del dios patrono. El axis mundi es la casa del dueño, morada y ocupante se proyectan en los cuatro confines del mundo para multiplicarse por doquier, así cada pueblo sale del vientre montañoso de la tierra con el auxilio de su dios patrono particular; emprende una penosa travesía, alentado por la promesa de llegar a la tierra prometida; llega finalmente a ella, se establece y aloja a su dios protector en un monte aledaño, la nueva réplica de la gran casa. Estos factores están representados en forma mítica en los mapas de Cuauhtinchan donde son depositados el águila y el jaguar en el interior de una cueva que se encuentra ubicada en las inmediaciones del cerro partido; para la época colonial todo el aparato simbólico se reelaboro y transmutó en los santos católicos, san Juan Bautista y el Divino Redentor, teniendo su morada en el convento colonial donde como ya se mencionó en el aspecto anterior se insertaron elementos simbólicos alusivos al axis mundi, en suma se puede apreciar que la edificación y los santos son parte de un mismo sistema simbólico en donde están en juego el cerro, los puntos cardinales y las divinidades. Así, el convento se puede interpretar como el nuevo cerro donde habitan las nuevas representaciones de sus dioses patronos; que la mayor parte de las expresiones orales sobre el Divino Redentor estén

enfocadas a su aparición en un pequeño cerro al pie de la serranía Amozoc-Tepeaca se puede interpretar como la conexión entre el sitio natural y el sitio arquitectónico del convento.

Bodega subterránea de la riqueza. El cerro era concebido como la cubierta protectora de la riqueza del mundo subterráneo resguardando las aguas y los vientos, las potencias generativas y las semillas invisibles de seres humanos, plantas y animales. En este aspecto es evidente la relación de la serpiente con el cerro vista como el corazón del cerro, su cuerpo es la serranía, en un momento dado una víbora de agua la partió dando forma al cerro partido, en otro momento la víbora que habitaba el cerro donde se instaló la planta de CEMEX era de agua y en el interior de este cerro se encontraba un brazo de mar, se dice que por eso las comunidades que están asentadas alrededor de este cerro tienen agua. Los habitantes conciben que hay seres que habitan en barrancas y cuevas que pueden ser dañinos y espantar a quienes deambulen en sus dominios a ciertas horas del día.

Otro elemento que se retoma sobre este aspecto es la función doble que tiene el cerro en el sentido de ser el edificio mítico inexpugnable que guardaba las riquezas, y que un día se rompió abriéndose al mundo, según los autores en su primer aspecto tiene forma de Tonacatépetl siendo un cuerpo sólido que oculta sus tesoros hasta el inicio del tiempo, cuando el tiempo inicia, el Tonacatépetl se revienta convirtiéndose en el donador permanente al que se debe la existencia de los individuos. Este último aspecto bien se puede interpretar sucede en Cuauhtinchan en dos momentos y circunstancias que tienen resultados diferentes; el primer momento es cuando se forma el cerro partido por la acción de la Malinche y el Tentzo, dando lugar a la formación donde se depositaran los dioses patronos, el águila y el jaguar. El otro momento es cuando se parte el cerro por la intervención de las máquinas de CEMEX, en esta acción la respuesta del cerro es distinta ya que no son seres sagrados los que lo intervienen, sino son humanos con intenciones destructivas, ya que destruirán al cerro para extraer sus recursos y comercializarlos, quizá sea por eso que se dice que quienes empezaron a trabajar en la calera eran personas de fuera de Cuauhtinchan ya que los habitantes de la comunidad no

querían ir a trabajar allá. Sobre las riquezas que ahora provee el cerro ya no son simbólicas ni vinculadas con semillas, ahora son materiales y generan recursos monetarios.

3.3. Las cuevas y las barrancas en la cosmovisión local

La cosmovisión referente a cuevas y barrancas en las comunidades indígenas contemporáneas está vinculada a lo demoniaco, esto debido a la evangelización emprendida por los frailes mendicantes a favor del catolicismo durante el siglo XVI. Muchas de las deidades mesoamericanas se adaptaron a los santos católicos impuestos por los evangelizadores, pero no todas corrieron con la misma suerte, en especial aquellas deidades vinculadas con la oscuridad y el inframundo fueron estereotipadas por los conquistadores como seres vinculados con el Diablo, es así como quedaron relegadas a un espacio de lo maligno de acuerdo a la cosmovisión de los europeos, Báez-Jorge (2003: 47) analiza la dinámica social en que se da esta interpretación:

...en los imaginarios indígenas el Diablo remite a contextos signados por la desigualdad social y el conflicto interétnico, la oposición de valores, el choque de cosmovisiones. Entre la satanización de los dioses autóctonos y la demonización de los mestizos y su cultura se advierte un ejercicio de repudio al otro que implica complejos procesos de contra-aculturación, apropiación y reinterpretación simbólica

Si bien dentro del complejo sistema de deidades mesoamericanas estas tienen atributos ambivalentes, es decir poseen características buenas y malas, o positivas y negativas; ante los ojos de los catequizadores solo pudieron pasar por alto aquellas cualidades que ellos concebían como positivas, mientras que lo que pareciera maligno era rechazado y marginado de inmediato como lo demoniaco, es así como detrás de los santos católicos se justificaron aquellas acciones benéficas de los dioses mesoamericanos y perdidas en los parajes, ya sean cuevas o barrancas del entorno circundante de las comunidades indígenas, quedaron latentes aquellas acciones malignas de los mismos dioses, pero signadas por la figura del demonio. Es así como en la actualidad los habitantes de las comunidades reconocen la existencia de fuerzas divinas en estos espacios, pero al ser marginadas y consideradas malignas, son temidas y respetadas pero a la vez se

busca evitar el contacto con ellas debido a sus poderes negativos. Hecho opuesto sucede con los santos de quienes se busca la interacción y sus favores benéficos expresados por los milagros.

La residencia del diablo por excelencia es la cueva, la misma cavidad por donde se accede a las deidades del inframundo mesoamericano, en este espacio hay una reinterpretación simbólica relacionada con los seres que habitan en ella; para el pensamiento mesoamericano la habitan las deidades guardianas de los mantenimientos tales como semillas que se encuentran en el inframundo y que saldrán de este espacio para el beneficio de la comunidad; problemáticamente para la cosmovisión cristiana las riquezas no se entienden como los elementos básicos de la vida como pueden ser las semillas de las plantas que alimentan al humano, para ellos las riquezas se vinculan con lo material y mundano que da abundancia para el bienestar terrenal individual, es así como las deidades del inframundo al demonizarse se convirtieron en guardianas de riquezas materiales que se pueden medir monetariamente y que se dan a los humanos que las solicitan, pero para el bien personal a cambio de comprometer el alma del interesado. Parafraseando a Báez-Jorge (2003: 592-593) se puede asumir lo siguiente: en tanto que la deidad autóctona refiere a una cosmovisión sustentada en el equilibrio y reciprocidad entre los humanos y la naturaleza, el espíritu maligno implantado por la evangelización es sinónimo de desigualdad social, sujeción política y desequilibrio entre el hombre y su entorno, así la asociación de lucifer con los cerros ha hecho que los habitantes de las cuevas cumplan con funciones de guardianes del territorio y provean de riquezas o poder a cambio de rituales propiciatorios del alma de los interesados o la de sus parientes

Finalmente, sobre el elemento faltante que es la cueva, las creencias en Cuauhtinchan sobre este espacio, aluden a que dicho elemento está vinculado con entidades malignas, en especial, con el diablo. Estas creencias también están asociadas a las barrancas que existen en varios lugares de la comunidad de estudio. Por ejemplo, en el lado poniente de la serranía Amozoc-Tepeaca hay un camino que conduce a Amozoc, éste está ubicado junto a la hacienda de Atzompa y es conocido como la barranca blanca. Según la tradición oral, este camino era utilizado

por la gente para trasladarse a Amozoc y era común que quienes utilizaban dicho camino comentaran que en ese lugar espantaban y que, incluso, se les aparecía el diablo.

Entre los teteles de San Miguel y la serranía Amozoc-Tepeaca, hay otra barranca que inicia su formación entre dos cerros acabando en forma de hondonada, en dicho lugar dicen que se aparece el diablo. En una ocasión en que andábamos recorriendo la falda de la serranía y nos dirigíamos hacia los teteles de San Miguel, Don Pedro me comentó lo siguiente:

Es necesario rodear este terreno para evitar pasar por el bado ya que son las doce del día y quizá nos podrían espantar porque dicen que ahí se aparece el diablo.

En otro momento, fuimos a conocer la cueva que supuestamente está indicada en los códices de Cuauhtinchan; llegamos a la entrada de ésta la cual está a un metro y medio de altura del nivel del cauce seco de un río que corría en el fondo del cerro partido; para acceder a la cueva hay una vereda ascendente que llega a la boca de la cueva que tiene entre dos o tres metros de profundidad en forma recta para luego dar vuelta en ángulo de noventa grados hacia la derecha donde la oscuridad apenas permite ver un camino que va en forma descendente. Don Pedro me advirtió que el camino de la cueva da vuelta, indicando hacia el fondo de la misma; luego le comenté que para entrar es necesario un equipo especial y tener experiencia en explorar cuevas; después le dije de que existía la posibilidad de que pudiera haber ofrendas prehispánicas en el interior de la cueva ya que, si ésta es la que está representada en los códices, existen altas probabilidades de que allí haya habido bastante actividad ritual; sin embargo, Don Pedro comentó que lo más probable es que la cueva ya haya sido esculcada (saqueada)²⁷.

²⁷ Como se puede apreciar hay reservas para acceder a ciertos espacios naturales como lo son barrancas y cuevas; en el caso de las primeras, por pensar que están habitados por seres demoniacos y, en la segunda, aunque no se menciona si es por precaución o temor, se prefiere no entrar, quizá por lo sagrado que fue en la antigüedad según se puede entrever de la evidencia histórica; la pregunta sobre si se animaría uno como extraño a entrar no es la primera vez que la escucho, ya que en Santa Isabel Tlanepantla al charlar sobre el ser demoniaco que habita en el cerro del Tentzo, el joven con quien dialogaba, al salir el tema de que en el día dicho cerro es como cualquier otro espacio del monte, sólo y sin manifestaciones extrañas más que en la noche, al externar mi deseo de subir de día para ver como es el cerro, después de un pequeño silencio su pregunta con asombro fue ¿subirías al Tentzo?

Una narrativa interesante es la de Doña María que es una señora de cincuenta años de edad, habitante de Tepeaca que se dedica al comercio pero que conoce muchos lugares de la región entre ellos Cuauhtinchan, comenta sobre el impacto de la cementera en la zona, así como la relación con la serpiente, la presencia de elementos mágicos-religiosos sobre ciertos personajes que probablemente están identificados con el inframundo:

En esos cerros donde está la cementera pasan cosas raras, dicen que vivía ahí una víbora que encontraron cuando empezaron a rascar para sacar las piedras, dicen que era tan grande que cuando la mataron no la pudieron sacar de allá, por eso es que metieron las vías del tren hasta allá adentro, donde está la cementera para que en el tren pudieran sacarla a cachos a la víbora, pero de por si pasan cosas allá, ya ve que hay un señor que vive a la entrada de Pardinas tiene una casota bien grandota pero vive solo, ya es viejito, pero cuando era joven tenía un niño chiquito, era un bebe su hijo, pero no tenía dinero, un día se iba a buscar trabajo aquí en Tepeaca o a Tecali donde fuera que le dieran algo de trabajo, dice que cuando se iba pensó que si alguien le ayudara con dinero ya no tendría que buscar trabajo, él era joven y pobre, su casa era sencilla en ese tiempo, era bien chiquita, nomás tenía un cuartito y tenía un terreno grande, cuando salió para acá a Tepeaca, en el camino en un árbol se encontró a un señor vestido de negro que le dijo que si le daba al primer ser que se arrastrara a él cuándo llegara a su casa le daba mucho dinero para que viviera bien, el señor acepto porque pensó que quien primero se le iba a acercar cuando llegara a su casa iba a ser el perro, pero cuando llegó a su casa el perro iba caminando moviendo la cola pero el niño iba gateando delante y le toco la pierna, lo malo es que no pensó que su hijo sería a quien se llevaría este hombre vestido de negro, pero así fue, desde entonces el señor tiene dinero pero como dice ora que es viejo para que quiero el dinero si ya estoy viejo y no tengo a nadie, de que me sirve la casa y la camioneta, si hubiera sabido que ese hombre se iba a llevar a mi hijo no hubiera aceptado, no que así para que me sirve el dinero.

Otros aspectos que tienen que ver con las cuevas, barrancas y otros accidentes geográficos que hay en la tierra y que se identifican a partir de ciertas creencias con el inframundo, son una serie de túneles y hondonadas que existen en los conventos del siglo XVI sin tener precisiones sobre su ubicación. Por ejemplo, en Cuauhtinchan a partir de un trabajo de restauración que se hizo a lo que era la cocina del convento, se halló un túnel relleno de piedras y uno de los trabajadores trató de avanzar pero estaba taponeada la hondura. Una joven de Cuauhtinchan de nombre Guadalupe de 24 años de edad, considera que:

Los conventos están conectados entre sí por túneles, en especial los conventos de Cuauhtinchan y Tepeaca, sin embargo, en San Francisco Totimihuacán dicen que

hay un túnel que va del convento que está en ruinas y que llega hasta el cerro donde están unas pirámides.

A partir de las breves menciones que hemos señalado, podemos deducir que en el imaginario de algunos habitantes de Cuauhtinchan, existe una concepción sobre los conventos, muchos de ellos edificados en el siglo XVI, que tienen que ver con lo sagrado o, en definitiva, son concebidos como espacios sagrados relacionados con la luz, el día, lo benévolo, la vida, entre otras ideas; no obstante, también existen concepciones que debajo de dichas construcciones hay otras ideas también sacralizadas que se relacionan con las nociones de la noche, lo oscuro, lo maligno, la muerte, al igual que personajes vestidos de negro y otras cuestiones parecidas.

Una narrativa significativa de lo apuntado en las ideas anteriores, es lo que nos platicó Doña Rosalía, mujer de 40 años de edad habitante de la comunidad de San Nicolás Zoyapetlayoca vecina de Cuauhtinchan, que en uno de los cerros junto a la Barranca del Águila precisamente donde está asentada la comunidad de San Hipólito Xochilténango, cuenta en relación a un tetel lo siguiente:

El tetel de San Hipólito dicen que se abre el 24 de junio a las doce de la noche o del día, no me acuerdo bien cuando es, pero es por un ratito, adentro hay muchas cosas bonitas que si uno se mete a ver por curiosidad y no se fija que paso el tiempo, el tetel se cierra y se queda uno encerrado, pasa mucho tiempo, como un año para que se vuelva a abrir y entonces se pueda salir uno, pero la gente que se metió se muere, ya no vive mucho tiempo, como los que se metieron al tetel de Acatzingo dicen que al poco tiempo se murieron.

3.4. La cosmovisión en torno del Tentzo

El Tentzo como es conocido en la región donde se encuentra Cuauhtinchan, es una cordillera que divide la región mixteca y nahua del valle de Puebla, la parte final de esta cordillera que se ubica al pie de la comunidad de Molcaxac es conocida como el cerro del Tentzo, en ella se forma una cara que es atribuida al diablo, en general sobre esta formación se cuentan diversas narraciones que vinculan al ser que habita el cerro con otras formaciones naturales aledañas, al igual también se vincula a este ser con riquezas que se pueden obtener de él a cambio del alma del

solicitante o la de un ser querido. Se hace un apartado especial sobre este ser debido a que en Cuauhtinchan existen narraciones sobre él, se considera que como visión de conjunto de la región donde se ubica la comunidad en estudio ayuda a tener una panorámica de elementos de la cosmovisión mesoamericana que continúan expresándose en la actualidad.

En Cuauhtinchan y en comunidades de los alrededores, el cerro del Tentzo es un elemento al que se asocian diversas creencias relativas a cuevas, seres malignos y el diablo. Sus expresiones son principalmente en producciones orales diversas tomando como referencia a seres y lugares míticos como los ya apuntados.

Don Luis, persona de 80 años de edad y que conoce muy bien a la comunidad de Cuauhtinchan pero que actualmente vive en San Antonio Tecolco perteneciente a la región de Tecamachalco, comenta lo siguiente aludiendo a seres fantásticos, objetos atractivos y lugares especiales y, evidentemente, a espacios muy relacionados con el inframundo:

No hay nada como el dinero que uno se gana trabajando, no te conviene ir al Tentzo porque te pide el alma de quien más quieres y no lo puedes engañar por que él sabe a quién quieres deberás, no deja que cualquiera le pida dinero, el los escoge, un compadre mío fue y me contó que cuando llegas a la cueva allá arriba no hay nada, está la cueva sola y si se abre entonces ves unos animales bien bravos como leones que están encadenados y te quieren morder, si tienes los suficientes y pasas esos animales, entonces está sentado aquel en el fondo de la cueva y te hace firmar con sangre el trato.

En términos generales y al parecer, el cerro del Tentzo es muy famoso entre los habitantes del valle poblano y no específicamente de Cuauhtinchan y sus alrededores, sobre todo porque dicen que ahí habita el diablo y éste normalmente está asociado con lo malo. A manera de ilustración, la evidencia narrativa siguiente es de Doña Raquel de 60 años de edad aproximadamente, habitante de la comunidad de San Salvador Atoyatempan ubicado a las faldas del mismo Tentzo, dice que sí habita allí alguien, pero:

¡No es malo! Es el dueño del cerro y nos da permiso de limpiarlo quitando la leña suelta en el monte, si subes no es seguro que te lo encuentres, el escoge a la gente, pero si lo ves pasar lo saludas con respeto porque es un viejito, si él te escoge se asoma detrás de una piedra y te llama (con su mano derecha hizo la señal de llamar a alguien con cierta cautela), es un viejito con barba como...(se tomó la cara

señalando donde tiene la barba y cuando expreso el cómo vio mi barba quedándose callada) me quedé viuda a los 35 años y mantuve a mis hijos yendo a traer leña al monte, en diciembre iba por el paxtle para los nacimientos, cuando andaba sola por allá siempre le decía al Tentzo que se me apareciera para que me ayudara pero nunca salió, pero me dejaba traer lo que podía vender para mantenernos. El Tentzo es un viejito que te da bienes en dinero o ganado, cuando hacen el trato la gente tiene que firmar con su sangre, si algún animal se muere no se lo pueden comer, tiene que llevárselo al Tentzo porque es de él, él es bueno porque es el señor del cerro, tiene unos perros que atacan a los que van con malas intenciones, los perros son grandes como víboras con grandes cabezas.

Se han mencionado algunas referencias orales en relación al cerro del Tentzo porque, como se sabe, históricamente los límites del señorío de Cuauhtinchan llegaban hasta la cordillera donde se ubica dicho cerro y correspondía a la zona nahua, pasando dicho cerro, está la zona mixteca. Es una zona de frontera entre grupos diferentes que son marcados y protegidos por las entidades sagradas que dejan marcas en los lugares asociados a eventos míticos y rituales en donde se articula lo social y el medio ambiente (Barabas, 2006: 52-53 y 56).

También ha circulado otra producción oral con muchos elementos míticos entre varios habitantes de Cuauhtinchan y que es muy similar a la que cuenta Doña Raquel:

El Tentzo iba caminando con la Malinche en los tiempos en que los montes andaban a pie, cuando la Malinche se cansó, se sentó y le dieron ganas de orinar surgiendo así el río Atoyac. [De aquí surgen dos variantes, una que dice que] el Tentzo le dijo que siguieran su camino, ésta le aviso que se quedaría con el Popocatepetl, al mismo tiempo que le dan ganas de orinar (momento en el que se justifica el origen del río Atoyac), entonces el Tentzo ataja sus orines surgiendo así el “puente de dios” [que es una cavidad natural que se encuentra entre Molcaxac y Huautlatlauca; la otra variante cuenta que] la Malinche al orinarse le dice al Tentzo que detenga sus orines pero éste no puede y pasan debajo de su axila formándose así el “puente de dios”²⁸.

En relación a las formaciones naturales denominadas “puentes” y asociados a elementos sagrados, Doña Raquel comenta que:

Aquí hay dos puentes, uno bonito que es el puente de dios y otro feo y caído que lo hizo el diablo, dicen los antiguos que dios y el diablo hicieron una apuesta para ver quien hacia el mejor puente, entonces dios hizo el suyo que es el puente de dios, le

²⁸ Además de lo mencionado, Antonella Fagetti (1998) documenta ampliamente varias narrativas sobre el Tentzo en su texto titulado Tenzonhuehue.

avisó al diablo y este llegó a brincar y brincar sin que se callera, y cuando el diablo terminó el suyo y llamó a dios, llegó y brinco y brinco hasta que lo tiró.

Muy relacionado con la referencia anterior, está una narrativa platicada por Don Pedro en la que se narra cómo se formó el llamado Cerro Partido:

Ve que cuentan que la Malinche se cansó cuando venía caminando y se sentó un rato a descansar, cuando en eso hizo pipi y le dijo al Tentzo que los atajara sus orines, pero como no pudo el agua paso debajo del puente de dios. Aquí las personas de antes contaban que el Cerro Partido se formó cuando la Malinche le dijo al Tentzo que se iba a orinar y él tenía que detener los orines, cuando hizo el primer intento el Tentzo fue aquí en el Cerro Partido, entonces le avisó a la Malinche ahí va la pipí y el Tentzo intentó pararlos pero fue tanta la venida de agua que se pasó de frente y rompió el cerro, entonces el segundo intento fue allá en el puente de dios donde el Tentzo se preparó y si pudo detener el agua, pero paso abajo de él, pero la pipí de la Malinche ya no rompió el cerro, sólo paso poquita por abajo de él.

Estas últimas narrativas, refieren a los límites territoriales del antiguo señorío de Cuauhtinchan, ya que de norte a sur, los límites eran la Malinche y el Tentzo, queda en medio de éstos la serranía Amozoc-Tepeaca, por lo que se puede interpretar que las acciones hechas por las montañas en los tiempos antiguos demarcaron la extensión territorial del señorío, además y como dice Don Pedro, fue el asentamiento definitivo de los animales sagrados de la tribu cuauhtinchantlaca.

Cabe señalar que el cerro del Tentzo es una formación natural muy conocida en la región a la que pertenece Cuauhtinchan, está conectado por medio de la narrativa con la Malinche formando un eje cardinal que corre de norte a sur, además, ambos cerros están comprometidos con el surgimiento mítico del río Atoyac. Pareciera que las formaciones naturales intermedias entre ambos, ya sean barrancas o veneros de agua pertenecientes al río Atoyac, están justificados por la relación entre ambos seres pero también por la intromisión del volcán Popocatepetl, éste último es quien crea el conflicto entre la montaña de la Malinche y la cordillera del Tentzo. Es interesante destacar la importancia que tiene el Tentzo en las narrativas ya que es quien se queda sólo después de la decisión de su señora la Malinche por irse con el volcán Popocatepetl, pero sólo después de este conflicto de pareja es que se puede formar el río Atoyac y de manera directa para Cuauhtinchan, el Cerro Partido, como también lo es para el “Puente Dios” y, su opuesto y poco conocido, “Puente del Diablo”.

Por otro lado, pero además considerando la ambivalencia relativa a los seres que habitan los cerros y siguiendo el ejemplo del cerro del Tentzo, se puede deducir que dicha elevación tiene dos significados simultáneos, uno es la asociación a lo demoníaco y lo maligno ya que al otorgar bienes a cambio solicita almas; el otro significado es que dicho cerro es el perdedor en las acciones que enfrenta ante la Malinche, ya que se queda sin mujer y no puede detener sus orines que son la concepción femenina mesoamericana del agua que corre por la tierra, además de ser considerado el dueño del cerro que otorga bienes a quienes van a su dominio.²⁹ Consideramos que es pertinente lo apuntado por Báez-Jorge (2003: 624-625):

Afectados por la satanización de sus divinidades, los pueblos indígenas desarrollaron estrategias simbólicas orientadas a reducir la persecución, instrumentando la inserción de sus deidades en ordenamientos jerárquicos...en cuya cima ubicaron a las imágenes cristianas asociadas al bien situando en el escalón más bajo a las entidades malignas. En medio de estas posiciones bipolares, en las cosmovisiones mesoamericanas se identifican héroes culturales, seres ambiguos y demiurgos vinculados a las arcaicas mitologías.

Esta referencia nos ayuda a comprender cómo las narrativas en Cuauhtinchan privilegian más la acción de los santos sobre aquellas en donde se habla de formaciones naturales con intervención de seres fantásticos sin que éstas últimas hayan desaparecido del imaginario colectivo.

²⁹ No es el espacio ni la intención profundizar en el estudio simbólico del cerro del Tentzo, sólo se ha mencionado de manera tangencial. Sin embargo, es importante dejar señalado que existen narraciones en varias comunidades con los temas y personajes más o menos parecidos que se han estado tocando en este estudio. A manera de ilustración en la comunidad de San Miguel Tenancingo ubicado en el Estado de Tlaxcala, Alejandro, un joven normalista estudiante de historia, dice tener conocimiento de que en su pueblo había personas que trabajaban el tiempo y la lluvia, a estos individuos les llamaban tiemperos; también dice que se cuenta que hay una mujer que en lugar de cabellos tiene serpientes en la cabeza. Este personaje femenino también se le puede identificar pasando un río que se ubica en las inmediaciones del campo previo a la falda de la Malinche, ésta se le aparece a hombres y puede otorgar riquezas a quien la encuentra. Una idea que se delinea a partir de las creencias sobre la Malinche en el Estado de Tlaxcala es la polivalencia de significados.

CAPÍTULO 4

El Divino Redentor. Cosmovisión y fiesta

En este capítulo se abordará y analizarán las creencias y prácticas religiosas populares que desarrollan los habitantes de Cuauhtinchan en torno a sus santos, con el fin de resaltar las “continuidades culturales” mesoamericanas se postula que la dinámica religiosa de la comunidad estudiada es viable abordarla a partir de los postulados que Báez-Jorge expone para el estudio de las devociones populares indígenas en tres momentos: la destrucción de la cultura prehispánica, las estrategias de resistencia indígena y las expresiones de reinterpretación simbólica y ritual; es así que las devociones populares de los pueblos indígenas expresan la dinámica de la represión religiosa colonial que instituye a partir del siglo XVII, el sistema de cargos, consolidando la devoción de los santos patronos; estos en las cosmovisiones indias operan como anclajes de la memoria colectiva que cubren todos los planos de la vida social desde el individuo hasta la comunidad y se les puede venerar de acuerdo a las practicas rituales definidas por la tradición comunitaria (2008:77-78, 247-248).

Las fiestas religiosas mexicanas son herederas de dos tradiciones: el mitote prehispánico y la verbena Ibérica, este espacio es propicio para reproducir practicas sincréticas que permiten la resistencia y la innovación cultural, esta modalidad mantiene una dualidad entre las dos tradiciones culturales mencionadas, por un lado la evangelización impuesta por los monjes mendicantes cristianos que sustituyeron a deidades indígenas por santos católicos y por el otro lado los nativos que tuvieron que desarrollar un proceso de adopción de la nueva fe mediante estrategias de simulaciones que han permitido hasta la actualidad mantener vivas creencias y prácticas de la religión mesoamericana, es así como los pueblos indígenas y campesinos en México practican una religiosidad heterodoxa en la que adoptan y adaptan patrones culturales ya sea para resistir o transformar de manera creativa su propia cultura (de la Torre, 2016:254-256).

4.1. Cosmovisión sobre los santos

Los santos que tienen devoción popular en Cuauhtinchan son: San Juan Bautista a quien se le realiza su fiesta el día 24 de junio y el Divino Redentor, imagen de Cristo crucificado que es venerado durante los días 1, 2, 3 y 4 de enero, para la comunidad es el santo con mayor actividad devocional quedando en segundo término de importancia San Juan Bautista quien fue asignado por los franciscanos para ser el patrono de Cuauhtinchan, y a quien en el siglo XVI se dedica el convento de dicha congregación.

Asumimos que lo distintivo de la religión popular mexicana se debe a la adaptación de elementos prehispánicos, a las creencias y prácticas católicas y al hecho de que existe una organización local de las ceremonias populares que constituyen un elemento básico de la vida económica y política de la comunidad (Carrasco, 1976:190). Es así como en la actualidad, la religión popular en las comunidades campesinas, es una mezcla de creencias y prácticas cristianas e indígenas, dentro de este contexto, los santos son considerados padres fundadores de los pueblos, dadores de sustento, salud y trabajo; son el símbolo fundamental del territorio y referentes de la identidad colectiva. Su culto, procesiones y peregrinaciones son dispositivos que facilitan la apropiación simbólica del territorio; los santuarios que son la residencia del santo y sitio de culto del mismo, alrededor de ellos se integran regiones devocionales que en muchos casos superan los límites políticos de los estados, y en algunos casos toman dimensiones internacionales, por lo común resultado de la migración a los Estados Unidos (Gámez, 2017: 37)

Podemos decir que el cristianismo en México, en forma particular en las comunidades campesinas, consiste en una serie de cultos locales, moldeados por cada comunidad de acuerdo a su cosmovisión e identidad local, pero agrupados por la iglesia católica en una superestructura nacional (Weckmann, 1994:192). Pero esta superestructura controlada por la iglesia católica es sólo aparente ya que los cultos populares que operan en las comunidades campesinas son cohesionadores internos, que a la vez sirven de diferenciadores externos donde la devoción a los santos funciona dentro de la dinámica de la resistencia cultural y la reinterpretación

simbólica que se sale de las manos del control institucional de la iglesia católica (Báez-Jorge, 1998:29).

Las actividades festivas religiosas están íntimamente ligadas con el tiempo ritual que cada comunidad construye de acuerdo a las necesidades que su propia cosmovisión requiere, dentro de esta dinámica, el trabajo agrícola cumple un papel primordial ya que es en torno de él que se elabora el ciclo ritual y festivo para que este sirva de indicador de fechas significativas para el cultivo y cosecha, en especial del maíz, ya que su proceso de producción tiene efectos sociales e ideológicos que derivan en la construcción de la realidad social, en especial el trabajo de la milpa permite entender las categorías de tiempo y espacio, es decir:

El milpero al recorrer el ciclo anual que requiere el cultivo del maíz...establece una clasificación del tiempo y una forma histórica de apropiación del espacio... [que organiza a su comunidad]... creando las condiciones para el surgimiento de procesos sociales que generan una memoria histórica y por lo tanto una conciencia social...que establece una continuidad a largo plazo (Medina, 1990: 456-457).

Para el citado autor, el trabajo agrícola como proceso de producción y en términos de relaciones sociales y de división social del trabajo, constituye la matriz por la que se crean y recrean las categorías de tiempo y espacio, es decir, aquellos elementos fundamentales de su cosmovisión; así al trabajo agrícola hay que verlo desde su realidad histórica, pero entretejido con los procesos rituales para comprender las diferencias de su existencia en términos ideológicos y sociales, de esta forma, el trabajo agrícola está inmerso en el ciclo ritual que le acompaña a lo largo del año (Medina, 1990: 457-458).

Las fiestas patronales se pueden considerar como prácticas sociales que proyectan una forma de concebir el mundo por parte de la comunidad que la organiza, esta tiene un sentido polisémico e histórico que permite revivir el pasado del grupo y a la vez proyectarlo al futuro; las fiestas están relacionadas con la cosmovisión en torno a los santos ayudando a los pueblos a mantener relaciones de reciprocidad y dependencia con los seres sagrados, de los cuales depende el orden y equilibrio del universo y de la vida humana (Gámez, 2017: 37-38).

Al hablar de continuidades culturales de la cosmovisión mesoamericana en los cultos religiosos creados a partir de la conquista, existe el riesgo de pensar que la continuidad es directa y sin cambios, sin embargo, es importante considerar la particularidad en la que se crean las continuidades, es decir, hay que considerar los contextos específicos de cada comunidad contemporánea que se analiza para poder determinar similitudes y diferencias entre la tradición mesoamericana y las comunidades contemporáneas, una actividad que puede ayudar en este trabajo de análisis son los sistemas agrícolas generados en torno al maíz ya que definen muchas de las especificidades culturales de unos y de otros (Medina, 1990: 456).

Las fiestas patronales vistas como expresiones religiosas se caracterizan por el énfasis devocional, en torno a los santos, que se expresan en fiestas, procesiones y peregrinaciones las cuales tienen la función de reactualizar el vínculo de la comunidad con el santo, con la tradición y con la comunidad en su totalidad. Los mitos sobre los santos patronos juegan un papel importante porque son, construcciones orales, que hablan de la aparición del santo en el lugar, proporcionando información sobre la génesis de la comunidad desde la época colonial. Relatos que transforman el espacio geográfico en un espacio sagrado, creando las condiciones para que se realicen acciones de culto y se continúen reproduciendo hasta la actualidad. Estas cuestiones y otras más dan pie a afirmar cómo varios elementos de la cosmovisión mesoamericana han tenido la capacidad a lo largo de la historia de adaptarse, rearticularse y resemantizarse hasta la actualidad. Las expresiones religiosas populares son resultado de la religión indígena mesoamericana y del catolicismo colonial y contemporáneo y por tanto deben ser estudiados, comparados y fundamentados en el contexto las comunidades y tradiciones contemporáneas. Las fuentes y recursos que hay que utilizar para su análisis son de carácter histórico y antropológico como lo son los documentos coloniales y la etnografía. La importancia del análisis etnohistórico es fundamental para poder proponer un argumento sobre los fenómenos religiosos populares contemporáneos con un sustento histórico que permita articularlos.

En los siguientes apartados se abordará a los dos santos que tienen mayor importancia de culto en Cuauhtinchan, el primero de ellos es el santo patrono San

Juan Bautista, este aunque es quien da su nombre al pueblo y el convento está dedicado a él, su festividad es sólo local y pequeña ya que se limita a ser festejada de forma rápida y sin tantos preparativos por la comunidad. El otro santo es el Divino Redentor que es en quien centramos este trabajo y a quien rinden un culto relevante en Cuauhtinchan, como se describirá en las siguientes líneas, este santo tiene en el convento su santuario y es visitado por cientos de personas no sólo de la región, también de las ciudades de Puebla y México, al igual que de comunidades alejadas que no pertenecen al valle de Puebla.

4.1.1 San Juan Bautista. Aspectos generales

Como ya se ha mencionado, San Juan Bautista es el santo patrono del poblado de Cuauhtinchan. La imagen consagrada es de pasta, mide aproximadamente un metro y medio de altura, su decorado es estofado, es decir, tiene detalles de hoja de oro en todo su vestuario que es pintado. Por lo común ocupa el lugar izquierdo del altar del convento franciscano en donde permanece todo el año. La fiesta del santo patrono se realiza el día 24 de junio, como lo marca el calendario católico. Ésta se caracteriza por una actividad circunscrita al ámbito local en la que solamente se realizan actividades religiosas de carácter institucional como la celebración de la misa, la aplicación de los sacramentos de la confirmación y la comunión a un grupo de niños. La implementación de dichos sacramentos ilustra la carga institucional que tiene dicha festividad. Cabe señalar que la impartición del sacramento de la confirmación puede ser realizada por el obispo, por un vicario episcopal o por el párroco, siempre y cuando éste tenga un permiso especial de parte del obispo. Además, los niños que aspiran a dicho sacramento deben de tener siete años o un poco más de edad en promedio, deben de pasar por un proceso de capacitación y preparación especial para ser conscientes del compromiso que adquieren ante la religión católica.

Desde la perspectiva profana, dicha festividad se caracteriza con la instalación de unos cuantos juegos mecánicos y alguno que otro puesto donde venden alimentos en el centro de la comunidad. La fiesta dura un día cuando ésta

cae entre domingo y jueves y llega a abarcar dos días cuando el día festivo es en viernes o sábado.

Las fuentes históricas de Cuauhtinchan dan cuenta de la actividad ritual y económica que se ha realizado en torno a San Juan. Por ejemplo, en la ordenanza de Cuauhtinchan se determina que habrá tierras comunales para solventar gastos de la comunidad, entre ellas las fiestas religiosas que los conquistadores consideraron importantes y válidas:

[...] y también como el pueblo sufre, ya que muchas cosas le son necesarias y no tiene ninguna propiedad, por esto es necesario que le hagan una milpa y ahí sembrarán diez medias fanegas de trigo y también diez medias fanegas de maíz.

Ahí todos los hombres trabajarán, sembrarán, escardarán, labrarán y cosecharán. Y el gobernador se ocupará, se encargará de la siembra y de la escarda. Se pondrá de acuerdo con el mayordomo.

Y el mayordomo tendrá mucho cuidado, guardará muy bien lo que ahí se cosecha, ya que lo necesitará el pueblo y lo necesitará el templo. Y se medirá delante del escribano y siempre se hará cuenta de lo que se gasta, cómo y a dónde se destina; porque es cosa espantosa que sean investigados por la propiedad del pueblo.

Y todo lo que saque en vano, lo que desperdicie, todo lo pagará. No se gastará nada de la propiedad del pueblo si no lo necesita, pues de ahí saldrá la comida de los padres; lo que se necesita en la iglesia y en las fiestas; lo que sea necesario o se requiera para el pueblo; ya que de verdad por esto se le nombra propiedad del pueblo.

Saldrá comida para “la Casa del pueblo” [comunidad] seis veces, tres veces en las pascuas; en la fiesta de Corpus Christi; en la fiesta de la ascensión de Santa María que llaman Asunción y en la fiesta de San Juan Bautista.

Y las veces que hagan fiesta, en ella gastarán quince pesos, pero no en la fiesta de San Juan Bautista, ya que entonces gastaran veinte pesos, porque es la fiesta de su pueblo.

Esto es lo que en su comunidad gastaran; no darán otro pretexto cuando se cuente la propiedad de la comunidad (Reyes b, 1988:204, 205).

En la actualidad prácticamente no existen milagros que se atribuyan a San Juan Bautista, tampoco hay producción de oralidad en donde se justifique el origen de la comunidad en torno a dicho santo. En el trabajo de campo que hemos realizado, se detectó que la gente sólo cuenta relatos alusivos al Divino Redentor, en donde se enfatiza el poder milagroso y cómo éste se apareció en la comunidad. Para corroborar lo anterior, se le pregunto a Don Pedro si recordaba o conocía alguna historia, mito o narración referente a San Juan Bautista, que fueran más o menos semejantes a las que se cuentan sobre el Divino Redentor; el personaje entrevistado después de guardar un breve silencio, respondió lo siguiente:

Me la pone difícil porque no recuerdo algo como lo que me pregunta, pero déjeme ver si recuerdo algo... como darle respuesta a lo que me pide... Lo único que sé es que hace tiempo a la imagen de San Juan se la llevaron a la serranía, a un lugar llamado La Cruz de San Juan, mi mamá me mandaba con los animales cuando era niño allá, me decía llévalos por La Cruz de San Juan, allá, me contaba mi mamá que se lo llevaron y lo rompieron, supongo que fue por mil ochocientos y se lo llevaron por que como es estofado, lo han de haber cortado con hacha pensando que tenía mucho oro, pero como vieron que no era así lo han de haber dejado todo partido y cuando la gente lo encontró lo han de haber restaurado.

En otro momento, Don Pedro volvió a contar el mismo relato, pero en esa nueva narración la complementó con la descripción del lugar donde sucedió la mutilación del santo:

...el sitio llamado La Cruz de San Juan es un lugar donde posiblemente hubo un manantial ya que las piedras cercanas tienen la apariencia de chalchihuites.

Del mencionado relato se puede interpretar que en términos de memoria y recuerdos, existen pocas referencias sobre el santo patrono que, como se recordará, fue impuesto por los franciscanos y, evidentemente y en términos devocionales, no tiene a comparación con la devoción que existe hacia el Divino Redentor por parte de la población.

Sin embargo, existe toda una organización tradicional en torno al santo: el sistema de cargos encargado del culto a San Juan está dividido en dos comités: uno llamado La Hermandad de San Juan Bautista, es el encargado de atender las flores del santo y su mantenimiento en general, preparan las actividades religiosas de la festividad del santo, checando con el cura el horario de la misa y coordinan en general las actividades relacionadas con el culto; por otro lado, está el comité de fiesta quien es el encargado de organizar las actividades profanas del festejo al santo, estos se encargan de conseguir las cooperaciones necesarias para los cohetes artificiales, se dice que este comité trabaja con las autoridades municipales para poder llevar puestos de vendimia y juegos mecánicos. Ambos comités duran en promedio un tiempo de tres años en el cargo, aunque en algunos casos se puede extender un poco más de tiempo. La organización de los comités consta de cuatro figuras básicas que son un presidente, un secretario, un tesorero y varios vocales.

4.1.2 El divino Redentor. Aspectos generales

La imagen del Divino Redentor es una imagen de Jesucristo crucificado ya muerto, en la herida del costado derecho brotan abundantes gotas de agua que simulan la hemorragia causada por esta lesión, si bien, no se han encontrado evidencias históricas de su existencia en Cuauhtinchan durante el siglo XVI, por la manufactura de la imagen se contextualiza en este periodo ya que está hecha de pulpa de caña de maíz; la devoción religiosa de la imagen va acompañada de una milagrosidad que se le atribuye, esta tiene un impacto no solo local ya que se le reconoce como una imagen digna de culto en la región donde se encuentra ubicado Cuauhtinchan. Su festividad es relevante dentro del calendario festivo de la comunidad en estudio a tal grado que supera los festejos del santo patrono que es San Juan Bautista a quien está dedicado el convento franciscano y es el nombre religioso de Cuauhtinchan. Por estas razones es por lo que se enfoca el análisis de los festejos religiosos populares de dicha comunidad en este santo, que por las dimensiones de su fiesta y la devoción que despierta en los habitantes de la región junto con su poder milagroso y la oralidad que existe en su entorno vuelven al convento franciscano, que es su residencia, en la sede del santuario del Divino Redentor. En este apartado se abordaran los elementos mencionados relativos a la devoción popular de esta imagen.

Por lo que respecta a la festividad del Divino Redentor, es probable que sus orígenes se remonten desde el siglo XVI, momento en que algunos habitantes al narrar la aparición de la imagen lo ubican en esta época, pero no hemos encontrado mención alguna sobre esta imagen en las fuentes históricas coloniales que se han publicado de Cuauhtinchan; al parecer, tampoco es mencionado en el archivo parroquial; en el año 2000 intentamos acceder al archivo parroquial de Cuauhtinchan, conscientes de que carecemos de las herramientas que posee un historiador para abordar documentos de archivo, esperábamos encontrar alguna mención sobre el Divino Redentor en los escritos, sólo con la intención de que sirviera de referencia sobre la antigüedad del culto sobre la imagen, pero el párroco de ese tiempo nos negó el acceso. Hasta antes de esta petición el cura había sido accesible con nosotros, el error fue solicitarle el acceso al archivo parroquial, su

respuesta fue un no que llevaba un aire de sentirse cuestionado o invadido en su espacio de poder, seguido por la pregunta de ¿porque querría entrar a su archivo? (dicha interrogante tenía un poco de hostilidad por el tono en que la expresó), aunque se le explicó que el objetivo de acceder al archivo parroquial era para buscar un referente histórico sobre la fiesta del Divino Redentor entre los siglos XVI y XIX; su nueva respuesta fue que sólo había registro de matrimonios y nacimientos. Después de la experiencia narrada se optó por no volver a molestar al párroco para evitar su enojo y que en un momento dado interfiriera en el desarrollo del trabajo de campo que ya se realizaba en esos años.

Afortunadamente para nosotros, en el año del 2006 se realizó una publicación por parte del proyecto denominado Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México (ADABI), ahí se da cuenta del salvamento y organización de los archivos parroquiales de Tecali, Acatzingo, Cuauhtinchan y Quecholac. En el caso de Cuauhtinchan, existe un apartado titulado cofradías, ahí se hace alusión al periodo que comprende de 1601 a 1878 y sólo se menciona a Santa Ana, Benditas Ánimas del Purgatorio, San Juan Bautista y Nuestra Señora de la Concepción; en otro periodo que abarca de 1656 a 1930, en él solamente se mencionan las cofradías de la Santa Cruz, Nuestra Señora de los Dolores, Santo Entierro, San Francisco, San José y Santísimo Sacramento. Finalmente, en el periodo de 1644 a 1930, se mencionan a las cofradías del Sagrado Corazón de Jesús y Nuestra Señora de la Soledad (ADABI, 2006: 42-44).

Lamentablemente aun no encontramos ninguna referencia histórica sobre las festividades relativas al Divino Redentor, sólo contamos con lo que algunos habitantes de Cuauhtinchan narran sobre su origen en el siglo XVI, aunque algunas personas, por lo común entre treinta y cuarenta años, ubican su aparición después de la revolución de 1910.

Un elemento que puede servir como referencia del periodo histórico al que pertenece la imagen es su manufactura la cual está realizada en una pasta que tiene como base a la caña de maíz. Dicho material, se comenzó a utilizar en el siglo XVI por la ligereza de sus elementos, por lo que la imagen del Divino Redentor pesa aproximadamente doce kilos a pesar de medir alrededor de dos metros de altura.

Estos materiales se comenzaron a utilizar para fabricar esculturas, imágenes, entre otras manufacturas por parte de los purépechas. Según las fuentes, los pueblos mesoamericanos tenían la costumbre de llevar a sus dioses al campo de batalla, creían que su presencia protectora sería buena para la victoria; la deidad principal acompañaba a los guerreros, pero cuando eran derrotados, sus ídolos de piedra quedaban en manos enemigas ya que eran muy pesados para huir con ellos, creían que la ira del dios caería en ellos por haberlo dejado abandonado. La solución que encontraron los purépechas para transportar a sus deidades fue la elaboración de una pasta hecha de la caña del maíz que era muy ligera y fácil de manipular; al dios que se supone ellos transportaban era a Caricaueri, dios guerrero en quien se inspiró esta técnica que permitió hacer esculturas del tamaño de un hombre pero de 6 kilos de peso. Vasco de Quiroga impulsó esta técnica artística en el México novohispano. Cuando llegó a Tzintzuntzan, el monje se asombró del material utilizado para la elaboración de Cristos de bulto realizados bajo la supervisión de los franciscanos. Fundó la escuela escultórica de Pátzcuaro donde por casi tres siglos se elaboraron imágenes y crucifijos de pasta de maíz. Esta escuela por la antigüedad que tuvo difundió la técnica en los dominios de España obteniendo beneficios económicos de esta actividad, así es fácil encontrar imágenes hechas bajo esta técnica en todo el territorio que formó parte de los dominios españoles (Stransky, 1996).

Sobre la vida ritual de Cuauhtinchan en el siglo XVI, es de suponerse que no se limitaba a las celebraciones que las fuentes históricas oficiales mencionan, por lo que se puede especular que la ritualidad relativa al Divino Redentor era realizada por los habitantes a iniciativa propia, sin embargo, ésta fue ignorada por las autoridades coloniales, no obstante, ésta se desarrolló sin el reconocimiento y financiamiento eclesiástico.

Una muestra de los conflictos en la comunidad de Cuauhtinchan, se puede ver en el registro que hace Fray Gerónimo de Mendieta de un problema que aconteció en la mencionada comunidad en el año de 1554 donde la congregación religiosa franciscana cede a Cuauhtinchan a otra congregación, provocando por esta acción, el descontento de los habitantes los cuales iniciaron una campaña de

rechazo en contra de los monjes de la nueva congregación que terminaron devolviendo la comunidad a los franciscanos; entre las acciones de rechazo esta la negativa de dar de comer a los frailes:

...la solución fue acordar que ningún habitante de Cuauhtinchan diese comida y agua a los frailes y que el domingo todos fuesen a oír misa a Tepeaca y Tecali donde había monasterios de franciscanos, el acuerdo fue cumplido orillando a los frailes a pedir fuego en las casas cuando lo necesitaban y comer algunas mazorcas de maíz que hallaron en la ofrenda de la iglesia y el agua la pedían a indios que encontraban en los caminos acarreándola a sus casas (1971: 333-347).

De la referencia apuntada, se puede comentar que las mazorcas de ofrenda bien pudieron ser ofrecidas a San Juan Bautista ya que, Mendieta registra la llegada de los frailes de la nueva congregación a Cuauhtinchan el día martes 10 de junio de 1554. Sin embargo e independientemente de a quien haya estado dedicada la ofrenda con la que se alimentaron los frailes aludidos en la cita anterior, se puede ver la importancia que el maíz tenía en esos tiempos para Cuauhtinchan como para ofrecerlo a una divinidad en el interior del convento.

De los datos mencionados, se puede interpretar que probablemente el Divino Redentor es una metáfora alusiva al ciclo del maíz, en especial a la cosecha. Si articulamos los datos expuestos, así, la manufactura de la imagen bien pudo tener aparte del valor práctico de su uso, un valor simbólico en relación al material con que fue hecha, este argumento toma fuerza si consideramos que en el siglo XVI se ofrendaban mazorcas en el convento de Cuauhtinchan y por último si consideramos que la fiesta de la imagen es en la estación de invierno, cuando el campo ya ofreció los alimentos, por lo que se puede especular que dicha fiesta se realizó en agradecimiento a la cosecha obtenida.

Como se puede deducir, toda esta compleja red de símbolos articulados en la época colonial en Cuauhtinchan, tuvo que plantear respuestas a las necesidades religiosas de los conquistados y, al mismo tiempo, estar articulado con la nueva religión para poder funcionar con menos problemas para los frailes. Dicho fenómeno implica dos aspectos: uno es el enmascaramiento de las creencias autóctonas por una aparente aceptación de los símbolos y conceptos cosmológicos extranjeros y el otro es una estrategia social adaptativa que trata de no exponer las esencias

ideológicas culturales a las posibilidades de control del dominador (Báez-Jorge, 2011: 203-204). De todos estos procesos simbólicos que refieren al Cuauhtinchan colonial, muchos de ellos se pueden identificar en la actualidad en términos de una especie de continuidad cultural de una tradición religiosa mesoamericana como lo señalara acertadamente López Austin (1994: 12), en donde el culto a los santos en general y, en particular, al Divino Redentor en Cuauhtinchan está contextualizado en los procesos históricos de larga duración y el impacto de la modernidad, en donde hay elementos de resistencia, cambios, actualizaciones, entre otros procesos.

En los apartados que vienen a continuación haremos alusión a los aspectos de la religiosidad popular en torno al Divino Redentor. La religión popular, se conceptualiza como la dialéctica de la colonización con sus secuelas de asimetría social, reinterpretación simbólica y resistencia a la religión oficial, considerándola como una oposición entre la cultura dominante y las culturas subalternas, así como entre la tradición y la modernidad; y entenderla como una dinámica ideológica singular que lo mismo se nutre en el ámbito de lo profano que en la dimensión de lo sagrado (Báez-Jorge, 2008: 83). A partir de esta definición podemos decir que en aquellas acciones donde los aspectos sagrados y profanos coinciden en un mismo evento tal como son los rituales festivos, se producen y reproducen las identidades, pero también se mantienen y preservan los referentes a la religión mesoamericana que aún siguen vigentes en las comunidades campesinas, por lo que consideramos que la mayor parte de esta religión se mantiene en el imaginario colectivo campesino en forma inconsciente y se reproduce por medio de la fiesta al santo patrono de la comunidad.

4.1.2.1 La aparición del Divino Redentor

Cuando se oye hablar de Cuauhtinchan de manera paralela se hacen referencias al Divino Redentor, de dicha entidad sagrada se resalta su poder milagroso y la gran devoción que le tiene la gente de la comunidad y de otros sitios tanto de los alrededores como de lugares lejanos. Igualmente y de manera especial, se narra que dicha imagen se apareció en un pequeño cerro cercano a

Cuauhtinchan -ubicado al pie de la serranía Amozoc-Tepeaca- denominado “El Cerro del Salvador”, de donde fue llevado al convento y desde entonces se le hace su fiesta en los primeros días de cada año. Sobre la aparición de la imagen se resalta un dato especial que refiere que en la cima del pequeño cerro en donde se apareció el Divino Redentor, hay un árbol que tiene la forma de cruz pero que, en la actualidad, éste se está secando. Esta breve narrativa circula entre la mayor parte de la población de la comunidad incluidos los no católicos, debido a que dicho elemento es muy milagroso:

Al Divino Redentor lo encontraron en el cerro de San Salvador, de ahí lo trajeron al convento que ha sido su casa y desde entonces le hacen su fiesta en año nuevo, si, en enero porque es muy milagroso (Don Francisco, 70 años).

En algunos casos, se agrega la temporalidad en que sucedió dicho acontecimiento ubicándola en la época de la conquista y evangelización española, a manera de ilustración está la que nos comentó Don Pedro:

El Divino Redentor fue encontrado enterrado en el cerrito de San Salvador en el siglo XVI y desde entonces se lo trajeron al convento para adorarlo.

Hay variantes en las que se menciona a un individuo que hizo el hallazgo y cómo la comunidad colaboró para que la imagen se quedara en el convento, lo que también parece ilustrar las peripecias que los habitantes del Cuauhtinchan colonial vivieron en los procesos de congregación por parte de los españoles cuando los obligaban a asentarse en otro lugar diferente al original, tal es el caso de Doña Juliana, señora aproximadamente 50 años de edad, que comentó:

Una señora que andaba por el monte llegó al cerro de San Salvador donde encontró la imagen del Divino Redentor, vino a avisar a la gente para que fueran a traerlo, lo trajeron al convento, pero el Divino Redentor se regresó al cerro, entonces lo fueron a traer con música y flores para que se quedara aquí en el convento y sólo así se quedó contento acá.

Una variante que nos comunicó Don José, señor de 60 años, y que es parecida a la anterior, se resalta la fiesta como un elemento de convencimiento para que el Divino Redentor se quedara en el convento y estuviera contento:

El Divino Redentor se apareció en el cerrito de San Salvador, de allá se lo trajeron al convento pero se regresaba allá al cerrito hasta que se convenció de quedarse aquí en el convento y para que esté contento se le hace su fiesta grande.

Esta muestra de micro relatos tiene elementos significativos sobre el origen del Divino Redentor y su conexión con los cerros y la tierra, marcan el origen del culto a la imagen y justifican su poder milagroso a partir de la aparición de la imagen en forma espontánea. Cabe resaltar de estas narrativas, el origen de la comunidad y su relación con la divinidad, igualmente, se puede resaltar la ausencia de la intervención humana en la manufactura de la imagen. Estos argumentos se pueden comparar con otros relatos donde se justifica el culto de un santo a partir de que la imagen se queda por elección propia en la comunidad, por ejemplo está el caso de la narrativa alusiva a la Virgen de los Dolores de Acatzingo que es contada en forma recurrente por los habitantes de dicha comunidad:

Había una señora que tenía un mesón, un día llegó un señor que cuando se fue le dejó encargada una caja y le dijo que después regresaba por ella pero como el tiempo pasó y nunca regresó ese señor por su caja, entonces la señora por curiosidad que abre la caja y encontró dos pinturas, una era la pintura de la Virgen de los Dolores.

Para el caso del Señor de Chalma, santuario muy importante en México por su afluencia de fieles de diversos estados del centro del país, Gilberto Giménez (1978: 72) documenta unas pinturas ubicadas en la sacristía del santuario que registran la aparición de la imagen, en la que se cuenta que en la cueva mayor de la barranca de Chalma se adoraba a un ídolo llamado OstocTheolt con sacrificios inhumanos y crueles, los frailes agustinos decidieron destruir el ídolo y en su lugar colocar un leño de la cruz pero cuando llegaron a la cueva se encontraron con el ídolo roto y la cueva sembrada de flores y en el lugar del ídolo la imagen de Jesucristo crucificado.

De acuerdo a lo expuesto y siguiendo dichas referencias, se puede sugerir que la presencia del Divino Redentor en la comunidad se hizo a través de la aparición, es decir, un fenómeno con elementos divinos, incluso en la manufactura de la imagen, no hay intervención humana sin embargo, en su fabricación se utilizó

pulpa de caña de maíz, elementos que se usaron en las técnicas para fabricar otras imágenes en el siglo XVI³⁰.

De todas formas, se puede asumir que en los centros de culto de divinidades mesoamericanas, los procesos de sustitución de imágenes por parte de los españoles fue una práctica reiterativa, sin embargo en el campo de las cosmovisiones expresadas en las producciones orales, éstas tienen la función de convertirse en una herramienta alternativa de las que los indígenas se valieron para asignarles atributos simbólicos de sus dioses a estos nuevos santos. Esta práctica permitió elaborar una continuidad estructurante de larga duración que sigue vigente en la actualidad; de esta manera las mismas narrativas sobre el Divino Redentor se siguen reproduciendo en los tiempos modernos y es un esfuerzo intelectual que procede de la lógica del sentido común la cual sigue justificando la aparición del Divino Redentor. Un ejemplo interesante es el que obtuvimos de Lorenzo quien tiene alrededor de 35 años, y que dice:

El divino redentor no se apareció como dicen en el siglo XVI, en la revolución lo enterraron en el cerro del Salvador para evitar que se lo robaran los revolucionarios que pasaban, tiempo después se desenterró en forma natural parte de la imagen y alguien la encontró y es por eso que se trajo de nuevo al convento.

Este ejercicio interpretativo por parte de dicho habitante de Cuauhtinchan, tiene elementos de la memoria histórica contemporánea ubicada en la lucha armada de 1910. Para reforzar lo referido, Don Pedro nos narró que su abuelo platicaba que *en los tiempos de la Revolución pasaba gente de fueras que se llevaba los caballos y el maíz de Cuauhtinchan*. Sabemos que en la revolución sólo se quedaron cuatro familias en la comunidad debido al paso de los revolucionarios (Rall & Rall, 1970). Dicha época histórica es un choque importante en la memoria de los habitantes actuales porque existía el riesgo de que quedara abandonada la comunidad. Es por eso que la narrativa arriba mencionada, es una especie de justificación de la aparición del Divino Redentor como un acontecimiento contemporáneo

³⁰ Como probables paralelismos está la asociación al maíz, considerando la materia prima con que se hizo la pasta para la manufactura del Divino Redentor y el mito de la aparición de la imagen de la Virgen de Guadalupe al indio Juan Diego, este fenómeno de aparición resalta la sacralidad de los santos.

conservando varios elementos como es la conexión con la serranía Amozoc-Tepeaca.

4.2 Fiesta y ritualidad en torno al Divino Redentor

Varias evidencias orales señalan que hace años la fiesta era más pequeña en relación al número de asistentes; y la peregrinación a pie que proviene de la ciudad de Puebla para llegar a Cuauhtinchan se comenzó a realizar desde el año de 1971; se dice también que hace tiempo la imagen del Divino Redentor visitaba los templos de las comunidades vecinas y que la procesión del tercer día festivo se prolongaba hasta la madrugada, debido a que los habitantes daban una limosna al cura para que la imagen divina se detuviera en la entrada de las viviendas y ahí se cantara un salve³¹. Dichos eventos religiosos eran solicitados por todos los habitantes y demandaban que la imagen pasara en procesión por las diferentes calles de la comunidad. Conforme fue pasando el tiempo, los curas se negaron a continuar con la actividad descrita ya que duraba mucho tiempo a pesar de que se le pagara por dicha cuestión. Desde hace unos años hasta la actualidad, la procesión se realiza en un circuito pequeño por las calles centrales de la comunidad.

Cuando menos hasta 1998 las actividades rituales y festivas en torno al Divino Redentor se realizaban en el interior del convento, pero en el siguiente año en el mes de junio ocurrió un sismo que dañó la estructura del convento, cuarteando la bóveda y desprendiendo un gran trozo de la torre norte -que ya se encontraba dañada. Estos acontecimientos hicieron que la actividad ritual en honor al Divino Redentor, a partir del año 2000, se realizaran en el atrio del convento como se hace hasta la fecha.

4.2.1 Organización socio religiosa en torno al divino Redentor

Como ya se ha dicho, la fiesta religiosa al Divino Redentor es la más importante de Cuauhtinchan ya que su impacto no solamente es local sino también

³¹ Los habitantes cuando se refieren al canto del Salve, no especifican si era un rezo, cantico o plegaria.

regional superando con mucho a la festividad del santo patrono de la comunidad, la cual tiene poco impacto local. El Divino Redentor es festejado al principio de año durante los días uno, dos, tres y cuatro de enero. Las expresiones culturales de dichos festejos son expresados en peregrinaciones, misas, fuegos artificiales, una gran feria, entre otras actividades que podemos agrupar en actividades sagradas y actividades profanas.

Es importante el papel que desempeña el sistema de cargos dentro de las fiestas patronales de los santos, por tal motivo se hará un pequeño contexto; este se inscribe fundamentalmente en la matriz comunitaria india, como estructura político-religiosa es impuesta por los colonizadores españoles, y vigilada muy de cerca por el clero regular sin embargo la base del modo de vida del campesino indio permanece inalterable, es decir, el trabajo agrícola en torno al maíz y cultivos que le acompañan conservaría sus particularidades técnicas e ideológicas. Esto tendría una importancia fundamental para la reproducción del campesino indio y de su cultura de raíz mesoamericana, el trabajo agrícola reproduciría el carácter de las relaciones del hombre con la naturaleza, sintetizado y simbolizado en el largo proceso histórico que implica el surgimiento y desarrollo de las sociedades mesoamericanas, tal situación llevaría a una sistematización de la experiencia a partir de una observación cuidadosa de los fenómenos meteorológicos y astronómicos, conocimiento que sería desarrollado por la clase dirigente de las sociedades mesoamericanas y organizado para fines prácticos, agrícolas, políticos y religiosos en los diversos sistemas calendáricos. El discurso del poder entre las comunidades indias y el sistema colonial se daba en los términos del catolicismo dominante, así, mientras el intermediario indio cumplía con una función de mediación, la comunidad expresaba su identidad colectiva y legitimaba su posición política por la existencia de un santo patrón, en torno al cual se organizaba el ritual comunitario, es decir, lo que llamamos el sistema de cargos, las instituciones político-religiosas comunitarias, se inscribe en la matriz agraria de la comunidad, que posee su propia jerarquía y sus ciclos ceremoniales respectivos (Medina, 1995:9-10). La institución social en que descansa el sistema de cargos es la mayordomía, su función es el patrocinio individual o colectivo ejercido por miembros

de la comunidad, el individuo que acepta el cargo asume un sacrificio económico por que deja de percibir ingresos por dedicarse a la organización y el financiamiento de las actividades festivas, como recompensa gana prestigio en la comunidad, estrecha lazos de amistad y de solidaridad política local (Broda, 2016:290); en Cuauhtinchan no se le llama mayordomo a los integrantes del comité de fiesta pero realizan las funciones de este; en la actualidad cuesta trabajo formar este comité ya que la gente no fácilmente acepta el cargo por el tiempo que se debe dedicar y el desgaste económico, aunque este último elemento es sobrellevado con el apoyo de la comunidad, por ejemplo para el año 2018 cada familia de Cuauhtinchan aportó una cooperación de \$1700 pesos.

En lo referente al sistema de cargos que se realiza en torno al Divino Redentor, éste tiene un comité de fiesta que se dedica a la organización y realización de la fiesta. Dicho comité funciona como un patronato y está formado por un presidente quien es el encargado de coordinar las actividades del resto de los integrantes y lleva a cuentas la responsabilidad de las decisiones que se tomen, un tesorero que administra los recursos económicos que se recolectan y entrega cuentas del uso de estos, un secretario que está encargado de guardar y organizar los comprobantes de los gastos que se realizan aunque muchos de ellos solo se comprueban con recibos simples y uno o varios vocales que se encargan de actividades diversas como recolectar las cooperaciones que las familias que habitan Cuauhtinchan deben aportar para la realización de la fiesta y cubrir la efectiva realización de cada actividad organizada. El tiempo de duración en el cargo es de tres años, su responsabilidad consiste en la decoración del recinto religioso con adornos florales, enramadas y el enlonado del atrio; también se encargan de conseguir los alimentos y el hospedaje para recibir a los peregrinos que llegan en los días de fiesta, por último, deben conseguir las cooperaciones económicas para los cohetes que se queman durante las misas y los fuegos artificiales que serán la atracción de las noches durante los días de fiesta. También existe la Hermandad del Divino Redentor, ellos son los encargados del cuidado de la imagen, consiguen la ropa que usa el santo, están al pendiente del estado físico de la imagen y hacen la limpieza de la misma y su espacio dentro del convento, en los días de fiesta son

los encargados de coordinar los horarios de las misas con el párroco. Su estructura consta de presidente, secretario, tesorero y varios vocales; al inicio del periodo de cargo del comité los integrantes pueden llegar a ser quince, pero al paso del periodo de cargo se va reduciendo el número de personas hasta sólo quedar algunos vocales. El comité de la hermandad debe durar tres años en el cargo, pero esto puede variar ya que en algunos casos no se encuentran personas que acepten formar un nuevo comité.

4.2.2 La fiesta

La fiesta del Divino Redentor ha ido tomando impulso en los años recientes, sin embargo, ésta ha tenido cierta importancia desde que se realiza la peregrinación que sale del templo de Guadalupe en el Paseo Bravo de la ciudad capital poblana. Algunos participantes de dicha peregrinación indican que este evento se realiza desde la década de los setentas, sin precisar año. Por otro lado, algunos peregrinos comentan que hace mucho tiempo la festividad era muy pequeña y en algún momento el Divino Redentor iba de visita a la capilla de San Jerónimo Almoloya, comunidad perteneciente al municipio de Cuauhtinchan. De acuerdo a las creencias de la gente, indican que en esa visita sucedía un fenómeno muy peculiar que consistía en lo siguiente: *una vez que dejaban la imagen del Divino Redentor en el altar de la capilla de San Jerónimo Almoloya casi siempre en la noche en dichas visitas, al amanecer la imagen estaba colocada en la entrada de la capilla*; por lo que dicho hecho se interpretaba como una rectificación de que sólo iba de paso la imagen del Divino Redentor y que debía regresar a su lugar de culto en el convento de Cuauhtinchan.

Existen narrativas que dan cuenta del por qué la fiesta en honor al Divino Redentor año con año va en aumento. Por ejemplo, algunos habitantes explican que la fiesta es cada año más concurrida debido a que la gente que participa en ella casi siempre invita a otras personas para que conozcan al Divino Redentor. Una vez que lo conocen dichas personas invitadas regresan al siguiente año con mucha fe y participan de la fiesta pero también, ellas invitan a otras personas y así sucesivamente. El autor de esta investigación también ha tenido experiencias

parecidas a las mencionadas, ya que hemos invitado a otras personas para que participen en la fiesta y al año siguiente regresan a dicha festividad pero ya por iniciativa propia.

Por otro lado, el testimonio siguiente muestra los aspectos comunicativos y milagrosos que tratan de explicar la difusión del culto al Divino Redentor en los contextos contemporáneos, la cual fue tomada de Venancio, joven de 30 años de edad:

Yo sé porque la fiesta del Divino Redentor cada vez es más grande, un tío mío me contó que un día llegó aquí a Cuauhtinchan un hombre que no conocía Cuauhtinchan, buscando al Divino Redentor, dijo que había estado preso pero era inocente, se le apareció el Divino Redentor y le dijo que lo iba a ayudar a salir de la cárcel, le dijo sígueme y el hombre lo siguió hasta que estaban afuera de la cárcel, el Divino Redentor le dijo que lo buscara en Cuauhtinchan y que cuando llegara en pago tenía que caminar de rodillas de la parroquia al convento donde es su casa, el hombre pagó la manda pero pocas personas de aquí se enteraron de este milagro, pero el hombre empezó a contar lo milagroso que es el Divino Redentor por otros lados y por eso la gente viene a visitarlo.

Obviamente en la difusión del culto al Divino Redentor los medios modernos de comunicación y las redes sociales han jugado un papel significativo. Existen narraciones en donde se involucran producciones del imaginario estereotipado del mundo azteca, que tratan de explicar el papel y la función del Divino Redentor. Un ejemplo ilustrativo es el que recolectamos de don Martin (65 años) y que dice como sigue:

Ve lo que tiene atrás en su espalda el Divino Redentor, es el sol. Aquí antes se adoraba al sol, pero sólo Dios es más fuerte que el sol, por eso el Divino Redentor tiene atrás al sol; su fiesta es el primero de enero porque aquí antes en ese día se nombraban a los caballeros águila. El águila era importante aquí, por eso es que la pintaban en todos los códices, esto lo descubrí cuando una vez fui a Cholula, allá entendí las cosas del Divino Redentor. Los franciscanos dejaron que se pusiera el sol pero en la espalda de nuestro santo para que se viera que es más poderoso que el sol.

Evidentemente, los testimonios anteriores contienen elementos de un imaginario contemporáneo pero que, de todas formas, muestran cómo varios elementos históricos y tradicionales se van adaptando a los tiempos modernos.

Con base en el referente teórico que se ha expuesto podemos decir que la fiesta del Divino Redentor cambia el paisaje cotidiano de la comunidad por el ambiente festivo.

Para el día tres de enero, se realiza una procesión por las calles de Cuauhtinchan, la cual se organiza en la tarde para terminar en la noche con las mañanitas al Divino Redentor.

El día cuatro de enero la actividad festiva profana se ha terminado ya que casi la totalidad de los puestos en donde se expenden diversos productos se han ido, sin embargo, se realiza una misa para despedir a los peregrinos, la cual viene siendo “una misa sin peregrinos porque ya la mayoría se ha ido”, como comenta Don Pedro.

En términos generales, se puede decir que en torno al Divino Redentor existe una especie de actividad devocional regional en donde el convento se convierte en una especie de residencia sagrada en donde confluyen procesiones y peregrinaciones, pero también tiene referentes históricos, leyendas y mitos así como cuestiones ecológicas, entre otros aspectos (Jiménez, 2010: 195); en donde la procesión que se realiza es un acto que se ejecuta dentro de un espacio sagrado, y que se reafirma con el andar del santo y sus fieles por las calles del pueblo (Báez, 2008: 90) y la peregrinación es una marcha ritual que parte de diferentes lugares periféricos para entrar en un centro temporal de condensación de lo sagrado, para luego salir y retornar al punto de partida” (Giménez, 1978: 155)

En otras palabras y en un intento de interpretación, las peregrinaciones que llegan a “las plantas” del Divino Redentor, son circuitos de los caminos que recuerdan a las comunidades aledañas, que Cuauhtinchan es el centro del territorio donde se desenvuelve la cotidianidad, así como en el pasado fue el centro del señorío, ahora es el punto de retorno cíclico hacia el territorio sagrado; pero también, las procesiones son actividades colectivas donde los habitantes de Cuauhtinchan son los anfitriones y que comparten el culto al santo patrono con la gente de fuera; la procesión en cambio, es una actividad local donde los cuauhtinchantlecos caminan con su santo por las calles en un circuito circular que representa el ciclo agrícola. Sobre esto último, recuérdese el simbolismo de los dos

santos en estudio donde a San Juan se le festeja en junio que es el tiempo donde la milpa empieza a crecer y a espigar sus jilotes, mientras que el Divino Redentor se conmemora en enero, tiempo en que el campo está seco y es el tiempo de descanso de la tierra de la actividad agrícola.

4.2.2.1 Los preparativos

La fiesta del Divino Redentor se documentó de los años de 1999 a 2002; después se volvió a registrar en el año 2006 y para los fines de esta investigación, se asistió a dicha festividad y a la feria en los años de 2013 a 2015 y en 2018. En todas esas ocasiones en las que se asistió, identificamos elementos festivos constantes y otros que se han adicionado, pero que no han alterado la estructura festiva; en especial hay pocas modificaciones en las peregrinaciones y, mucho menos, en la procesión.

Días previos a la festividad el ambiente en Cuauhtinchan es de expectativa y movilidad, aunque pasó el festejo de navidad este no altera la expectativa que se asienta en la festividad del Divino Redentor ya que en los espacios domésticos se hacen actividades de limpieza para recibir a quienes hayan invitado a comer en sus domicilios, al igual las calles se barren y se colocan enramadas coloridas que adornan las calles principales y aquellas por donde pasara la procesión el día tres de enero. El centro de Cuauhtinchan tiene una gran actividad ya que las autoridades municipales organizan la renta del piso de las calles del alrededor del convento y zócalo trazando en color blanco las dimensiones de cada puesto que se colocara, el día 31 de diciembre la actividad aumenta significativamente ya que se colocan lonas en la capilla abierta del convento que es donde se llevaran a cabo las celebraciones religiosas, el silencio característico de Cuauhtinchan se pierde debido a las actividades mencionadas que se combinan con el constante sonido de manipulación de láminas producto de la colocación de las más de trescientas sillas que se colocan; aunado a esto se suma la actividad de los comerciantes que van llegando en su mayoría después del mediodía y que colocan lonas y arman sus puestos. Dentro del convento se mueve la imagen del Divino Redentor del lugar que ocupa dentro del templo y es llevado a la sacristía donde se recuesta en una mesa

para poderlo vestir con sus ropas de fiesta; esta actividad le corresponde a los encargados de la imagen quienes tienen un especial cuidado tanto por el respeto que merece la imagen como por las recomendaciones que dejó indicadas el equipo que restauró la imagen hace más de quince años, cabe mencionar que es mayor el cuidado que tienen estas personas para manipular a la imagen ya que se saben responsables de una escultura antigua que reclama un cuidado especial.

A continuación se hará una breve mención de las peregrinaciones que asisten a las plantas del Divino Redentor durante los dos primeros días de fiesta.

4.2.2.2 El 1 de enero

El primer día de fiesta, empieza con la llegada de peregrinaciones a pie de diversos poblados aledaños a Cuauhtinchan. Una característica especial de estas primeras manifestaciones devocionales es que se aprecian las luces que traen los peregrinos dando un espectáculo ya que por los cerros aledaños se aprecia el andar de estos hacia Cuauhtinchan, en las casas que se encuentran en la calle por donde acceden los peregrinos al convento muchos de los habitantes como muestra de calidez y sabiendo que son los anfitriones de la fiesta que está empezando ofrecen sendas ollas de café y canastos con pan a quienes van arribando para presentarse a las plantas del Divino Redentor. Varias de estas peregrinaciones no son mencionadas por los encargados de la organización de la fiesta ya que, además de ser cercanas son pequeñas en número de participantes no sin dejar de ser emotivas y llenas de fe. Una de ellas es la que sale alrededor de la cinco de la mañana del día primero de enero de la comunidad de Santiago Acatlán. Esta es una comunidad de artesanos que elaboran figuras de yeso, principalmente del niño dios, de los personajes que se utilizan en los nacimientos navideños y de alcancías con la forma de los personajes que estén de moda en los programas infantiles de televisión. Los peregrinos de dicha comunidad salen de madrugada para atravesar la serranía Amozoc-Tepeaca y llegar al templo donde se le rinde culto al Divino Redentor desde las siete de la mañana aproximadamente.

En el primer día de la fiesta, llegan peregrinaciones de las colonias Joaquín Colombres y la Resurrección de la ciudad de Puebla; arriban también

peregrinaciones procedentes de Amozoc y una caravana de taxistas que inició su recorrido en la ciudad de Puebla. Por la noche, sale del templo de la Virgen de Guadalupe -ubicado en el parque denominado Paseo Bravo de la ciudad de Puebla- una peregrinación que desde el año de 1999 hasta la actualidad se inicia desde las 20:30 horas. Los preparativos para la salida inician con la celebración de una misa en el templo de la Virgen de Guadalupe en la ciudad de Puebla, en donde participan los peregrinos que visitarán al Divino Redentor en una caminata nocturna; el punto de reunión es precisamente dicho templo; al terminar la celebración, los peregrinos empiezan a formar una fila para salir hacia Cuauhtinchan. La caravana está formada por una camioneta que lleva una imagen de Jesucristo crucificado adornado con algunas enramadas, luego una ambulancia, le sigue un camión que lleva una banda de viento que interpretará piezas musicales durante el trayecto y, finalmente, vehículos de los que llama la atención ver varios taxis del Distrito Federal, así como microbuses de servicio colectivo del Estado de Tlaxcala; la mayoría de los peregrinos van a pie donde algunos llevan una flor en la mano y otros un cuadro con la imagen del Divino Redentor y conforme van caminando van entonando los cantos que la banda musical interpreta. La hora de salida de la peregrinación se marca a las 21:30 horas pero en realidad, inicia media hora después para llegar a la comunidad de San Baltasar Torija alrededor de las 2:00 horas donde hacen un descanso, toman café con pan, recuperan las fuerzas e iniciar el recorrido del último tramo del trayecto hasta llegar a Cuauhtinchan, en donde se calcula llegar alrededor de las 5:00 horas; ahí son recibidos por el párroco y la comunidad quienes al igual que la noche anterior ofrecen café a los peregrinos. Ya juntos en el convento los habitantes católicos y los peregrinos recién llegados, entonan las mañanitas en honor al Divino Redentor acompañados por un mariachi y la banda que acompañó a la peregrinación. La imagen está ubicada en el altar que se ha adaptado para la festividad, el lugar que ocupa la coloca en el espacio estelar desde donde se aprecia sin importar en que parte del espacio destinado para las misas se esté. En el año de 1999 las celebraciones religiosas se hacían en el interior del convento, en ese año la imagen estaba al pie del altar con un espacio por donde pudiera pasar una persona, ya que colocan un lienzo sobre los brazos de la imagen que salen hacia

atrás formando una especie de puente por donde pasan debajo los fieles, en ese año un fuerte sismo causó daños en las bóvedas del convento, causa de este eventual acontecimiento para el año 2000 el festejo del Divino Redentor tuvo que realizarse en el exterior del convento, para esos años el altar se colocaba frente la puerta del convento, la imagen estaba pegada al acceso del templo y delante de ella se colocaba el altar y en la parte de frente de este se colocaban los estandartes de las peregrinaciones.

Para el año de 2013 se encontró que el espacio para las actividades religiosas se trasladó a la capilla abierta que se encuentra a la derecha del convento, el principal motivo de este cambio de espacio es por el constante aumento de afluencia de gente a los festejos del Divino Redentor, un cambio significativo es que se le colocó una valla de cristal a la imagen, este impide que la gente la toque, en cambio los lienzos que cuelgan de la cruz de la imagen para que la gente los toque continúan, las filas cada año después de las celebraciones eucarísticas son mayores y la urna que funciona como valla tiene una alfombra de billetes que se forma por las limosnas que depositan los fieles. En este nuevo espacio utilizado, permite que la imagen esté al centro del espacio y a su izquierda el altar seguido por los estandartes de las procesiones, a la mitad del espacio destinado para los asistentes hay dos quemadores de veladoras, estos espacios son unos cuadrados de lámina de metro y medio por lado aproximadamente están pegados a la pared y sobre ellos hay un cuadro de Cristo crucificado, en ellos los fieles encienden veladoras que son ofrendadas al Divino Redentor, algunos de los fieles llevan la veladora y con ella tocan el lienzo que cuelga de la imagen después pasan a estos quemadores para encenderla, algunos limpian su cuerpo con ella, en otros casos ya sea el padre, la madre o la persona mayor de edad que los acompañe limpia a los integrantes de la familia; según algunos fieles a los que se les pregunto hacen este rito porque creen que es una forma de adquirir protección del Divino Redentor, algunos fieles expresan que quisieran hacerlo al pie de la imagen pero hay organizadores de la fiesta encargados de agilizar el paso por la imagen, estos no permiten que la gente se quede mucho tiempo al pie del santo, solo permiten tomen el lienzo colgante y depositen su aportación monetaria para continuar con el flujo de paso de fieles, pero

de alguna manera los quemadores de veladores permiten a los creyentes tener tiempo para realizar los ritos que consideren necesarios sin que sean molestados; otros asistentes solo prenden una veladora como parte de su visita al santo y otros que tiene algún problema de salud limpian su cuerpo con la veladora antes de encenderla y dejarla en este espacio con la esperanza de obtener un favor por parte del santo obteniendo la cura a sus males. En general quienes se limpian con las veladoras pronuncian oraciones como el Padre Nuestro o el Ave María y piden al Divino Redentor ya sea protección en la realización de las actividades de la vida cotidiana, salud para no caer en enfermedad o la cura milagrosa en el caso de quienes tengan un problema de salud.

Para el año 2000 se agregó a dicha peregrinación una carrera de relevos procedente de la Basílica de Guadalupe en la Ciudad de México que llegó a Cuauhtinchan el día dos de enero; pero para el siguiente año se cambió la llegada de dicha carrera de relevos para el primer día de la fiesta. En el año del 2006 se registró la peregrinación procedente de San Luis Ajajalpan la cual, según los peregrinos, ya tenía siete años de realizarse pero no se había hecho mención de esta en el cartel de actividades.

4.2.2.3 El 2 de enero

A las seis horas del día dos de enero se realiza la primera celebración eucarística para los peregrinos que llegaron de la ciudad de Puebla, en ella se reconoce el esfuerzo que los peregrinos realizaron de caminar por toda una noche sobreponiéndose al frío y el cansancio, también el párroco los invita a no perder esta tradición y los motiva para que el próximo año vuelvan a realizar la peregrinación, al término de dicha celebración, los peregrinos empiezan a dispersarse en el pueblo, para consumir alimentos y muchos de ellos se colocan en diferentes lugares del atrio del convento para dormir tapados con una cobija y una almohada improvisada. En este mismo día, siguen llegando los peregrinos de diferentes lugares, mientras los aspectos profanos de la fiesta toman impulso con la vendimia de barbacoa como uno de los alimentos típicos de la región, la venta de parafernalia alusiva al Divino Redentor, entre otras actividades.

En el transcurso del segundo día festivo, llegan por la madrugada los peregrinos de San Baltazar Torija y los procedentes de Teziutlan; en el transcurso de la mañana, llegan los peregrinos de Santa Margarita Mazapiltepec y los ciclistas de Palmarito Tochiapan. En los años en donde hicimos los registros, hubo cambios de día de llegada de los peregrinos; también hubo reconocimientos a procesiones. Por ejemplo a partir del año 2000, se menciona la llegada de una carrera de relevos procedente de la ciudad de Puebla. En los últimos dos años, a las actividades festivas se ha tratado de incorporar el rescate de la maroma impulsada por la administración gubernamental con una amplia difusión, lo que provocó que en el año 2013 la fiesta y la feria se prolongaran una semana más sin que afectara las actividades tradicionales.

Este día se considera el clímax de la fiesta, ya que por el lado religioso alrededor del mediodía se realiza una misa que es presidida por el Arzobispo de Puebla, en especial el jerarca religioso realiza la homilía, es decir, el discurso basado en la reflexión de las citas bíblicas leídas previamente, estas son llamadas evangelio; en especial el Arzobispo adapta el mensaje de estos pasajes bíblicos a la celebración del Divino Redentor, no deja de enfatizar que el santo festejado no es más que una representación de Jesucristo y que si bien los visitantes le tienen fe, estos deben tener presente que es Jesucristo quien les concede los beneficios solicitados. En el aspecto profano, este día tiene fuerte actividad dentro de los espacios domésticos ya que es cuando llegan las visitas invitadas por los habitantes a comer en sus casas, en palabras de Don Enrique vemos porque considera este día como importante:

Para mí, se debe festejar a la gente en el día que es su festejo, la fiesta debe ser hecha hoy (dos de enero) pero mucha gente vino ayer (primero de enero) porque es un día en que no se trabaja, pero está mal, igual cuando una persona cumple años su festejo debe ser en el día que es, no que pasan las fiestas para sábado y domingo cuando todos pueden asistir

La impresión de Don Enrique en relación a la importancia de este día dentro de la fiesta ya que los habitantes el día anterior están ocupados en la preparación de los alimentos para sus invitados, el menú en general consta de ofrecer en algunos

casos como alimento líquido y entrada pozole, lo que no falta en ningún domicilio es mole acompañado con carne de res o pollo y carnitas, tamales sin relleno que se nombran de sal, estos por lo común se consumen junto con el mole; de tomar hay abundante refresco de cola, cerveza y bebidas alcohólicas en especial tequila. Los habitantes están ocupados atendiendo a sus invitados hasta la tarde que pueden asistir al jaripeo para después ya de noche ver la quema de pirotecnia y asistir al baile de fiesta.

En el año de 2018 hubo la incorporación de la visita de la imagen de los niños mártires de los cuales dos fueron muertos en Cuauhtinchan en el siglo XVI, en el capítulo dos de este trabajo se cita el acontecimiento, estos mártires fueron canonizados el mes de octubre del año 2017 por el Papa en el Vaticano, los habitantes de San Esteban Tizatlan, Tlaxcala lugar de donde eran originarios los dos niños asesinados en Cuauhtinchan, decidieron iniciar la visita de sus nuevos santos al sitio donde sucedió todo hace ya cinco centurias, la misa del medio día tuvo cambios significativos ya que hubo la incorporación de un teponaxtle que se toco antes de la misa y en la entrada de los visitantes hasta el altar, también en la hora del rito de consagración de hostias se tocó acompañado de un caracol a la usanza en que en el estado de Tlaxcala se suele hacer en las misas católicas. Esta actividad nueva promete sumarse año con año a los festejos del Divino Redentor.

4.2.2.4 Las peregrinaciones y el radio devocional: las comunidades participantes

El dios patrono de los calpulli prehispánicos nos dice Giménez (1978: 148) al igual que el santo patrono actual de un pueblo campesino, representa el corazón de la comunidad, el secreto de su fuerza y la clave de su identidad, así, los santos venerados por los pueblos indios se imaginan vinculados a las entidades sagradas autóctonas, rectoras del orden cósmico y terrenal, son parte de las cosmovisiones de estos los astros, los fenómenos naturales, la tierra y el fruto de ésta, el maíz, así como los cerros; están directamente asociados al culto de los santos y están incorporados a los espacios físicos locales de las comunidades. Báez-Jorge comenta que aunque cohesionado y dinamizado al margen del canon eclesiástico,

se debe acudir al antiguo sustrato cultural mesoamericano para explicar de forma complementaria la veta del imaginario colectivo en el que los ancestros y las deidades locales se asocian, estos fenómenos de reelaboración simbólica o de sincretismo están signados por el desplazamiento de las virtudes cristianas sustentadas por la iglesia católica como fundamentos de la santidad, puede indicarse que el culto a los santos posibilita la continuidad de los rituales consagrados a las deidades del antiguo panteón indígena (1998:155). En relación a lo expuesto Giménez expresa que:

En el plano de los significados sociales, el sistema religioso... tiene por función... la construcción de la identidad social, es decir, la construcción de un sujeto colectivo mediante el mecanismo de interpretación cultural... Las imágenes de los abogados y santos patronos se hallan insertas en el corazón de los pueblos presidiendo desde allí su destino. Son, además, inseparables de las peripecias de su historia, de la memoria de sus antepasados y de sus orígenes en el tiempo... otorgan... identidad a los pueblos, permitiéndoles articular una conciencia de sí. Este otorgamiento de identidad se manifiesta ya en el hecho de que la mayoría de las comunidades... recibieron su nombre de los santos patronos (1978:234).

Bajo este contexto mostrado por Gilberto Giménez y Báez-Jorge es como se puede adentrar uno a lo que es la peregrinación como una actividad religiosa que puede ser portadora de elementos de la cosmovisión mesoamericana, para poderlos buscar hay que considerar las características que tiene esta y que Giménez describe claramente:

La peregrinación... es una marcha ritual por la que, partiendo de una periferia más o menos lejana, se ingresa temporalmente en un centro o foco de condensación de lo sagrado, para luego egresar y retornar al mismo punto de partida confortado por la participación en la virtud de lo sagrado... La peregrinación supone una especie de topografía religiosa que se caracteriza por una desigual distribución del potencial sagrado. Si bien ningún espacio se considera totalmente profano, se supone, sin embargo, que existen lugares en los que lo sagrado se condensa de una manera privilegiada. De aquí la distinción de centros, focos u "ombligos del mundo", generalmente representados por los grandes santuarios u otros emplazamientos ceremoniales y considerados como espacios hierofánicos... privilegiados... (1978: 155)

Una actividad que se realiza en forma conjunta a la peregrinación es la procesión, esta es sumamente importante dentro del culto popular de una imagen ya que es donde la comunidad de fieles entra en contacto con la imagen al “caminar” juntos por las calles del poblado, el mismo Giménez la define claramente:

[La procesión es]... una marcha ritual de imágenes y personas, pero en un escenario local, según normas preestablecidas y siguiendo un camino parabólico cuyo punto de partida y de llegada coinciden siempre o al menos son equivalentes... La procesión puede ser un rito de distinción, de propiciación o de celebración... el movimiento de imágenes y de personas en una procesión no constituye nunca un desplazamiento real... sino enteramente simbólico. Todo se reduce a describir un círculo que reconduce siempre al punto de partida como si nada se hubiera movido realmente (1978: 156).

En el siguiente cuadro se muestra el año y las comunidades participantes y reconocidas como peregrinos en los actos festivos, las variantes de peregrinaciones participantes en la fiesta del Divino Redentor varía entre cada año debido a que algunas procesiones se dejaron de realizar como es el caso de la peregrinación que llegaba de Teziutlan, hay quienes creen que estas personas ya no llegan debido a que cambiaron el párroco de Cuauhtinchan que era de esos rumbos; en otros casos, si la procesión no anuncia con tiempo que asistirá y ya se mandó a imprimir el cartel de fiesta, esta no será mencionada.

COMUNIDADES RECONOCIDAS POR PARTICIPAR CON PEREGRINACIONES ANTE LAS PLANTAS DEL DIVINO REDENTOR

Año	Comunidades
1999	Santa Margarita Mazapiltepec Palmarito Tochiapan San Mateo Ayecatl San Luis Ajajalpan San Jerónimo Ocotitlan Teziutlan
2000	Santa Margarita Mazapiltepec Palmarito Tochiapan

	San Mateo Ayecatl San Luis Ajajalpan San Jerónimo Ocotitlan Teziutlan Santa Ana Chiautempan
2001	Teziutlan Palmarito Tochiapan Santa Ana Chiautempan Santa Margarita Mazapiltepec San Mateo Ayecatl San Jerónimo Ocotitlan San Luis Ajajalpan San Antonio Xicotenco
2002	México D.F Teziutlan Xoloateno Palmarito Tochiapan Santa Ana Chiautempan Santa Margarita Mazapiltepec San Jerónimo Ocotitlan San Luis Ajajalpan San Antonio Xicotenco San Hipolito Soltepec
2006	México D.F Teziutlan Xoloateno Palmarito Tochiapan Santa Ana Chiautempan San Bernanrdino Contla Santa Margarita Mazapiltepec San Jerónimo Ocotitlan San Luis Ajajalpan San Antonio Xicotenco San Hipolito Soltepec San Mateo Ayecatl San Pablo del Monte, barrio San Bartolomé Romero Vargas El Capulin Balcones del sur San Isidro Castillotla
2013	Santa Margarita Mazapiltepec Palmarito Tochiapan San Mateo Ayecatl San San Hipolito Soltepec Luis Ajajalpan San Jerónimo Ocotitlan

	Santiago Acatlan
2014	Santa Margarita Mazapiltepec Palmarito Tochiapan San Mateo Ayecatl San Luis Ajajalpan San San Hipolito Soltepec Santiago acatlan San Jerónimo Ocotitlan

Cuadro elaborado por el autor de esta investigación.

4.2.2.5 La procesión y la conclusión de los actos religiosos

El final de los actos festivos en Cuauhtinchan se desarrolla durante el día tres de enero, se hace una procesión por las calles de Cuauhtinchan, la cual se realiza por la tarde para terminar en la noche con las mañanitas al Divino Redentor; en la década de 1990 se realizaban una pequeña actividad festiva para el día cuatro de enero, los actos festivos profanos habían terminado ya que casi la totalidad de los puestos en donde se expenden diversos productos ya no se encontraban, sin embargo, se realizaba una misa para despedir a los peregrinos, la cual era “una misa sin peregrinos porque ya la mayoría se había ido”, como comentaba Don Pedro. En la actualidad el día cuatro ya no hay ninguna actividad festiva, quizá con el tiempo reconsideraron no realizar esta misa ya que como lo decía Don Pedro no había peregrinos que despedir, de hecho este día la cotidianidad en Cuauhtinchan ya había vuelto.

El día 3 de enero la procesión y su simbolismo agrícola

Un elemento simbólico sobre el cierre del ciclo agrícola en torno a la fiesta del Divino Redentor se da en la procesión que se realiza el día tres de enero en la que el santo sale a recorrer las calles de Cuauhtinchan. Se asume que la festividad en general de este santo es el cierre del ciclo agrícola considerando que el cultivo de maíz en la comunidad es de temporal; siguiendo a Broda (2016: 297) asume que en el Altiplano central existen dos ciclos agrícolas, el de regadío donde se siembra en enero o febrero y se cosecha en junio y julio y el ciclo de temporal en el que se

siembra entre abril y junio y se cosecha entre finales de octubre, noviembre y diciembre. Cabe mencionar que Broda asume que el ciclo de temporal es el que contiene simbolismos alusivos a la cosmovisión Mesoamérica que lo convierten en el más importante de los dos.

Una de las generalidades de la procesión del Divino Redentor se da en las diversas calles por donde pasa la imagen, estas son adornadas con enramadas, en la década de 1990 el avance de la imagen era escoltado por una valla de banderas que le abría camino, esas banderas eran de diferentes países. Al preguntar a los habitantes de la comunidad sobre el significado de las banderas, las dos respuestas más comunes son las siguientes: una es que en algún momento a alguien se le ocurrió colocar las banderas al Divino Redentor y desde hace un tiempo para acá, poco a poco hay más personas que regalan las banderas, incluso, llegan a destacar la bandera de Irak como parte de dicho ornato; la otra respuesta más común es la que le asignan un valor simbólico-religioso, señalando que las banderas hacen alusión a lo universal que es Jesucristo ya que la religión católica es universal y dios padre y su hijo están en todos los países del mundo. Estas banderas se dejaron de usar en la actualidad, sin embargo su ausencia no afecta la estructura de la procesión ya que el resto de los elementos que intervienen en esta continúan utilizándose. En la actualidad la imagen pasa sobre tapetes coloridos hechos de aserrín para evitar el daño de estos por la gente que le acompaña se marca un perímetro alrededor del santo con una cuerda, este tiene la forma de un gran rectángulo que abarca a los estandartes que van delante de la procesión; en lo que respecta a su elaboración, horas antes de las tres de la tarde la gente sale con costales de aserrín y moldes de madera para hacer estas alfombras, el diseño es una base ya sea del color natural del aserrín o pintado de color blanco, sobre esta base se hacen diversos diseños que en su mayoría son florales.

Un grupo de niños tiran pétalos de flores y confeti sobre el camino donde pasará el Divino Redentor, en la parte final del contingente van unos cuantos vendedores que ofrecen dulces o agua. La imagen es llevada en una base de madera que es cargada por cuatro personas, detrás de ésta va la gente que acompaña a la imagen en su recorrido por la comunidad. Al final de la columna de

la procesión, están colocados un grupo de mariachis y una banda de viento los cuales van entonando canticos religiosos populares de manera alternada. El contexto en que se desarrolla la procesión descrita es un ambiente que se puede describir como propio de la comunidad, ya que el escenario de feria para la hora en que se realiza la procesión ha disminuido significativamente, los juegos mecánicos ya se retiraron, los puestos de ventas de alimentos, pan, golosinas y artesanía en su mayoría se han desmontado quedando solo unos cuantos, en el atrio continua un gran puesto que vende parafernalia alusiva al Divino Redentor en su mayoría y otros santos. Regresando a la acción de cargar la imagen, quienes lo hacen tienen diferentes percepciones del significado de cargarla, algunos consideran que es un honor poder colaborar como cargadores, otros consideran que con esta acción limpian sus pecados, hay algunos que creen que si al cargar la imagen esta les pesa es señal de la gravedad de sus faltas morales cometidas y a la vez consideran que el esfuerzo hecho por el peso les perdona dichas faltas, otros más esperan una reciprocidad por parte del santo, es decir, esperan obtener protección en sus actividades cotidianas así como salud para ellos como para sus seres queridos; el número de creyentes que cargan la imagen son cuatro, uno a cada lado de la base que transporta al santo, los grupos de carga se forman por el sexo de los participantes, dicho de otra manera, se forman grupos de hombres y de mujeres exclusivamente. Mientras todo esto sucede en el atrio del convento y en la escalinata sur de este hay una gran actividad por parte de los coheteros que arman la pirotecnia que se encenderá cuando el Divino Redentor regrese al convento.

En general el día tres de enero, aunque la mayoría de los peregrinos ya se han ido y varios puestos de venta de productos comienzan a levantarse, a las siete horas se celebra una misa con los peregrinos que todavía están; luego al mediodía se realiza otra misa preparatoria para que a las 15:00 horas inicie la procesión, está contemplado que la procesión concluya alrededor de las 19:00 horas y, posteriormente, la imagen del Divino Redentor vuelve a su altar de fiesta en el espacio destinado dentro de los terrenos del convento donde se realiza otra celebración eucarística donde se hace un recuento por parte del párroco de los acontecimientos sucedidos en estos tres días, se da un agradecimiento general a

todos aquellos que participaron de forma directa en las actividades festivos y se le invita a tener ánimo y entusiasmo para que el próximo año la fiesta sea mejor. Finalmente, a las 20:00 horas se canta al Divino Redentor una emotiva serenata acompañada con mariachis para concluir con la quema de fuegos artificiales en el zócalo de la comunidad, en este sitio destaca la quema de un gran castillo de unos cuatro o cinco metros de altura.

El Divino Redentor sale de los terrenos del convento cargado por los organizadores que retiran en la actualidad la urna que lo protege, con cuidado extremo lo descienden por la escalinata sur para que inicie el recorrido por las calles, se permite que lo carguen los fieles hasta que llegan a la primera esquina, el inicio de la procesión tiene que ser de esta forma ya que los responsables del cuidado de la imagen son conscientes del valor artístico de esta y tienen presente lo delicada que es, así como, las observaciones que les hicieron los restauradores que consideraban prudente que ya no saliera en procesión, pero por la devoción de los fieles y la importancia que tiene la procesión para la comunidad, toman medidas precautorias para prevenir cualquier accidente en el manejo del santo.

El inicio de la procesión es con unas pocas gentes, mientras se da el avance se van sumando fieles que salen de sus casas o lo esperan a que llegue a algún punto cercano de su domicilio, esto para quienes viven fuera del circuito donde pasara la imagen, algunas personas llevan una cera, otras solo se suman al andar de la imagen, cada calle en promedio se hacen pausas para cambiar a quienes cargan la imagen, hay una comisión de hombres que llevan unos palos de más de dos metros de alto, su misión es ir levantando las enramadas para que no se atoren en la imagen, cuando las enramadas están muy bajas se hace una pausa en el avance para que estos individuos puedan levantar a una altura pertinente los adornos.

Como ya se mencionó la procesión sale de la escalinata que está en el lado sur del atrio. En años recientes una calzada de alfombras de aserrín señala el camino que se seguirá. El circuito que recorre la procesión es un cuadrado que se forma siguiendo el sentido opuesto al de la manecillas del reloj, por lo que la procesión al concluir su recorrido llega al punto de partida. Una vez ahí, es colocada

la imagen en su altar de fiesta. El recorrido cubre alrededor de veinte calles, el sentido del recorrido es primero de norte a sur y cambia de poniente a oriente luego se invierten las direcciones, es decir, el tercer rumbo es ahora de sur a norte y el ultimo sentido que forma el cuadrado es de oriente a poniente.

Dicho circuito, es también referido por Vogt (1993:14-15) en donde señala que entre los tzotziles es común que hagan circuitos rituales en sentido opuesto a las manecillas del reloj. Después de observar éstos movimiento rituales, no entendía por qué se seguía ese movimiento, hasta que Gary H. Gossen (Citado en Vogt, 1993: 15) le dio la respuesta al porqué de esta tradición:

De pie frente a la iglesia de un centro ceremonial, observaba una procesión ritual de chamulas que salían de la iglesia y avanzaba en sentido contrario a las agujas del reloj rodeando el atrio... cuando los participantes en un ritual miran al “espacio sagrado” y se dispone a “cerrarlo”, inician su movimiento hacia la derecha, creando así el circuito en sentido contrario al de las agujas del reloj. Investigando el simbolismo de cada una de las manos en chamula... descubrió... la importancia de la batz’l k’ob (la “mano auténtica” como se llama la mano derecha en tzotzil)... es posible que los participantes en el ritual mantengan el espacio u objeto sagrado a la derecha mientras caminan a su alrededor –y esto produce un circuito en el sentido de las agujas del reloj-.

En Cuauhtinchan, realizar la procesión el día tres de enero cuando casi ya no hay fuereños de visita en la comunidad, hace que ésta sea de un tono íntimo al interior de la misma, así pues, si se toma la explicación de Gossen (citado en Vogt, 1979:14-15) al considerar el sentido opuesto de las manecillas del reloj, tiene el mismo sentido que para los chamulas ya que si se está abordando el mensaje cosmogónico en los santos de esta comunidad, vinculándolos con el ciclo agrícola, este se cierra con el fin de los actos festivos y que lo cierra precisamente la procesión. Así el ciclo agrícola que se terminó en el campo al cosechar el maíz, se termina de forma simbólica con la fiesta del Divino Redentor, primero, con la fiesta en general y con la imagen misma ya que, como se ha comentado está fabricada de pulpa de caña de maíz; luego, con la procesión se cierra de forma definitiva el ciclo al recorrer la imagen las calles principales de la comunidad. Estar presente en esta procesión, después de haber asistido a los días festivos anteriores, hace que se perciba un ambiente más cotidiano que festivo. Después de este cierre de ciclo,

la comunidad vuelve a ser la misma y está lista para empezar el año y para iniciar un nuevo ciclo agrícola.

4.2.2.6 La fiesta profana, el caso de la maroma

Para cerrar este capítulo, no queremos dejar pasar un evento que, de alguna forma, ha impactado en la fiesta en honor al Divino Redentor. Desde el año 2013 en el contexto de la fiesta al Divino Redentor, llegó la maroma, que es una práctica circense y que sirve de espectáculo y distracción entre los asistentes a la festividad.

El origen de dicha actividad circense está registrado por Dietrich y Marlene Rall que en el año de 1970, publicaron un artículo sobre el juego de la maroma en Cuauhtinchan. En dicho artículo comentan que para ese año, la gente más anciana, muchas de ellos habían nacido antes del año de 1900, recordaban que la fiesta del pueblo siempre se había celebrado en los tres primeros días del año. Pero para el movimiento armado de la revolución y debido al robo al que estuvo expuesta la comunidad quedo prácticamente desolada hasta que el 29 de septiembre de 1929, llegó un nuevo cura acompañado de un maestro de escuela que trabajo como notario en Cuauhtinchan; ambos eran del pueblo de Santa María Chigmecatitlan ubicado en el sur del Estado de Puebla. Los dos personajes estuvieron viviendo por un poco más de tres años en la comunidad, y ellos invitaron a unos jóvenes de Cuauhtinchan para que asistieran a la feria del pueblo del cura y del maestro en donde es tradicional hacer las maromas. Los jóvenes de Cuauhtinchan al admirar el espectáculo, decidieron iniciar el montaje del mismo espectáculo circense en Cuauhtinchan. El cura y el maestro financiaron los aparatos para las suertes acrobáticas y el profesor escogió a los más aptos para repartirles los papeles que requiere el espectáculo. De esta manera, la representación de “la maroma” se hizo año tras año hasta que se suspendió en 1958, debido a que uno de los principales integrantes se mudó a la ciudad de Puebla. Sin embargo, ocho años después, se volvió a realizar año tras año el espectáculo de la maroma.

Nuevamente, sin saber exactamente en qué año, se dejó de hacer la maroma en Cuauhtinchan. En 1996, dos arquitectas presentan su tesis en la Universidad Popular Autónoma de Estado de Puebla (UPAEP) titulada “Programa parcial de

equipamiento urbano para el municipio de Cuauhtinchan” (Jiménez y Santos, 1996: 59). En el desarrollo de dicho trabajo académico, las autoras realizaron una encuesta con el objetivo de tener un panorama más certero sobre la comunidad. Entre las preguntas de dicha encuesta, hay una en donde se pide información sobre dos actividades que se han dejado de hacer en la comunidad y entre las más mencionadas está precisamente la maroma y la misa del tres de mayo.

En el mes de mayo del año 2011³² empezaron a aparecer noticias sobre el rescate de la tradición de la maroma en Cuauhtinchan. Al respecto, una nota periodística hace mención de que sólo habían dos trabajos de investigación en el que se alude dicha práctica circense: uno es la tesis de la antropóloga Mariana Murguía titulada “Las danzas coloniales de Puebla”, allí la autora comenta que los maromeros de Cuauhtinchan bailan en la plaza principal de dicha comunidad el día 2 de enero y el 24 de junio³³; el otro es el ya mencionado trabajo de Rall y Rall. Incluso, ha habido intenciones de que la maroma sea reconocida por la UNESCO como patrimonio cultural de la humanidad, ya que se presume que dicha actividad es de tiempos prehispánicos y servía como distracción a los emperadores aztecas.³⁴

En la fecha señalada en el párrafo anterior, según las autoridades municipales, ya tenían un avance de un setenta por ciento del expediente que se presentaría ante la UNESCO. De esta forma, para la fiesta del Divino Redentor del año 2013, ésta fue altamente difundida en los medios de comunicación local, informando de lo grandioso del rescate de la maroma, pero sin dar mucha importancia a la imagen milagrosa venerada en estos días. Cabe señalar que en ese año la fiesta inició 31 de diciembre y terminó 6 de enero; los carteles de la feria fueron lonas inmensas en las que se publicitaba todos los espectáculos que se realizarían por día pero no se informó sobre la actividad ritual; las autoridades municipales pusieron todo su empeño en llamar la atención sobre la maroma de Cuauhtinchan, y el gran cierre de la feria sería un encuentro entre los maromeros

³² Noticia publicada por el periódico La Jornada de Oriente, nota de Paula Carrizosa 11-05-12, consultado en línea en diciembre 2012.

³³ La Jornada de Oriente, nota de Paula Carrizosa 31-05-11, consultado en línea en diciembre de 2012.

³⁴ Televisa Puebla, nota de Miguel Ángel Martínez, 20-12-12, consultado en línea en diciembre de 2012.

de Cuauhtinchan y otros dos grupos; se esperaba recibir a unos 40 mil visitantes y una derrama económica de 14 millones de pesos.³⁵ Por otro lado, la estructura ritual de los festejos del Divino Redentor no se alteró, ésta se desarrolló satisfactoriamente; el cartel alusivo a la fiesta religiosa, como siempre, estuvo pegado en las paredes del convento, las ceremonias religiosas se desarrollaron durante los tres primeros días del año de manera habitual en relación a años anteriores.

Por lo expuesto anteriormente, se puede decir que cuando menos en el año 2013, la fiesta se desarrolló en dos niveles, uno de ellos es el sagrado con la estructura ritual que se ha conservado desde hace más de cien años y, el otro nivel, lo profano que en esta ocasión se complementó con una suerte de una tradición inventada,³⁶ ya que la maroma, por lo que se sabe, es una práctica que no tiene ni siquiera cien años de realizarse en la comunidad y, cuando se llega a realizar, su duración es intermitente.

Sobre el origen de la maroma en Cuauhtinchan, se puede afirmar que de alguna forma contribuyó para que la fiesta dedicada al Divino Redentor no fuera tan pequeña y que, en efecto, su función principal, como dice Don Pedro fue la distracción.

Para la fiesta del año 2014 las dimensiones de afluencia se marcaron desde el primer día del año, sin embargo, ya no se dio tanta difusión a los maromeros y los carteles de la feria volvieron a ser los tradicionales. Lo que es cierto es que cada año llegan más visitantes a la fiesta del Divino Redentor, las explicaciones a este fenómeno varían según la posición social y el cargo que se ostente dentro de la comunidad, por ejemplo, los trabajadores del municipio comentan que como son días festivos y en algunas ocasiones están cercanos al fin de semana, entonces las familias aprovechan para ir a la feria, por el contrario, están los comentarios de las personas comprometidas con la imagen del Divino Redentor y el convento -como es el caso de don Pedro- que lo atribuyen a que una persona invita a otra a participar

³⁵ Cinco Radio, nota de Valentín Paredes, 19-12-12, consultado en línea en diciembre de 2012.

³⁶ Comunicación personal con la Dra. Rosalba Ramírez.

de la fiesta y éstas al año siguiente, invitan a otras personas; pero todos atraídos y maravillados por el convento, el Divino Redentor y el pueblo.

CONSIDERACIONES FINALES

En un trabajo de investigación como el que hemos desarrollado, es difícil llegar a conclusiones definitivas, porque apenas estamos apuntando algunos tópicos relativos a una sociedad tan dinámica como Cuauhtinchan. Nos parece que existen muchas temáticas que solamente se apuntaron en este documento y que es necesario trabajar no solamente desde la perspectiva de los argumentos de la cosmovisión mesoamericana sino que se requiere el concurso de varias disciplinas y puntos de vista conceptuales.

Hemos tratado de mostrar con el caso de Cuauhtinchan, que las sociedades humanas se encuentran en un constante cambio y que éstas son producto de la dinámica dialéctica entre lo local, lo regional, lo nacional y hasta lo mundial-global, sin embargo, dentro de la dinámica contemporánea de la comunidad de Cuauhtinchan prevalecen diversas nociones de la cosmovisión mesoamericana en continuidades culturales manifestadas en sus prácticas sociales.

La información etnográfica recolectada para poder argumentar cómo es que la cosmovisión mesoamericana se mantiene en el contemporáneo Cuauhtinchan a pesar del paso del tiempo, mostró que El Divino Redentor como santo de culto devocional popular, es quien mantiene la continuidad de la cosmovisión en la comunidad, donde la devoción de los habitantes de Cuauhtinchan ha convertido el culto de la imagen en un elemento significativo de impacto regional.

Se descubrió que la época de la lucha armada de 1910 fue un periodo histórico traumático para Cuauhtinchan, ya que la comunidad es prácticamente abandonada por sus habitantes, sin embargo, cuando los habitantes originarios regresaron a su comunidad, el culto volvió a intensificarse con acciones innovadoras que permitieron mantener los elementos estructurales que la festividad contiene en esencia para ser un vehículo de identidad. En esos tiempos, lo que ayudó a refrescar los festejos del Divino Redentor fue la introducción de la maroma, pero para la década de 1970 ésta dejó de realizarse para dar cabida a la peregrinación que sale del templo dedicado a la Virgen de Guadalupe en la ciudad Puebla. Tuvieron que pasar alrededor de tres décadas para que se incorporara otra vez a la maroma como uno de los elementos significativos de la fiesta en su vertiente

profana pero ya con una serie de intereses que provienen tanto del gobierno estatal y municipal como del sector privado. Ahora la fiesta en honor al Divino Redentor ha creado dos espacios muy claros y complementarios, el religioso que se centra en los festejos al santo, y el secular y profano que se organizan alrededor de la feria y actividades de la maroma circense. De esta manera, el Divino Redentor a pesar del paso del tiempo y los impactos de la modernidad, se ha convertido en un medio identitario del pueblo.

De acuerdo a lo expuesto se pudo verificar que el modelo propuesto por Alfredo López Austin llamado el núcleo duro de la cosmovisión mesoamericana es aplicable para el caso de Cuauhtinchan, donde el Divino Redentor a pesar del paso del tiempo y los estímulos cambiantes de la modernidad conserva y conservará los elementos que lo hacen ser el santo epónimo y patrono de Cuauhtinchan, un medio de conservar la identidad del pueblo y un elemento simbólico que a partir de su fiesta popular realizada en los primeros días del año permite cerrar el ciclo agrícola en la comunidad.

Paradójicamente, a diferencia de la especial atención que prestan los habitantes de Cuauhtinchan al Divino Redentor que es una imagen de Jesucristo crucificado que se venera dentro de la dinámica del culto popular, el santo patrono impuesto por los evangelizadores en el siglo XVI no tiene ningún tipo de narrativas en su entorno ni justificando su aparición ni mucho menos dándole poder milagroso ya que carece de éste; así se puede interpretar que San Juan Bautista no fue importante para los habitantes de Cuauhtinchan del siglo XVI ya que no se adueñaron de la imagen como lo hicieron con la del Divino Redentor a la que los españoles no dieron importancia por ser una imagen de culto indígena. Las fuentes históricas hacen alusión a la festividad de San Juan Bautista, en algunos casos se encuentran anotaciones que advierten que sólo se gastará en la fiesta del santo patrono y no en otras, ¿será acaso que no querían invertir en la fiesta de los indios?

La cosmovisión mesoamericana alusiva al Divino Redentor nos llevó a su fiesta devocional, donde se puede encontrar relación con el cierre del ciclo agrícola de acuerdo a la fecha de festejo que es a principio de año, pero también fue necesario contextualizar las creencias que se tienen en Cuauhtinchan sobre el

entorno natural, sobresaliendo los cerros como poseedores de elementos de la cosmovisión mesoamericana al igual que la serpiente que habitaba la serranía Amozoc-Tepeaca.

En relación al cerro, entre los habitantes de Cuauhtinchan sigue siendo un elemento importante en su concepción que tienen sobre el entorno, también porque el Divino Redentor se apareció en un pequeño cerro ubicado al pie de la serranía Amozoc-Tepeaca. En términos generales, el cerro sigue siendo para los habitantes de Cuauhtinchan el eje cósmico y centro de las fuerzas opuestas y complementarias así como axis mundi; igualmente, casa del dios patrono y una especie de bodega subterránea de la riqueza, como lo sugieren López Austin y López Luján (2009: 93-127).

Por otro lado, las ideas y concepciones sobre la serpiente no se han marginado entre la población de la comunidad de estudio, simplemente han tomado otros sentidos ante el impacto de diferentes factores externos, en particular el catolicismo desde hace ya muchos años y, recientemente, por la instalación de la cementera. Se descubrió que la serpiente es considerada el corazón del cerro pero también está vinculada al agua, tal y como la cosmovisión mesoamericana lo concibe.

Buena parte de los datos etnográficos recolectados, en particular los relativos al Divino Redentor, nos sugieren algunos elementos de la noción de núcleo duro propuesto por López Austin (2001)³⁷ en el cual da importancia a los fenómenos culturales mesoamericanos en los que hay continuidades sólidas que a pesar de los cambios que puedan padecer, no desaparecen de la dinámica cambiante de las sociedades campesinas contemporáneas que son las herederas de la cosmovisión mesoamericana en lo que el mismo López Austin (1994: 12) denomina como tradición religiosa mesoamericana. Así, la propuesta del núcleo duro se adapta

³⁷ López Austin (2001) señala que los elementos del núcleo duro son: son resistentes al cambio pero no inmunes a él; los componentes constituyen un complejo sistémico; actúa como estructurante del acervo tradicional, otorgando sentido a los componentes periféricos del pensamiento social; permite asimilar los nuevos elementos culturales que una tradición adquiere; puede resolver problemas nunca antes enfrentados y no forma una unidad discreta.

perfectamente a las prácticas realizadas en torno del Divino Redentor como se muestra a continuación:

Los elementos del núcleo duro son resistentes al cambio pero no inmunes a él. El núcleo duro fue formado por las sociedades igualitarias aldeanas del preclásico temprano, y muchos de sus elementos perduran en las comunidades indígenas de hoy pese al impacto de la conquista española. López Austin considera que los olmecas expresaron concepciones anteriores a su época sintetizando el simbolismo del plano terrestre en el quincunce, los soportes del cielo en los árboles de los extremos del mundo y el axis mundo en la planta del maíz, estos elementos se trabajaron en el Cuauhtinchan en la época prehispánica seleccionando su lugar de asiento definitivo en la intersección de cerros que dominaran el paisaje como es el caso de la Malinche y el Tentzo que marcan el eje norte-sur y en los volcanes Popocatepetl e Iztacihuatl y Pico de Orizaba que marcan una línea equinoccial; para la época colonial el convento reafirma esta concepción con su construcción al pie de la serranía Amozoc-Tepeaca, permitiendo que el sol entre e ilumine su altar en las tardes que suceden los equinoccios.

Otro aspecto que el núcleo conservó es su sentido agrícola y los dioses de la lluvia que se expresan en el caso de Cuauhtinchan en el santo patrono San Juan Bautista y en el santo de culto Popular el Divino Redentor, que juntos indican la entrada a las etapas solsticiales en el año.

Los componentes del núcleo duro constituyen un complejo sistémico. Puede pensarse que algunos elementos del núcleo son tocados por procesos históricos profundos que los llevan a su fin y son sustituidos por nuevos componentes del núcleo; pero los componentes sustitutos deben ajustarse para mantener la lógica del conjunto.

La representación del Divino Redentor es un cristo hecho de pulpa de caña de maíz y muerto, aspecto en el que de acuerdo al mes de diciembre y enero el campo está sin milpas, situación que le da al campo una imagen de muerte y desolación.

El núcleo duro se constituye por un pensamiento concreto cotidiano, práctico y social que se forma a lo largo de los siglos, esto es lo que sucede con la oralidad

en torno al Divino Redentor, forma parte de la vida cotidiana hablar del santo en Cuauhtinchan, permitiendo la continuidad del culto, el cual se adaptó al proceso de evangelización en el siglo XVI; por lo que se especula que este perduró constante hasta el siglo XIX y a pesar de que casi se extingue la comunidad de Cuauhtinchan en la época de la Revolución Mexicana. Sin embargo, cuando los habitantes regresan a la comunidad, el culto se reproduce nuevamente hasta la actualidad con sus elementos sagrados esenciales sin muchas alteraciones.

El núcleo duro actúa como estructurante del acervo tradicional, otorgando sentido a los componentes periféricos del pensamiento social. La cosmovisión permite el juego de las contradicciones, manteniendo la posibilidad de comunicación entre los distintos componentes de la sociedad a partir de principios que, pese a toda posición en pugna, se mantienen comunes.

De acuerdo a este postulado la cosmovisión en torno al Divino Redentor mantienen en común la aparición y el poder milagroso de la imagen; aunque hay habitantes que han cambiado de credo religioso, aun así, reproducen el valor simbólico de la imagen narrando su poder milagroso aunque adviertan que es sólo porque “lo dicen los católicos”. Se asume que esta es una de las características de la cosmovisión, ser un producto abstracto de la articulación de los sistemas nacidos en los ámbitos de la vida social, que se constituye en un macrosistema trasladando a la vida concreta la vigencia de sus cánones. En Cuauhtinchan, el Divino Redentor es parte importante de la cosmovisión local de tal suerte que quienes no le rinden culto también colaboran en la reproducción de esta cosmovisión repitiendo sus narrativas con desdén, pero sin darse cuenta colaboran a que este sistema de creencias se mantenga vivo y perdure al paso del tiempo.

El núcleo duro permite asimilar los nuevos elementos culturales que una tradición adquiere. Funciona como un gran ordenador que ubica los elementos adquiridos en la gran armazón tradicional, produciendo concertaciones que eliminan los puntos de contradicción y dando sentido a lo novedoso reinterpretándolo para su ajuste.

Es así como la oralidad de temática contemporánea están adaptando lo viejo con lo nuevo dentro de la misma narrativa del Divino Redentor, por ejemplo, la ubicación de la imagen en la época de la Revolución; o la posibilidad de un milagro que el santo le concede a alguien que no pertenece a la comunidad, lo cual de alguna forma explica, entre otros aspectos, el que haya mayor afluencia de visitantes de fuera a su fiesta. Consideramos que con la recepción de nuevos elementos culturales en un sistema tradicional no es un proceso sencillo, ya que tanto las innovaciones endógenas como los préstamos de vecinos o las imposiciones de sociedades dominantes deben incorporarse en la tradición receptora venciendo múltiples obstáculos.

Es probable que lo mencionado anteriormente se manifiesta en la cosmovisión alusiva a la muerte de la serpiente que habitaba en el cerro, al quedar destruida su casa es inminente su desaparición del imaginario de los habitantes de Cuauhtinchan, sin embargo, como resistencia ideológica se mata al reptil para poder seguir hablando de él y se adaptan los elementos que instala CEMEX propios de la actividad industrial de la extracción de piedra, cada uno de ellos con una relación directa a la acción de matar y trasladar el cuerpo de la serpiente.

Puede resolver problemas nunca antes enfrentados. El núcleo duro es semejante a la memoria en el uso que da a ésta en la vida cotidiana; no es tan importante el volumen de las representaciones acumuladas ni la capacidad de evocarlas, sino la posibilidad de interrelacionarlas productivamente para imaginar respuestas a nuevas situaciones. Este punto se aplica, desde nuestra perspectiva, para las expresiones relativas a la muerte de la serpiente del cerro, en efecto, a primera vista parecieran ser escuetas las narrativas ya apuntadas que hablan de la serpiente en Cuauhtinchan no obstante, consideramos que son enunciados suficientes cuando menos para dejarlo apuntado y pueden ser, por otro lado, un punto de partida para iniciar estudios sobre dicho proceso porque, sin duda, hay que ver cómo se están produciendo sobre el reptil y el cerro cuando éste último se está destruyendo además del paisaje y ha sido la morada de la serpiente, tal y como se ha aludido en la memoria histórica; por el momento las respuestas que

comienzan a formularse por parte de la gente giran en torno a la presencia de la calera, su maquinaria y la eventual respuesta de la serpiente ante el profanamiento de las riquezas del interior del cerro.

Así el núcleo duro funciona con un nivel de abstracción que le permite flexibilidad para operar en las nuevas condiciones y se enfrente a los retos nuevos que se presentan históricamente con el paso de los siglos; sus mecanismos adaptativos garantizan el cumplimiento de sus funciones y su propia persistencia.

No forma una unidad discreta. Ni en la antigua ni en la actual tradición mesoamericana se pueden distinguir límites precisos del núcleo duro. Puede pensarse que el acervo de concepciones de la cosmovisión mesoamericana estuvo constituido por componentes ordenados de tal manera que los que servían de presupuestos lógicos adquirieron gran resistencia a la transformación, mientras que los menos fecundantes quedaron más expuestos a la modificación y a la eliminación ocasionados por el devenir de las sociedades. Para este punto en Cuauhtinchan, el Divino Redentor es el elemento constante a pesar del paso del tiempo, mientras que la serpiente fue vulnerable a quedar relegada sólo al rumor en lo que López Austin considera lo menos resistente del núcleo, el cual sirve de colchón protector de las partes estructurantes internas, donde la violencia del cambio histórico determinaba la profundidad de los cambios en la cosmovisión. En efecto, para el caso de la serpiente y lo que implica, el cambio abrupto es directo sobre los elementos naturales –el cerro, el paisaje-, así como de los elementos culturales -como las creencias-, por parte de agentes externos como los funcionarios del gobierno y la diversidad de ofertas religiosas.

Los materiales etnográficos que presentamos en esta investigación contienen elementos tanto antiguos como modernos que muestran cómo es que a pesar del paso del tiempo no dejan de tener la esencia de la tradición mesoamericana y sus procesos de adaptación dinámica a los tiempos contemporáneos.

Por otro lado, el registro de información etnográfica es una herramienta importante para acceder a las concepciones y creencias de una sociedad ya que

permite adentrarse en la cultura que se estudia proporcionando información de los fenómenos sociales y culturales que suceden en una comunidad.

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, G. (1992). *Zongolica. Encuentros de dioses y santos patronos*. México: UV, INI, Estado de Veracruz, FCE.
- Albores, B., & Broda, J. (1997). *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. México: El Colegio Mexicquense, IIH-UNAM.
- Alcina Franch, J. (2003). El agua en la cosmovisión mexicana. En J. González Alcantud, & A. Malpica Cuello, *El agua. Mitos, ritos y realidades* (págs. 39-60). España: ANTHROPOS, Diputación Provincial de Granada.
- Antón, F., & Mandianes, M. (2003). La serpiente y los habitantes del agua. En J. González Alcantud, & A. Malpica Cuello, *El agua. Mitos, ritos y realidades* (págs. 103-117). España: ANTHROPOS, Diputación Provincial de Granada.
- Báez-Jorge, F. (2000). *Los oficios de las diosas*. México: Universidad Veracruzana.
- Báez-Jorge, F. (2003). *Los disfrases del diablo. Ensayo sobre la reinterpretación de la noción del Mal en Mesoamérica*. Xalapa, Ver., México: Universidad Veracruzana.
- Báez-Jorge, F. (2008). *Entre los nahuales y los santos. Religión popular y ejercicio clerical en el México indígena* (Segunda ed.). Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Báez-Jorge, F. (2011). *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*. Xalapa, Veracruz: Universidad Veracruzana.
- Barabas, A. (2006). *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*. México: CONACULTA-INAH, Porrua.
- Bartolomé, M. A. (Marzo 2005). *Elogio del politeísmo. Las comovisiones indígenas de Oaxaca, en Cuadernos de Etnología 3, Diario de campo, INAH*. México: CONACULTA.
- Bartolomé, M., & Barabas, A. (1982). *Tierra de palabra. Historia y etnografía de los chatinos de Oaxaca*. México: INAH.
- Bauman, Z. (2013). *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*. México: FCE.
- Bernal García, M., & García Zambrano, Á. J. (2006). El Altepetl colonial y sus antecedentes prehispánicos: contexto teórico-histórico. En F. Fernández Christlieb, & Á. Gracia Zambrano, *Territorialidad y paisaje en el Altepetl del siglo XVI* (págs. 31-113). México: FCE.
- Biblia (Latinoamericana)*. (1995). Verbo Divino, San Pablo, Paulinas.

- Broda, J., Iwaniszewski, S., & Montero, A. (2001). *La Montaña en el paisaje ritual*. México: CONACULTA, INAH, UNAM, ICSH-BUAP.
- Broda, J. (1991). Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros. En J. Broda, S. Iwaniszewski, & L. Maupomé, *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica* (págs. 461-500). México: UNAM.
- Broda, J. (2001). Introducción. En F. B.-J. Broda Johanna, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* (págs. 15-45). México: CONACULTA, FCE.
- Broda, J. (2007). Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas hasta nuestros días. En *Diario de campo. Boletín interno de los investigadores del área de antropología, Julio-Agosto, no. 93* (págs. 68-77). México: INAH.
- Broda, J. (2008). Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México. En J. Broda, *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México* (págs. 7-19). México: INAH-ENAH.
- Broda, J. (2016). Las raíces históricas: el maíz en la cosmovisión y en la ritualidad mesoamericana. En E. Florescano, & B. Santan Rocha, *La fiesta mexicana Tomo II* (págs. 289-317). México: Fondo de Cultura Económica, Secretaría de Cultura .
- Broda, J., & Baez-Jorge, F. (2001). *Cosmovisión ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: CONACULTA, FCE.
- Broda, J., & Good, C. (2004). *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. México: INAH, IIH-UNAM.
- Broda, J., & Maldonado, D. (1997). Culto en la cueva de Chimalacatepec, San Juan Tlacotenco, Morelos. En B. Albores, & J. Broda, *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica* (págs. 175-211). México: El Colegio Mexiquense, IIH-UNAM.
- Broda, J., & Robles, A. (2004). De rocas y aires en la cosmovisión indígena: el culto a los cerros y el viento en el Municipio de Tepoztlán. En J. Broda, & C. Good, *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. (págs. 271-288). México: INAH, IIH-UNAM.
- Broda, J., Iwaniszewski, S., & Maupomé, L. (1991). *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*. México: UNAM.
- Broda, J., Iwaniszewski, S., & Montero, A. (2001). *La montaña en el paisaje ritual*. México: CONACULTA, INAH, UNAM, ICSH-BUAP.

- Carias Chavarri, C., Ordoñez San Martín, C. M., Leyva Carias, E. L., & Martínez Miralda, R. (1985). *Literatura oral en la comunidad indígena de Yamaranguila, departamento de Intibuca*. Tegucigalpa, Honduras: Universidad Nacional Autónoma de Honduras.
- Carrasco, D., & Sessions, S. (2010). *Cueva, ciudad y nido de águila. Una travesía interpretativa por el Mapa de Cuauhtinchan Núm. 2*. China: University of New México, Fundación Amparo, David Rockefeller Center for Latin American Studies y el Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University.
- Carrasco, P. (1976). *El catolicismo popular de los Tarascos*. México: SEP/Setentas no. 298.
- Collin, L. (1994). *Ritual y conflicto. Estudios de caso en el centro de México*. México: INI.
- Dávila, P. y. (1976). Periodificación de elementos culturales para el área del proyecto arqueológico de Cuauhtinchan. *Revista Comunicaciones Núm 13.*, 85-100.
- De la Torre, R. (2016). Los mexicanos amantes de la fiesta religiosa. En E. Florescano, & B. Santana, *La fiesta mexicana* (Vol. Tomo I, págs. 243-275). México: Secretaría de Cultura, FCE.
- De Sahagún, B. (1999). *Historia general de las cosas de Nueva España*. México: Porrúa.
- Dilthey, W. (1990). *Teoría de las concepciones del mundo*. México: Alianza Editorial Mexicana, CONACULTA.
- Duverger, C. (2007). *El primer mestizaje. La clave para entender el pasado mesoamericano*. México: CONACULTA, INAH, Taurus, UNAM.
- Eliade, M. (1998). *Lo sagrado y lo profano*. España: Paidós orientalia .
- Eliade, M. (2009). *Tratado de historia de las religiones*. México: Era.
- Escalona Victoria, J. L. (2012). Perspectivas etnográficas en Chiapas, México, desde una antropología del poder. *Revista Mexicana de Sociología.*, 533-560.
- Fagetti, A. (1998). *Tentzonhuehue. El simbolismo del cuerpo y la naturaleza*. México: BUAP, Plaza y Valdes Editores.
- Fash, W. L., & Seiferle-Valencia, A. (2007). *Investigaciones recientes en Cuauhtinchan Viejo, Puebla*. México: consejoarqueologia.inah.gob.mx.
- Florescano, E. (1998). *La bandera mexicana. Breve historia de su formación y simbolismo*. México: FCE.

- Florescano, E. (1999). *Memoria indígena*. México: Taurus.
- Florescano, E. (2001). *Etnia, Estado y Nación*. México: Taurus.
- Florescano, E., & Santana, B. (2016). *La fiesta mexicana* (Vol. Tomo I). México: Secretaría de Cultura, FCE.
- Florescano, E., & Santana, B. (2016). *La fiesta mexicana* (Vol. Tomo II). México: Secretaría de Cultura, FCE.
- Florescano, E., & Santana, B. (2016). Presentación. En E. Florescano, & B. Santana, *La fiesta mexicana* (págs. 11-16). México: Secretaría de Cultura, FCE.
- Franco, F. (1976). *Indonimia geográfica*. Puebla: Gobierno del Estado de Puebla.
- Galinier, J. (1990). *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México: UNAM, CEMCA e INI.
- Gámez Espinosa, A. (2003). *Los popolocas de Tecamachalco-Quecholac. Historia, sociedad y cultura de un señorío prehispánico*. Puebla, México: BUAP-FFyL-Dirección de Fomento Editorial-Dirección de Regionalización.
- Gamez Espinosa, A. (2009). El cerro-troje: cosmovision, ritualidad, saberes y usos en una comunidad Ngiwá del sur de Puebla. En J. Broda, & A. Gámez, *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola* (págs. 79-93). México: BUAP.
- Gámez Espinosa, A. (2012). *Cosmovisión y ritualidad agrícola en una comunidad ngiwá (popoloca)*. México: BUAP-FFyL, UNAM-IIA, CONACYT.
- Gámez Espinosa, A. (2015). Los cerros tienen dueño. Cosmovisión y ritualidad entre los ngiwas de Puebla. En A. Gámez Espinosa, C. Good Eshelman, & (Coordinadoras), *Cosmovisión, ritualidad e historia mesoamericana "Homenaje a Johanna Broda"* (págs. 111-129). México: BUAP-FFyL, CONACULTA, INAH, ENAH.
- Gámez Espinosa, A. (2017). Cosmovisión sobre los santos en la ciudad dual de Cholula, Puebla. En A. Gámez Espinosa, & R. Ramírez Rodríguez, *Cholula Ciudad dual, sagrada y cosmopolita* (págs. 25-54). México: BUAP.
- Gámez, A., Lazcarro, I., Licona, E., & Masferrer, E. (2010). Etnohistoria del estado de Puebla. Convergencias y divergencias. En E. Masferrer, J. Monfragón, G. Vences, & Coordinadores, *Los pueblos indígenas de Puebla. Atlas etnográfico* (págs. 119-175). México: INAH.
- García Cook, Á., & Merino Carrión, B. (1988). El Proyecto Puebla-Tlaxcala. En C. García Mora, & M. d. del Valle Berrocal, *La Antropología en México. Panorama histórico. Volumen 5* (págs. 149-177). México: INAH.

- Garibay K., Á. (2003). *Mitología griega*. México: Porrúa.
- Garzón Balbuena, E., Acosta Zamora, E., Babines López, J., & Coordinadores. (2006). *Inventario de los archivos Parroquiales: Santiago Tecali, San Juan Evangelista Acatzingo, San Juan Bautista Cuauhtinchan, Santa María Magdalena Quecholac Puebla*. . México: Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México A.C.
- Giménez, G. (1978). *Cultura popular y cultura en el Anahuac*. México : Centro de Estudios Ecuménicos.
- González Torres, Y. (2001). Lo animal en la cosmovisión mexicana o mesoamericana. En Y. González Torres, *Animales y Plantas en la cosmovisión mesoamericana* (págs. 107-122). México: CONACULTA-INAH-Plaza y Valdez.
- Gruzinski, S. (1991). *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Guber, R. (2004). *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Argentina: Paidós.
- Guber, R. (2015). *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Mexico: Siglo XXI editores.
- Guiteras Holmes, C. (1965). *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*. México: FCE.
- Guzmán Torres, G. (2009). *"Lo que todos ven, pero pocos entienden" Cosmovisión mesoamericana en San Juan Bautista Cuauhtinchan Puebla*. Puebla: Tesis para obtener grado de licenciatura Presentada en CAS-FFyL-BUAP.
- Guzmán Torres, G. (2010). *"Ante las plantas del Divino Redentor" Proyección histórica y actualización de la religiosidad popular en Cuauhtinchan Puebla*. Puebla: Sociedad Mexicana de Antropología.
- Guzmán Torres, G. (2011). *"De Chicomoztoc a Cuauhtinchan" Etnohistoria, mito y cosmovisión mesoamericana*. Puebla: Primer Congreso Internacional de Estudios Antropológicos sobre Puebla.
- Ichon, A. (1973). *La religión de los totonacas de la sierra*. México: INI.
- INAFED, I. y. (1 de Enero de 2014). *Enciclopedia de los municipios y delegaciones de México*. Obtenido de <http://siglo.inafed.gob.mx/enciclopedia/EMM21puebla/index.html>
- INEGI. (2006). *Núcleos agrarios. Tabulados básicos por Municipio*. Puebla: INEGI.

- INEGI. (2010). *Censo de Población y Vivienda 2010: Tabulados del Cuestionario Básico*. Puebla: INEGI.
- INEGI. (2011). *Principales resultados del Censo de Población y Vivienda 2010*. Puebla, México: INEGI.
- Jiménez Medina, L. (2010). *La Virgen de Schoenstatt. Un acercamiento antropológico a un movimiento eclesial en Queretaro*. México: Libros de la Araucaria.
- Jiménez, M., & Santos, S. (1996). *Programa parcial de equipamiento urbano para el Municipio de Cuauhtinchan*. Puebla: UPAEP.
- Kirchhoff, P. (1960). *Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales*. México: Suplemento de la Revista Tlatoani #3, ENAH.
- Kirchhoff, P., Reyes García, L., & Odina Güemes, L. (1989). *Historia Tolteca Chichimeca*. México: CIESAS, FCE y Gobierno del Estado de Puebla.
- Lévi-Strauss, C. (1987). *Antropología estructural*. España: Paidós.
- Lévi-Strauss, C. (2001). *El pensamiento salvaje*. México: FCE.
- Lévi-Strauss, C. (2008). *Mito y significado*. Madrid: Alianza Editorial.
- Licona Valencia, E., Gámez Espinosa, A., & Villalobos Sampayo, L. (2016). *Hacia una definición sociocultural territorial del Valle Puebla-Tlaxcala*. México: BUAP-FFyL.
- López Austin Alfredo, L. M. (2008). *Dioses del norte, dioses del sur "Religiones y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes"*. México: ERA.
- López Austin, A. (1994). *Tamoanchan y Tlalocan*. México: FCE.
- López Austin, A. (1998). *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. México: UNAM.
- López Austin, A. (2001). El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana. En J. Broda, & F. Báez-Jorge, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* (págs. 47-65). México: CONACULTA, FCE.
- López Austin, A. (2004). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México: IIA-UNAM.
- López Austin, A. (2015). Sobre el concepto de cosmovisión. En A. Gámez Espinosa, A. López Austin, & (coords.), *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías* (págs. 17-51). México: CM, FCE, BUAP.

- López Austin, A. (2016). La cosmovisión de la tradición mesoamericana (primera parte). *Arqueología mexicana*, 90.
- López Austin, A., & López Luján, L. (2001). *El pasado indígena*. México: FCE, COLMEX, .
- López Austin, A., & López Luján, L. (2009). *Monte sagrado-Templo mayor: el cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana*. México: UNAM-IIA, INAH.
- Lorente y Fernández, D. (2011). *La razzia cósmica. Una concepción nahua sobre el clima deidades del agua y graniceros en la Sierra de Texcoco*. México: CIESAS; Universidad Iberoamericana.
- Losada, T. (2007). La apertura de los posibles. Cosmovisión y ritual en Milpa Alta. En A. Medina, *a memoria negada de la ciudad de México: sus pueblos originarios* (págs. 283-314). México: UNAM, IIA, UACM.
- Lupo, A. (1991). La etnoastronomía de los Huaves de San Mateo del Mar, Oaxaca. En J. Broda, S. Iwaniszewski, & L. Maupomé, *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica* (págs. 219-234). México: UNAM.
- Lupo, A. (1995). *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*. México: INI.
- Lupo, A. (2013). Síntesis controvertidas. Consideraciones en torno a los límites del concepto de sincretismo. En A. Lupo, *El maíz en la cruz* (págs. 33-62). Veracruz: Instituto Veracruzano de la Cultura.
- Martínez, H. (1984). *Tepeaca en el siglo XVI. Tenencia de la tierra y organización de un señorío* . México: CIESAS.
- Medina Jaen, M., & Tucker, T. (2008). El glifo escalonado en el Mapa de Cuauhtinchan II: símbolo de la montaña y la cueva de origen. En T. Tucker , & A. Montero, *Mapa de Cuauhtinchan II. Entre la ciencia y lo sagrado*. (págs. 27-68). México: Mesoamerican Research Foundation.
- Medina Lima, C. (1995). *Libro de los guardianes y gobernadores de Cuauhtinchan (1519-1640)*. México: CIESAS.
- Medina, A. (1990). Arqueología y etnografía en el desarrollo histórico mesoamericano. En Y. Sugiura, & M. Serra, *Primer Coloquio Bosch_Guimpera* (págs. 447-482). México: UNAM.
- Medina, A. (2000). *En las cuatro esquinas, en el centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana*. México: IIA-UNAM.
- Medina, A. (2007). *La memoria negada de la ciudad de México*. México: UNAM, IIA, AUCM.

- Mendieta, G. (1971). *Historia eclesiástica indiana*. México: Porrúa.
- Millones, L., & López Austin, A. (2013). *Fauna Fantástica de Mesoamérica y los Andes*. México: UNAM-IIA.
- Mills, M. (2000). "Narrativa". En T. Baterfield, *Diccionario de antropología* (págs. 375-376). México: Siglo Veintiuno Editores.
- Montero García, I. (2008). Apuntes al Mapa de Cuauhtinchan II desde la geografía simbólica. En T. Tucker, & A. Montero, *Mapa de Cuauhtinchan II. Entre la ciencia y lo sagrado* (págs. 91-143). México: Mesoamerican Research Foundation.
- Morante López, R. (2001). El pico de Orizaba en la cosmovisión del México prehispánico. En Broda, Iwaniszewski, & Montero, *La montaña en el paisaje ritual* (págs. 23-47). México: CONACULTA, INAH, UNAM, BUAP.
- Olivera, M. (1978). *Pilli y Macehuales. Las formaciones sociales y los modos de producción de Tecali del siglo XII al XVI*. México: CIESAS.
- Padrón, M. (2016). Ciclo de fiestas de correspondencia: tiempo de santos patronos para el control del temporal. En E. Florescano, & B. Santana, *La fiesta mexicana* (Vol. Tomo II, págs. 17-53). México: Secretaría de Cultura, FCE.
- Pozas Arciniega, R. (1952). *Juan Pérez Jolote. Biografía de un Zotzil*. México: FCE.
- PROCEDE, P. d. (2006). *Núcleos Agrarios. Tabulados básicos por municipio*. Puebla: INEGI.
- Rall, D., & Rall, M. (1970). El juego de la maroma de Cuauhtinchan. Contribución al estudio del folklore literario en Puebla, México. *Revista Comunicaciones* Núm. 2, 7-24.
- Redfield, R. (1963). *El mundo primitivo y sus transformaciones*. México: Fondo de Cultura Económica, Colección Popular #48.
- Reyes García, L. (1988 a). *Cuauhtinchan del siglo XII al XVI. Formación y desarrollo histórico de un señorío prehispánico*. México: CIESAS, FCE, Gobierno del Estado de Puebla.
- Reyes García, L. (1988 b). *Documentos sobre tierras y señoríos en Cuauhtinchan*. México: CIESAS, FCE, Gobierno del Estado de Puebla.
- Reyes Valerio, C. (1967). Una pintura indígena en Cuauhtinchan. *Boletín SEP-INAH* Número 29, 1-6.
- Sahagún, b. (1999). *Historia general de las cosas de la Nueva España*. México: Porrúa, Colección Sepan Cuantos, no. 300.

- Signorini, I., & Lupo, A. (1989). *Los tres ejes de la vida. almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*. México: U.V.
- Soustelle, J. (2004). *El universo de los aztecas* (Octava reimpresión de la primera edición ed.). México: FCE.
- Stransky, J. (20 de Diciembre de 2013). *Mexico Desconocido*. Obtenido de [Http://www.mexicodesconocido.com.mx/los-dioses-mas-ligeros-del-mundo.html](http://www.mexicodesconocido.com.mx/los-dioses-mas-ligeros-del-mundo.html)
- Stresser-Péan, G. (2008). *Viaje a la Huasteca con Guy Stresser-Péan*. México: FCE, CEMCA.
- Tucker, T. (2001). El asentamiento prehispánico de "Cerro Teoton": un axis mundi en la región oriental del valle poblano. En Broda, Iwaniszewski, & Montero, *La montaña en el paisaje ritual* (págs. 65-81). México: CONACULTA, INAH, UNAM, BUAP.
- Úzquiza, J. (2013). Animalia sagrada: la serpiente y sus combinados-compañeros en la Mesoamérica maya. En L. Millones, & A. López Austin, *Fauna fantástica de Mesoamérica y los Andes* (págs. 321-370). México: UNAM-IIA.
- Valverde Valdéz, M. (2013). Imágenes del jaguar en la plástica maya. Aproximación a una lectura simbólica. En L. Millones, & A. López Austin, *Fauna fantástica de Mesoamérica y los Andes* (págs. 283-319). México: UNAM-IIA.
- Vansina, J. (1967). *La tradición oral*. Barcelona: Labor.
- Vogt, E. (1966). *Los Zinacatecos*. México: INI.
- Vogt, E. Z. (1979). *Ofrenda para los dioses. Análisis simbólico de rituales zinacatecos*. México: Fondo de cultura económica.
- Weckmann, L. (1994). *La herencia medieval de México*. México: El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica.
- Wikipedia. (16 de Enero de 2014). *Eje neovolcánico*. Recuperado el 1 de Marzo de 2014, de http://es.wikipedia.org/wiki/Eje_Neovolc%C3%A1nico
- Wolf, E. (2005). *Europa y la gente sin historia*. México: FCE.
- Wolf, E. (2009). *Pueblos y culturas de Mesoamérica*. México: Era.
- Yoneda, K. (1991). *Los mapas de Cuauhtinchan y la historia cartográfica prehispánica*. México: CIESAS, FCE, Gobierno del Estado de Puebla.
- Yoneda, K. (2008). Proyecto los mapas de Cuauhtinchan. De la historia cartográfica a la cultura chichimeca. En T. Tucker, & A. Montero, *Mapa de*

Cuauhtinchan II. Entre la ciencia y lo sagrado. (págs. 1-26). México:
Mesoamerican Reserch Foundation.

Anexo Fotográfico



Celebración religiosa del Divino Redentor dentro del convento, año 1999 (Foto Gerardo Guzmán)



Pase de fieles ante el Divino Redentor año 1999 (Foto Gerardo Guzmán)



Limpia con lienzo de Divino Redentor año 1999 (Foto Gerardo Guzmán)



Celebración Religiosa en capilla abierta de convento (Foto Gerardo Guzmán)



En la actualidad las celebraciones religiosas se realizan en la capilla abierta del convento (foto Gerardo Guzmán)



Altar del Divino Redentor (Foto Gerardo Guzmán)



Limpia ante los pies del Divino Redentor y limosnas (Foto Gerardo Guzmán)



Espacio para limpias con veladoras (Foto Gerardo Guzmán)



Arzobispo de Puebla interactuando con fieles (Foto Gerardo Guzman)



Estandartes de peregrinaciones Foto Gerardo Guzmán)



Salida de procesión del Divino Redentor (Foto Gerardo Guzmán)



Fieles participando en procesión (Foto Gerardo Guzmán)



Preparación de tapetes para el paso del Divino Redentor (Foto Gerardo Guzmán)



"Cuida a tu pueblo Divino Redentor" (Foto Gerardo Guzmán)



Pirotecnia en Zócalo de Cuauhtinchan (Foto Gerardo Guzmán)



Arco de bienvenida a la Feria del Divino Redentor (Foto Gerardo Guzmán)